

LA SIGNIFICATION DE L'INTUITION MYSTIQUE ET DE L'ÉLAN VITAL
DANS LA PHILOSOPHIE D'HENRI BERGSON ET LEURS APPORTS DANS
L'EXISTENCE HUMAINE

THE SIGNIFICANCE OF MYSTICAL INTUITION AND VITAL ELK IN HENRI
BERGSON'S PHILOSOPHY AND THEIR CONTRIBUTIONS TO HUMAN
EXISTENCE

Hamon Nathanaël OKOU

Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)

okouamonnathanael@gmail.com

Résumé : Dans cette étude, il s'agira pour nous d'évoquer l'intérêt de l'intuition mystique et de l'élan vital dans la philosophie bergsonienne. En effet, la métaphysique d'Henri Bergson de l'élan vital est une métaphysique de la présence, présence du moi à lui-même, présence du moi au monde physique qui donne prise à la science, présence du moi autre aux autres, vécue dans la morale sociale et dans la morale dynamique et présence du moi à l'être absolu qui détermine la mystique. C'est à la découverte du sens mystique de la vie que la métaphysique de l'élan vital nous porte encore aujourd'hui. Elle est le signe qui passe d'une multiplicité de biens matériels à la possession de l'unique bien qui est Dieu. Tendre vers l'absolu, mieux encore rendre sa présence totale en soi et dans la vie des autres, telle est surtout la destinée de l'homme en général et du mystique en particulier. Voir Dieu et le laisser voir, être en sa présence et le rendre aussi présent aux autres, le contempler pour pouvoir s'engager auprès des autres dans la commune construction de l'humanité. Ainsi, l'élan vital et l'intuition mystique de Bergson sont au service de la vie, mais aussi de la connaissance.

Mots-clés : l'intuition mystique, l'élan vital, la matière, présence du moi, monde physique, Dieu, la science, la vie, Dieu, l'absolu, construction de l'humanité, la connaissance.

Abstract: In this study, it will be for us to evoke the interest of mystical intuition and vital impulse in Bergsonian philosophy. In fact, Henri Bergson's metaphysics of vital impulse is a metaphysical of presence, presence of self to itself, presence of self to the physical world that gives hold to science, presence of self to others, lived in social morality and in dynamic morality and presence of the self in the absolute being that determines the mysticism. It is to the discovery of the mystical meaning of life that the metaphysics of life still carries us today. It is the sign of the passing from a multiplicity of material goods to the possession of the one good that is God. Striving towards the absolute, even better making his total presence in himself and in the life of others, this is above all the destiny of man in general and of the mystic in particular. To see God and let him see, to be in his presence and also to make him present to others, to contemplate him in order to be able to engage with others in the common construction of humanity. Thus, Bergson's vital impulse and mystical intuition are at the service of life, but also of knowledge.

Keywords : mystical intuition, vital impulse, matter, presence of self, physical world, God, science, life, God, the absolute, construction of humanity, knowledge.

Introduction

L'élan vital reste l'une des questions les plus controversées du bergsonisme. Par élan vital, notre auteur entend signifier l'idée d'un élan original de la vie. L'élan vital est un dans son essence et multiple dans ses manifestations. C'est une source commune, une impulsion originelle de la vie qui en se développant, emprunte trois directions différentes : la torpeur végétative, l'instinct animal et l'intelligence humaine. C'est trois directions ont leur origine dans un effort unique de la vie. Mais alors que cet effort est grandement contrarié par une plus grande matérialité dans le végétal et l'animal, chez l'homme, s'épanouit.

L'intelligence humaine constitue, aux yeux de Bergson, le futur protagoniste de l'activité créatrice de l'élan vital. La création évolutive de la vie que postule sa philosophie ne peut se faire sans le concours de l'homme. « *L'effort d'invention qui se manifeste dans tout le domaine de la vie par la création d'espèces moyen de se continuer par des individus auxquels est dévolue alors, avec l'intelligence, la faculté d'initiative, l'indépendance* ». (Henri Bergson, 1959, p.1076). L'élan vital a un double sens épistémologique. Il permet premièrement d'expliquer l'univers organiciste de Bergson et deuxièmement de comprendre l'homme dans le bergsonisme. De cette manière, la cosmologie bergsonienne est relevée à son anthropologie.

Mais si dans cette philosophie, la pensée de l'homme, comme ailleurs la pensée morale peut avoir des rapports avec l'élan vital, une question apparaît quant au lien entre l'élan vital et l'intuition mystique. Pour rejoindre l'intuition mystique, Bergson suit le cours de l'élan vital jusqu'à son achèvement. Il la situe ainsi à la fine pointe du mouvement évolutif et naturel de la vie. Chez les mystiques la vie triomphe de l'inertie de la matière. (Henri Bergson, 1959, p.1023). Mais, ramenée, ainsi au processus naturel de la vie, la mystique pose la question de sa nature dans le bergsonisme. Relève-t-elle de la transcendance, c'est-à-dire d'une initiative divine. Le Dieu de l'évolutionnisme bergsonien est-il celui que nous livre l'expérience des mystiques auprès de qui personne veut pourtant connaître la vraie nature ? comment en effet, Bergson peut-il conjoindre le biologique et le religieux sans les rendre étrangers l'un et l'autre à leur essence propre ? ces interrogations, qui nécessitent à la fois une intelligibilité et une signification de l'image de l'élan vital et de la mystique, exigent que soit établi le moment du passage bergsonien de l'intuition métaphysique de l'élan vital à celle d'un Dieu créateur et source de création, avec qui l'homme noue des relations

Qu'est ce qui permet d'établir un rapport entre l'expérience de l'intuition mystique et l'élan vital ? telle est la question fondamentale que notre étude voudrait examiner. Nous l'abordons sous l'angle de la philosophie de la vie en ce qu'elle est unité du penser, de l'agir et du croire. Il s'agit d'examiner d'un point de vue critique non pas seulement le sens épistémologique de l'élan vital, par quoi Bergson engage le débat avec les scientifiques mais aussi sa dimension morale et métaphysique. Car nous pensons qu'on ne peut pas séparer chez Bergson métaphysique et morale. Ceci nous interdit une approche discontinuiste de la pensée de Bergson au sujet de son intérêt

pour la question religieuse, question qui s'épanouit dans sa conception de la mystique. C'est en tant qu'elle invite à la fois à un questionnement sur le sens concret de la vie et à une élévation au transcendant que l'image de l'élan se comprend. Ainsi notre analyse s'articulera autour des points suivants : dans un premier nous analyserons les concepts de l'intuition mystique et de l'élan vital dans la philosophie de Bergson et montrer ensuite leurs sens dans l'existence humaine.

1. L'intuition biologique : l'univers

Comment expliquer par intuition l'univers actuel, tel que nous le décrivent les sciences astronomiques, physiques, chimiques, biologiques et même psychologiques ? tel est le problème que la métaphysique doit résoudre, mais qui est réservé à un effort d'intuition¹. Or, selon Bergson, tout s'explique dans l'univers en admettant comme unique réalité la vie, non pas bloqué dans une espèce, mais progressive, avançant par création successive, un élan vital. Il est vrai qu'une partie de l'univers et, semble-t-il, le plus notable est privée de vie ; mais, selon Bergson, la vie n'est pas réservée à une petite terre ; elle fleurit probablement sur des planètes analogues dans tous les systèmes stellaires, et peut-être y réussit-elle beaucoup mieux que chez nous. De plus, par un dernier approfondissement, l'intuition de l'élan vital permettra de comprendre la matière et ses lois astronomiques et chimiques. Ainsi, le problème se restreint d'abord à saisir le sens de la vie sur notre globe ; et Bergson, rencontrant les explications mécanistes et évolutionnistes que la synthèse d'H. Spencer avait étendues à travers l'univers, les réfute pour leur substituer l'élan vital : celui-ci a ainsi une signification à la fois négative et positive.

1.1. Signification de l'élan vital

Par analyse heureuse de quelques faits très bien choisis, Bergson montre d'abord que la vie se ramène à aucune activité physico-chimique, et que le développement des espèces ne peut ne peut pas être dû à des influences extérieures (milieu, lutte pour la vie) soit qu'elles s'exercent lentement soit qu'on admette des variations brusques conservées par hérédité : cette critique du darwinisme positiviste est excellente. Il rejette aussi la théorie finaliste, selon laquelle le genre contiendrait totalement la perfection des nouvelles espèces, quoique d'une façon virtuelle, comme modèle de l'artiste contient le chef d'œuvre : il y a ; selon lui, dans l'évolution de la vie, une richesse toujours nouvelle qui jaillit d'une façon imprévisible, comme une création qui n'était pas dans les degrés précédents : l'affirmation d'élan vital résume d'abord ces diverses réfutations.

¹ Il sera résolu grâce à l'intuition mystique

Puis, positivement, cet élan donne une réponse au problème de la vie et en résout les difficultés, à condition de le prendre comme l'absolu, objet d'intuition. « *Cet élan ne trouve rien en face de lui, qui puisse faire obstacle ; mais l'obstacle, c'est la dissolution, la divergence des tendances* » (André Robinet, 1965, p. 130). On le voit alors comme un acte simple, une force à la fois synthétique, unique, contrariée. Synthétique, toutes les perfections des espèces vivantes y contenues, non pas comme des parties formant un tout, à l'état d'implication réciproque, comme constitutive d'une chose simple dont elles deviendront plus tard des points de complémentaires, après en être sorties comme des riches imprévisibles, vraiment nouvelles (Henri Bergson, 1932, p. 119). Unique, ce qui explique la similitude des fonctions et organes des vivants par ailleurs indépendants. Contrariée enfin, car en considérant la matière comme obstacle, les multitudes de détails dont les arrangements paraissent si compliqués du dehors, se comprennent d'un seul coup comme l'acte simple de plonger la main dans de la limaille explique d'un seul coup les multiples arrangements des petits grains trouvant un nouvel équilibre.

Ainsi, l'extraordinaire variété des formes vitales se manifeste vue du dedans, comme un grand arbre dont la racine est l'être vital, cherchant à se développer, comme nous le voyons en nous dans la plénitude de la vie spirituelle. Mais l'équilibre instable des tendances que cet élan synthétise en sa simplicité, et la résistance de la matière ont exigé le déploiement en gerbe. Les multiples espèces représentent des essais variés de la vie pour progresser ; beaucoup de ces voies étaient des impasses, la conscience n'a pu passer et a tourné sur place, d'où la fixité des espèces. Mais dans quelques grandes directions que Bergson reconstitue ingénieusement, le progrès a réussi à travers la torpeur de la vie végétative, vers l'activité toujours plus grande de la vie animale, grâce à la conquête d'un système nerveux toujours plus parfait. Ainsi les espèces ne se suivent pas en ligne droite, mais beaucoup sont complémentaires, souvent deux à deux, représentant diverses solutions d'un même problème.

« L'élan vital est un dans essence et multiples dans ses manifestations. C'est une source commune, une impulsion originelle de la vie qui, en se développant, emprunte trois directions : la torpeur végétative, l'instinct animal, et l'intelligence humaine. Ces directions ont leur origine dans un effort unique de la vie, mais alors que cet effort est grandement contrarié par une plus grande matérialité dans le végétal et l'animal, chez l'homme, il s'épanouit »
(Christiane Baka Okpobé, 2016, p.14).

Sans insister sur les degrés inférieurs, notons qu'au sommet, les deux réussites les plus parfaites sont l'instinct dans les animaux à la vie sociale, comme les abeilles et les fourmis, et dans l'homme, l'intelligence. L'instinct est la faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés ; c'est pourquoi il réussit parfaitement du premier coup ; mais il est essentiellement spécialisé et ne peut dépasser un groupe d'activités fermé. L'intelligence est la faculté de fabriquer des outils inorganiques, distincts de nos membres : au début, elle réussit moins parfaitement ; mais chaque instrument crée des besoins des activités nouvelles. Aussi reste-t-il ouverte à un

progrès non défini et sa supériorité éclate lorsqu'elle a inventé des machines à faire des outils. Entre les deux, il y a, selon Bergson, une différence non seulement de degré, mais de nature, comme entre le fermé et l'ouvert. Cependant, ils sont complémentaires, de sorte que à côté de l'instinct, il y a des traces d'intelligence, et autour du noyau lumineux de notre intelligence demeure une frange d'instinct qui nous a rendu possible la méthode intuitive.

1.2. *La matière*

Appuyé sur son principe fondamental que le seul réel est le devenir pur, Bergson doit expliquer par élan vital la matière elle-même : il y réussit en prenant la vie au point de vue négatif. Ainsi les trois propriétés de la matière, inertie, extension, nécessité, se comprennent pleinement. Si en effet, on nie le mouvement vital en arrêtant son progrès, on se trouve en présence d'une inertie où l'activité fait place à la passivité. En prenant ainsi la direction opposée à la simplicité de l'élan, on obtient une composition de parties qui, en s'étalant, forment l'espace géométrique. Et puisque la poussée vitale est créatrice, imprévisible, et donc libre, sa suppression produira la nécessité des lois de la nature où les antécédents permettent de prévoir infailliblement les conséquents. Mais cette explication relève de l'intuition inexprimable, et, pour la suggérer, Bergson multiplie les images ; il définit la matière par une espèce de descente, et cette descente, par une interruption de montée, elle est du psychique inversé, de l'élan vital en régression, elle est donc un relâchement de l'inextensif en extensif, et par là, de la liberté à la nécessité (Henri Bergson, 1959, p.217,237). Bref, elle est en négatif, tout ce que la vie est en positif.

Il est impossible d'apprécier la pensée bergsonienne sans la préciser en l'achevant, parce qu'elle refuse de s'exprimer en concepts, ce qui est pourtant notre mode naturel de penser. Or la théorie de l'élan vital est susceptible de deux achèvements contradictoires, entre lesquels elle se tient en équilibre instable, un peu dans l'abstrait ou l'indécis, comme un genre ses deux espèces : l'élan vital est alors compris comme l'unique substance, rigoureusement absolue, donc infinie et nécessaire, s'expliquant par soi comme Dieu même : on ne peut donc éviter le panthéisme évolutionniste ; et la théorie n'est plus qu'un tissu inintelligible de contradictions qui ne se soutient que par le mirage des métaphores : car on pose en principe que ce qui est, c'est ce qui n'est pas, mais devient. Le titre même d'évolution créatrice est une absurdité, affirmant que le moins de soi produit le plus. Bergson a protesté contre cette interprétation², affirmant que la théorie de l'évolution créatrice était plutôt favorable à la distinction du monde et de Dieu, bien que ce problème n'y soit pas encore résolu. Il faut reconnaître que l'explication moniste, quoique presque

² De tout ce disait Bergson, se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre... et par conséquent la réfutation du monisme et du panthéisme en général. Mais pour préciser encore ces conclusions et en dire davantage, il faudrait aborder des problèmes d'un tout autre genre, les problèmes moraux. Cf. Albert Farges, 1913, pp.462-465.

inévitables, ajoute à la pensée bergsonienne, et qu'il est possible de compléter celle-ci d'une façon plus favorable au vrai.

L'élan vital pourrait se comprendre comme jaillissant d'une source, réellement distincte, qui serait l'activité infinie et libre du créateur. Alors, l'évolution des espèces exprime le plan du créateur, que le philosophe retrouve en regardant les faits par-dessus : les degrés inférieurs apparaissent rétrospectivement comme liés aux supérieurs, comme préparation, mais sans les contenir : il y a nouveauté et création, mais expliquée par le créateur immanent à son œuvre, tandis que la matière représente le côté négatif, jouant le rôle de limite, source de multiplicité et de nécessité, analogue à celui de la puissance pure en thomisme. Cette idée très juste et si certains détails des reconstructions bergsoniennes restent discutables, par exemple, la présence de la vie sur d'autres planètes, ils sont présentés comme hypothèses et non comme certitudes.

Mais cette explication, elle aussi, complète la pensée bergsonienne dans la mesure où elle affirme Dieu comme une substance immuable, et le monde comme formé d'individus substantiels obéissant à leur loi immanente d'évolution, en agissant les uns sur les autres. Celle-ci ne reconnaît pour réelle que la pure ligne de l'évolution vitale, dont le jaillissement simple n'est pourtant ni l'unique substance panthéiste, ni les multiples substances créées, émanant de Dieu selon les vieilles lois de la causalité. Mais pour se tenir constamment sur cette pointe délicate, il faut le merveilleux talents d'équilibriste de Bergson. Ajoutons que cette position n'est pas seulement incomplète, mais erronée en tant qu'elle affirme l'impossibilité de connaître avec certitude métaphysique, autre chose que cette réalité mobile.

1.3. *Le statut de l'homme dans le monde du vivant*

Tous les vivants ont en partage la conscience, puisque selon Bergson « *tout vivant est consciente en droit* » (Henri Bergson, 1946, p.1332). Mais la différence entre les consciences est liée à l'aptitude de celle-ci à se rendre présentes à elles-mêmes. Tandis qu'elle s'endort dans la vie végétative et se trouve soumise à la routine dans la vie animale, la conscience, chez l'homme, sait s'éveiller et échapper ainsi à toute forme de déterminisme. C'est ce qui s'entend nettement dans ce passage suivant de l'évolution créatrice :

« Radicale est la différence entre la conscience de l'animale, même le plus intelligent, et la conscience humaine. Car la conscience correspond exactement à la puissance de choix dont l'être vivant dispose ; elle est coextensive à la frange d'action possible qui entoure l'action réelle : conscience est synonyme d'invention et liberté. Or chez l'animal, l'invention n'est jamais qu'une variation sur le thème de la routine. Enfermé dans les habitudes de l'espèce ; il arrive sans doute à élargir par son initiative individuelle ; mais il n'échappe à l'automatisme que pour un instant, juste le temps de créer un automatisme nouveau (...) Avec l'homme, la conscience brise la chaîne. Chez l'homme, et chez l'homme seulement, elle se libère » (Henri Bergson, 1959, p.718-719)

Eveil et endormissement, création nouvelle et habitudes, choix libre et automatisme, voilà qui constitue, selon cet extrait, les termes principaux de la distinction des trois formes de vie divergentes de l'élan vital. La vie humaine selon Bergson, la vie qui prend conscience d'elle-même, c'est-à-dire qui s'éveille, qui crée librement, alors que la vie végétative ou animale est des vies se répètent. Ni végétal ni animal ne sont totalement privés de conscience, mais chez eux la conscience s'ignore. Ce qui est proprement humain chez Bergson et qu'on pourrait vainement chercher dans les autres formes de vie, c'est la conscience de soi qui suppose la personnalité, volonté et le choix. Cette triple signification de la conscience humaine permet d'être parmi les autres vivants, celui qui, seul, peut faire l'expérience de son vécu. Mais qu'est-ce que faire l'expérience de son vécu ? du point de vue bergsonien, l'expérience de la vie relève de l'attention à la durée intérieure. L'expérience vécue, c'est la durée intérieure. Or cette durée intérieure consiste avant tout dans le rassemblement du moi avec lui-même. C'est en tant qu'elle peut se rendre présente à elle-même que la vie humaine revêt son caractère propre dans le monde du vivant. Si la distraction, entendue comme dispersion et séparation des états de consciences, caractérise la vie animale, l'animale étant selon Bergson, « *le grand distrait de la nature* » (Henri Bergson, 1957, p.180). L'attention humaine, en tant qu'elle permet la présence de soi à soi ou le resserrement de soi, rend possible l'expérience du vécu.

L'intensification de la conscience porte cependant en elle, pour ainsi dire, une limite qui constitue son paradoxe. La conscience a certes besoin d'un effort de concentration pour être attentive à la vie, mais celle-ci se relâche. Ce paradoxe marque l'originalité de *matière et mémoire*. Le souvenir total est lié non à une concentration ou à une suractivité de l'âme mais à un relâchement de la tension. En fait, selon Bergson si, pour les besoins de la vie, la conscience humaine se place dans un processus de rassemblement d'elle-même, la mémoire de la vie, c'est-à-dire la mémoire totale, survient dans une sorte d'inactivité semblable à l'état de rêve. Le relâchement de la conscience, ou mieux sa dilatation par une force supérieure, une supraconscience, permet une vision panoramique selon laquelle aucun souvenir n'est définitivement plongé dans l'oubli. (Henri Bergson, 1946, p.295). C'est ce paradoxe qui fonde et explique la distinction des deux mémoires : de Bergson : la mémoire pure et la mémoire habitudes. La première est tissée de « *tous les événements de notre vie quotidienne à mesure qu'ils se déroulent* » (Henri Bergson, 1946, p.227), et la seconde est faite de mécanismes corporels par répétitions. Cette mémoire est celle de l'action utile. C'est elle qui permet à l'homme de s'adapter aux conditions de vie qui sont les siennes. La mémoire habitude, mémoire de l'action utile, est la mémoire de l'intelligence fabricante, c'est la mémoire de la conscience pratique.

2. L'intuition psychologique : le moi

Puisque nous portons en nous une émanation de l'élan vital, l'intuition doit nous éclairer sur notre vie personnelle. Pour comprendre les solutions de Bergson, il faut préciser le problème auquel elles répondent.

2.1. *Objet de la psychologie*

Au moment où Bergson écrivait ses premiers ouvrages, les philosophes appliquaient au monde de la conscience les mêmes procédés que la science emploie pour étudier le monde externe. La substance de l'âme étant réputée inaccessible comme tout absolu (conformément au kantisme et au positivisme), l'objet de la psychologie étant le phénomène ou fait de conscience (phénoménisme). Il s'agissait d'en découvrir les éléments primitifs et les lois d'évolution (associationnisme). De plus, par souci d'unité, beaucoup ramenaient la conscience à un simple aspect du fait physiologique, de sorte qu'à chaque fait interne répondait une modification cérébrale dont la conscience était l'épiphénomène (parallélisme psychologique). Cette prétention de la science à expliquer notre vie intime était-elle légitime ? était-il interdit de retrouver notre moi absolu, spirituel, étudié par une psychologie métaphysique ? tel était le problème. Bergson le résolut en dénonçant les méfaits de la méthode intellectualiste et en demandant à l'intuition, non seulement de fournir l'objet propre de la psychologie, mais aussi d'expliquer l'union de l'âme et du corps, et enfin la nature du corps lui-même.

Selon Bergson la réalité de notre moi, de notre vie intérieure, objet de la psychologie, n'est pas une série de phénomène, mais la durée ou le temps réel, participation de l'élan vital qui constitue l'unique réalité. Nous avons ici un cas particulier de la méthode intuitive, et même celui que chacun peut le plus facilement expérimenter. Il suffit de conduire notre introspection au-delà des divisions et des schémas conceptuels jusqu'aux données immédiates de la conscience ; nous y rencontrerons le courant de la durée, avec ses trois propriétés opposées à la matière : la continuité. Comme élan vital, notre durée est essentiellement simple ; en elle les phénomènes considérés comme distincts et successifs par l'intelligence, s'emboîtent et se fondent, serrés comme en leur racine où ils s'identifient en durant : la conscience est un courant continu. C'est pourquoi l'associationnisme et le phénoménisme ne sont que des théories artificielles.

L'hétérogénéité. Cette simplicité n'est pas celle d'un point immobile ou d'un courant uniforme : c'est un progrès créateur. En nous comme dans l'univers, les nouvelles manifestations vitales possèdent une perfection supérieure qui n'est nullement contenue dans la précédente : ainsi, à la sensation succèdent la perception et les images, et celles-ci de plus en plus parfaites engendrent les idées et les sciences. Cette propriété de s'enrichir de qualités toujours nouvelles en s'écoulant, s'appelle l'hétérogénéité qui oppose notre vie à la matière homogène, dont toutes les parties ont même nature, et où le mouvement n'est qu'une répétition sans progrès.

L'hétérogénéité réfute la théorie évolutionniste de Spencer, cherchant à expliquer la richesse croissante de notre vie en la ramenant aux degrés inférieurs des faits physiologiques. Elle distingue aussi la durée ou le temps réel de notre moi, du temps étudié par les sciences physico-mathématiques. Ce dernier, selon Bergson n'est qu'un réceptacle vide et stable, extérieur au mouvement, de sorte que, en réduisant par exemple de moitié l'unité du temps, les lois et prévisions astronomiques resteraient vraies, tandis qu'on ne pourrait diminuer en nous le temps réel sans que la conscience affirme une diminution d'enrichissement. Liberté. Enfin notre durée, comme élan vital, est absolu : elle constitue notre personnalité, l'activité où elle s'exprime est aussi pleinement indépendante et imprévisible, et donc, essentiellement libre. « *Si l'on convient dit Bergson, d'appeler libre tout acte qui émane du moi seulement, l'acte qui porte la marque de notre personne est véritablement libre, car notre moi seul en revendiquera la paternité* » (Henri Bergson, 1930, p.132).

Par le fait, toutes les objections déterministes sont résolues ; car elles supposent dans la conscience des parties distinctes et successives, pensées, sentiments, actes, etc., se conditionnant comme la cause son effet. Mais pour la même raison, Bergson récuse aussi les défenseurs intellectualistes de la liberté, et il s'en tient à l'affirmation intuitive de la conscience qui saisit la liberté comme un aspect de notre moi, ou durée réelle. Cette durée s'identifie au devenir pur, seule réalité, on peut considérer la liberté comme une propriété de tout être vivant ; mais il y a des degrés dans les manifestations de l'élan vital, et sens propre la liberté n'apparaît qu'au sommet : l'instinct lui-même reste prisonnier des mécanismes qu'il a monté : l'homme seul réussit à briser sa chaîne : « *en tirant sur sa chaîne, l'animal ne réussit qu'à l'allonger. Avec l'homme, au contraire, la conscience libre brise sa chaîne... au bout du large tremplin sur lequel la vie avait pris son élan..., l'homme seul a sauté l'obstacle* » (Henri Bergson, 1959, p.286-287).

De même les trois propriétés qui caractérisent la durée et donnent à la psychologie un objet propre, opposé à la matière, appartiennent à l'élan vital, de sorte que Bergson proclame l'immatérialité de la vie en général, mais c'est dans l'homme seulement que la spiritualité réussit vraiment à se réaliser. Après avoir conquis la liberté, notre moi soutenu par la formidable poussée de l'élan vital est capable de vaincre bien des obstacles « *l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui englobe à côté de chacun de nous... capable de franchir bien des obstacles même peut-être la mort* » (Henri Bergson, 1959, p.294). Ici se pose le problème de l'immortalité de l'âme ; Bergson refuse de le résoudre en partant de la définition de l'âme, substance spirituelle : il s'en rapporte à l'expérience intuitive, soit psychologique, soit mystique. La première, en constatant l'indépendance de l'activité vitale vis-à-vis du corps, conclut à la grande probabilité d'une survie, au moins temporelle. La seconde, en montant quelques âmes privilégiées, unies à l'éternelle activité de Dieu « *par participation de l'essence divine, est une précieuse indication. Mais il faut attendre de nouvelles*

intuitions pour préciser la solution : le problème doit rester ouvert » (Henri Bergson, 1932, p.283-284).

2.2. Union de l'âme et du corps

L'intuition n'établit pas seulement la distinction radicale du corps et de l'âme, elle saisit leur union ; et puisque notre moi est durée, c'est par la mémoire que se manifeste le mieux, à la fois l'indépendance et la solidarité de l'activité spirituelle vis-à-vis du cerveau. Bergson distingue d'abord deux mémoire très différentes : la mémoire habitude ou mémoire -motrice est l'aptitude à reproduire un texte ou une action apprise par cœur : elle a tous les caractères de l'habitude corporelle ; elle s'acquiert peu à peu, par l'exercice ; elle tend à l'inconscient ; elle consiste en une série de mouvements enchaînés en un ordre fixé ; elle a son siège dans le corps, surtout le cerveau dont les centres moteurs dirigent le déroulement des actes : elle se rappelle, c'est-à-dire reproduit exactement dans le présent la même action.

La mémoire-pure ou mémoire souvenir ; au contraire, se met d'emblée dans le passé ; elle conserve l'événement dans sa totalité, sans le diviser ; elle consiste à se souvenir, c'est-à-dire à reconnaître un fait passé comme nous appartenant, parce que nous continuons à le vivre actuellement. Or des faits, soit pathologiques, soit de vie normale, démontrant que les souvenirs se conservent indépendamment du cerveau. Ainsi, certains blessés, malgré la perte d'une partie du cerveau, ont retrouvé tous leurs souvenirs (Jacques Chevalier, 1926, p.171-172) : en conséquence, la mémoire pure, selon Bergson, est d'ordre spirituel : elle n'est pas une faculté organique, localisée dans le corps, mais elle est dans l'âme.

Cependant, les faits démontrent aussi la solidarité de toute mémoire avec le cerveau. C'est que les souvenirs purs restent à l'état virtuel, comme inconscient, dans la durée qui les contient tous en sa simplicité. Aussi tendent-ils à s'extérioriser dans la répétition de l'événement pour apparaître à la conscience claire. Alors ils rencontrent la mémoire-habitude dont ils se servent pour s'exprimer. Tel est le point de contact entre l'âme et le corps : l'existence des souvenirs purs réfute le parallélisme psychophysique : le fait de conscience n'est pas l'envers du fait cérébral, mais l'âme est solidaire du corps comme l'ouvrier de son instrument. Bergson compare cette dépendance à celle du vêtement solidaire du clou où il pend, ou de divers tableaux, conditionnés par un même cadre. Ainsi, les souvenirs les plus divers peuvent s'exprimer par le même mécanisme cérébral qui les conditionne en respectant leur spiritualité. L'explication de cette solidarité est dans le rôle de notre âme, comme partie de l'élan vital : pour que la vie en nous puisse conquérir sa plénitude, elle doit agir sur la matière pour en vaincre la résistance ; et notre corps lui est précisément le moyen nécessaire : il est la pointe où l'âme insère son action sur le monde. Notre âme n'est donc pas pour Bergson une substance spirituelle, mais une durée, une vie, l'épanouissement le plus parfait ici-bas du devenir pur.

Mais puisque ce devenir est l'unique réalité, il doit expliquer le corps lui-même. C'est ce que montre Bergson en expliquant les activités de notre âme : des plus matérielles aux plus spirituelles, la perception consciente, le souvenir-image et le souvenir pur. En bas, la sensation ou perception pure serait l'intuition sensible absolue, constituée par le contact immédiat et l'identité totale entre le connaissant et la matière connue. Elle existe, puisque la matière est du psychique inversé, mais à l'état pur elle reste inconsciente, et ne se révèle qu'à la deuxième étape : c'est la perception consciente qui est un choix fait spontanément par le système nerveux dans l'intuition trop vaste de la matière en général, en vue de permettre et de diriger notre. Car les procédés de divisions et de schémas qui sont ceux des sens constituent déjà le début du travail intellectuel dont le but, selon Bergson, est de nous faire conquérir l'univers

D'autre part, le souvenir pur serait la possession parfaitement intuitive de notre durée qui nous ferait revivre à chaque instant tout notre passé. Mais à son tour, une telle mémoire rendrait impossible notre adaptation à la vie présente : d'où l'utilité de l'oubli, la nécessité de laisser le souvenir pur dans l'inconscient pour descendre vers le souvenir-image qui est l'expression d'un événement particulier du passé, apte à se répéter ou à nous aider dans l'action. Il est clair que la perception consciente et le souvenir-image se rejoignent et déclenchent de concert le mécanisme de la mémoire-habitude et de l'exécution extérieure de la vie active. Il faut donc concevoir entre les deux extrémités, matière et esprit, une série ininterrompue d'intermédiaires entre lesquels la vie de l'âme est incessante va-et-vient, de sorte que notre durée, la réalité de notre moi est précisément ce mouvement, cet équilibre entre le corps et l'âme. De même que l'unique élan vital explique à la fois la vie par son effort créateur, et la matière par sa régression ; l'unique durée à la fois notre âme par son ascension vers la liberté et le souvenir, et notre corps par sa redescende vers la perception spatiale de l'extérieur (Maritain, 1930, p.255-281).

2.3. La vie du moi entre déterminisme et liberté

L'attention à la vie intérieure n'a pas sa propre fin. Elle ne poursuit aucun but narcissique. Elle est ordonnée à l'action. Il s'agit de percevoir en soi la source qui met le moi en mouvement. Ainsi conscience, mouvement et action, comme un fil, conduit toute l'œuvre de Bergson. Or qui dit mouvement et action dit inter-détermination, voire liberté. Dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, le dialogue qui oppose Bergson aux déterministes à propos du temps pose non seulement le problème de la conscience, mais surtout celui de la liberté méconnue par ceux-ci. Alors que le temps abstrait tend à nous déterminer, la durée concrète et vécue nous invite à la liberté. Cette liberté, il ne suffit pas d'en être conscient par une observation de la vie intérieure, il faut la vivre. Autrement dit, ma liberté m'est donnée dans une expérience intérieure, mais elle doit s'inscrire dans le mouvement d'une conscience appelée sans cesse à se créer, à renouveler son être à travers un effort de progrès sans terme. Parce

qu'elle n'est pas donnée une fois pour toutes, la liberté réelle est une reconquête de la conscience.

Pour Bergson automatisme et liberté sont comme les deux pôles qui se partagent la vie du moi. Alors que le moi superficiel, pris dans une vie conventionnelle, sans unité interne, est soumis à toutes sortes de déterminismes, le moi réel est le moi qui expérimente la liberté. C'est la thèse que Bergson objecte aux déterministes et aux associationnistes. Faces aux premiers, il revendique l'autonomie de la personne et face aux seconds, l'unité de la vie de la conscience. Bergson réunit ainsi dans une même critique, à propos de la liberté, associationnisme et déterminisme parce que chez lui l'unité de la vie intérieure est un préalable de la liberté. En clair, seul l'individu capable de rejoindre le principe interne de sa vie et ainsi de s'unifier peut faire l'expérience de sa liberté. Cette conception de la liberté est celle de *L'Essai sur les données immédiates de la conscience*. Tout se passe comme si Bergson subordonnait la liberté à la vie intérieure. Selon Léon Husson, dans l'ouvrage, *L'intellectualisme de Bergson* reste un classique sur la méthode intuitive de Bergson, en se considérant, en effet, que *L'Essai sur les données immédiates de la conscience*, la conception bergsonienne de la liberté se réduit effectivement à quatre points que certains commentateurs ont soulignés. Pour ceux-ci, rapporte Husson, la liberté humaine, selon Bergson « se mesure unique au degrés de profondeur et d'intégration des motifs ou des mobiles nous font agir à notre caractère ; bref qu'elle est l'expression de notre spontanéité » (1956, p.159).

Pour Bergson, la philosophie associationniste, en affirmant que la conscience est constituée d'atomes, introduit artificiellement une discontinuité en elle. La conscience apparaît ainsi comme un reflet des choses matérielles qui nous entourent. A cette psychologie matérialiste, dont la conséquence immédiate est la négation de la liberté, Bergson oppose la continuité ininterrompue de la conscience. De là, la double distinction de la conscience : le moi superficiel, le moi de la société, et le moi profond, le moi réel de l'individu. Par sa fluidité ; ce moi est dynamisme de changement débarrassé des mirages qui font peser sur lui la menace de la vie mécanique du matérialisme. Ce moi, celui de la durée, n'admet nulle part de coupure tranchée. Contrairement au moi social soumis aux contraintes sociales, le moi profond exprime la liberté de la conscience. Du moi profond qu'émane, selon Bergson, tout acte véritablement libre. La personne est essentiellement la liberté. *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* s'oppose autant aux déterministes qu'aux partisans du libre arbitre. Pour les premiers, en effet, l'homme n'est jamais libre. Comme les choses de la nature il subit les lois physiques, en sortes que ces actes sont nécessairement déterminés puisque les différents états de sa conscience de déterminent les uns les autres. Ainsi, l'état présent est prédéterminé par le précédent et prépare le futur. Il n'y a pas de liberté car la volonté n'intervient pas dans l'acte que pose le sujet. Ces thèses déterministes, en identifiant ainsi le physique au psychique, semblent ignorer la différence fondamentale existe entre le monde extérieur et le vie intérieure du moi. Bergson récuse l'idée que les états de la conscience se déterminent les uns les autres. Pour lui, on échouera toujours à déduire un état de conscience de celui qui le précède,

car nos états de conscience sont de l'ordre de la qualité. Si on peut déduire une quantité d'une qualité, la qualité elle, n'est jamais déductible d'une qualité donnée. En somme, la prévision, en ce qui concerne la vie psychologique, est impossible. On ne peut qu'émettre des suppositions. L'acte libre est un acte volontaire. La volonté est la maîtresse. C'est elle qui permet au moi de choisir entre plusieurs possibilités. Cette disposition de l'humain à choisir est la position que défendent les partisans du libre arbitre contre les déterministes.

Contre ceux-ci, les théoriciens du libre arbitre affirment la liberté en fondant sur la liberté de choix. Ici, la liberté se définit par la capacité que l'on a à choisir entre différentes possibilités sans pencher, a priori, d'un côté ou de l'autre. Par rapport aux déterministes, Bergson voit une avancée dans l'affirmation de la liberté du côté des partisans du libre arbitre. Cependant, il leur reproche de dire que la volonté choisit de manière indifférente d'accomplir un acte ou son contraire. En effet, si les termes de choix sont d'égale valeur, qu'est ce que le sujet a à choisir par exemple une chose au lieu d'une autre ? dans ces conditions, le libre arbitre ne débouche-t-il pas sur la liberté d'indifférence. Dire que la liberté suppose la conscience choisit de manière indifférente, c'est méconnaître la durée qui la caractérise et qui est essentiellement liberté. Aussi Bergson renvoie-t-il dos à dos les déterministes et les partisans du libre arbitre, nihiliste de la liberté. Celle-ci est caractéristique du moi. Elle consiste à pouvoir agir sans être retenu par une loi, par une obligation.

L'acte libre est l'acte qui émane de notre personnalité, qui l'exprime. De même que la personnalité n'est pas donnée une fois pour toutes, de même la liberté se veut une conquête. Elle ne se donne pas, elle s'achète. Et même chère, selon les expressions d'Ivan Gobry (1996, P. 151). Bergson ne dit-il pas que nous somme rarement libres, puisque notre vie, dans la majeure partie du temps, s'accommode de la société ? l'acte est libre est l'acte dont le moi est seul l'auteur. Cet acte exprime le moi tout entier. On ne peut pas dire d'un acte qu'il est libre si la liberté du sujet n'y est pas totalement engagée. Contrairement aux autres espèces, l'espèce humaine est la seule à travers l'élan vital continue son œuvre de création. Ainsi, l'homme devient libre vraiment un individu personnel le jour où il décide de ses actions au lieu de les subir. La liberté étant aux valeurs, la conscience libre est aussi conscience morale. Etre libre, c'est donc agir en fonction du bien. L'individu libre, c'est celui qui, malgré les contraintes et les normes sociales, gardes la capacité de penser par lui-même et agir selon sa seule conscience. Il sait observer une certaine indépendance par rapport aux autres, luttant ainsi contre une personnalité faite d'emprunts et dont le comportement est un reflet de stéréotypes sociaux. Pour Bergson, il faut être l'artiste de sa propre vie et d'une certaine manière acteur de la vie des autres. Le moi profond est le moi pour qui l'altruisme prend sa valeur véritable. C'est le moi qui est le mieux relié aux autres, qui les comprend.

La vraie liberté ne consiste pas simplement en la possibilité de faire ce que l'on veut, choisir par exemple son métier, sa résidence, etc. La liberté de choix n'est que la première marche de la liberté. Il est évident qu'un mauvais choix, qui pourtant résulte de la liberté, peut tuer la liberté. Il n'y a de liberté, selon Bergson, que celle qui participe à la construction de la personne en dilatant en elle sa source créatrice. Tout ce qui va dans le sens de la création de soi et qui contribue à un plus-être est facteur de libération. C'est dans le choix du vrai bien que réside la liberté véritable du sujet. En somme, la liberté chez Bergson est au service de la vie dans la construction de la personne « *agir c'est reprendre possession de soi, c'est replacer dans la pure durée* » (Bergson, 1930, p.151). La liberté, la vie, et la durée sont intimement liées dans le bergsonisme.

3. L'intuition mystique : Dieu

Après avoir considéré le devenir pur en ses manifestations dans l'univers et dans l'homme, la philosophie doit en préciser l'origine. Bergson le fait en examinant un nouveau problème auquel il adapte sa méthode intuitive : c'est le problème de la vie morale et religieuse, qui le conduit à Dieu.

3.1. *Le problème de la vie morale et religieuse.*

A côté de la vie dispersée dans les multiples espèces du monde, et de la vie psychologique concentrée dans notre moi personnel, il y a la vie de l'humanité caractérisée par les valeurs sociales. L'instinct a déjà réalisé la vie sociale chez certains animaux, comme l'abeille, la fourmi ; mais la société humaine a trois caractères propres : elle est morale, basée sur des lois obligatoires ; elle est religieuse, possédant un culte organisé ; elle est progressive, capable de varier ses institutions. Il s'agit d'expliquer par l'intuition du devenir pur ce nouveau problème. La méthode qui s'offre d'abord au philosophe serait de reprendre l'élan vital ou de la durée par ses propres moyens d'investigation, puisqu'il porte pour ainsi dire en soi la société en collaboration à son existence. Sans négliger cet effort, Bergson cependant fait appel surtout à une autre source d'intuition qu'il juge plus profonde et mieux informé que la sienne : celle des fondateurs de société et de religion, celle des héros, des saints, des mystiques ; et il a soin de justifier cet élargissement de sa méthode, et d'en montrer la valeur strictement philosophique.

D'abord, il réfute les psychologues qui, avec Pierre Janet, ne voient dans les phénomènes mystiques qu'une forme d'hystérie ou autre maladie mentale. Les mystiques, dit Bergson, manifestent leur santé intellectuelle par « *le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, un esprit de simplicité qui triomphe des complications, enfin, un bon sens supérieur* » (Henri Bergson, 1932, p.244).

Il montre ensuite que leur témoignage n'a pas une valeur strictement personnelle et peut servir de base à une science universelle, soit parce que leurs affirmations trouvent

en nous une résonnance, une sympathie qui nous permet de les considérer au moins comme probables, en tant qu'objet d'expérience possible, soit surtout parce que la méthode de recoupement avec les autres intuitions philosophiques aboutit, par la convergence des lignes faites, à des conclusions certaines. Ainsi l'intuition de l'élan vital suggère la possibilité d'un contact avec la vie et ce contact répond précisément à l'intuition mystique, tandis que celle-ci fournit des réponses qui complètent merveilleusement les points acquis par d'autres voies.

Mais le mysticisme doté de cette valeur philosophique n'appartient, selon Bergson, qu'aux mystiques chrétiens, parce que, dépassant l'étape de l'extase intellectuelle où s'arrête volontairement le néoplatonisme. Seuls les mystiques chrétiens vont jusqu'à identifier leur volonté à celle de Dieu. L'extase pour eux reste provisoire : à travers la nuit obscure, ils sentent une transformation de leur être qui les élève au d'*adjutores dei*, où ils jouissent d'une extraordinaire puissance d'action. Seuls ils possèdent le mysticisme complet que Bergson définit « *une prise de constat et par conséquent une coïncidence partielle avec l'effort créateur que manifeste la vie* » (Henri Bergson, 1932, p.235).

3.2. *La double morale*

Les faits de la vie morale humaine comportent des contrastes qui exigent, Bergson, deux morales distinctes, l'une close, l'autre ouverte. Sans doute, on ne les retrouve pas séparément, mais il convient de les isoler pour donner une solution claire et satisfaisante au problème moral. La morale close est l'ensemble des prescriptions et défenses imposés aux individus par la société dans le but de rendre possible et utile à tous la vie en commun ; elle porte un triple caractère : elle est obligatoire, instinctive et fermée.

Bergson a nettement reconnu les deux aspects de l'obligation : « *c'est la forme même, dit-il, que la nécessité prend dans le domaine de la vie quand elle exige pour réaliser certaines fins, l'intelligence, le choix, et par conséquent, la liberté* » (Henri Bergson, 1932, p.235). Dans la morale close, l'aspect dominant est la nécessité, dont la source est la force des habitudes que nous avons contractées en obéissant aux exigences de la société. Ces habitudes, fruits de l'éducation, font tellement partie de notre moi que nous les portons même dans la solitude et qu'elles dirigent nos progrès personnels comme nos rapports avec les autres. Leur nécessité n'est pas absolue, comme de l'animal : car seule l'obligation en général, sans laquelle la société serait impossible, est absolue. Chaque obligation en particulier est variable, permet les dispenses ou les infractions, et donc sauvegarde la liberté.

Cette explication rattache l'obligation à l'instinct et montre l'impossibilité de la déduire d'aucun système purement rationnel : la morale purement scientifique des positivistes ou la morale esthétique des païens sera toujours sans obligation ni sanction (Jean-Marie Guyau, 2008, p.155-157). Il ne s'agit pas cependant d'un instinct au sens

strict, parce que nous recevons la poussée sociale avec intelligence et réflexion. C'est, dit Bergson, un instinct virtuel, c'est-à-dire une disposition voulue par la nature, jouant le même rôle que l'instinct dans la société animale, assurant la vie en commun, mais s'adaptant aux conditions de l'intelligence. Celle-ci en effet s'exerce sur les prescriptions sociales, élaguant les inutiles, mettant entre elles un ordre logique, leur trouvant des motifs ; et ces représentations intellectuelles sont d'un grand secours pour mettre fin aux tendances égoïstes dissolvantes qui minent la société. Mais leur efficacité s'appuie sur la force de l'habitude sociale qui constitue l'obligation.

Enfin, les prescriptions de la morale sociale ne dépassent pas le cadre d'une cité et d'une patrie limitée, les autres lui étant étrangères. Elle devrait, semble-t-il, passer logiquement des devoirs envers les citoyens envers tous les hommes : mais en fait, elle ne le peut : la preuve en est que les philosophes, par exemple les stoïciens, qui l'ont essayé, n'ont exprimé qu'un idéal inefficace, tandis qu'il suffit d'une proclamation de guerre pour que tous acceptent sans résistance la règle païenne niant en pratique tout droit aux ennemis. Par là encore elle ressemble à l'instinct et maintient l'humanité dans une certaine stabilité. Comme le dit Bergson « *l'obligation que nous présentons comme lien entre les hommes, lie d'abord chacun de nous à lui-même. C'est donc à tort qu'on reprocherait à une morale purement sociale de négliger les devoirs individuels* » (Henri Bergson, 1932, p.8).

La morale ouverte à l'opposée, est constituée par l'impulsion simple et très féconde de la charité qui prend sa source dans l'amour créateur de Dieu dont elle est une participation, et de là se répand sur toute l'humanité et toute créature. Elle a trois caractères opposés à ceux de la morale close : elle est spontanée, intuitive et progressive. La morale ouverte possède aussi une forme d'obligation, mais c'est l'aspect de liberté qui y domine. Au lieu de subir une poussée sociale, elle est essentiellement une spontanéité qui se porte en avant, et elle appartient d'abord à un individu privilégié : un héros, un saint. Celui-ci, loin d'être violenté en suivant cet attrait, se sent libéré : il abandonne joyeusement tous les biens terrestres pour être tout à Dieu, à l'œuvre duquel il se dévoue absolument. Le seul reste de nécessité est ici l'absence totale de résistance. De ces âmes privilégiées, cette morale se répand sur la foule dont elle ennoblit la conduite ; mais au lieu de commander et de punir, elle attire et convertit par la force de l'exemple et de l'héroïsme.

La morale intuitive tire son extraordinaire efficacité d'une émotion créatrice, sorte d'intuition affective ou mystique par laquelle on coïncide avec l'effort créateur. Elle est ainsi une morale affective, mais non sentimentale, car l'émotion qui la fonde n'est pas d'ordre inférieur, sensible, infra-rationnel, mais plutôt supra-rationnel. Elle ne suit pas la représentation d'idées ou image : initiale de l'artiste que son chef d'œuvre traduira sans l'épuiser. Ainsi, l'intelligence traduira aussi cette morale ouverte en un mode de lois et de conseils ; mais son efficacité sera non pas intellectuelle, mais intuitive ; et puisque le mysticisme complet est chrétien, cette morale est avant tout celle de l'évangile.

Par cette intuition progressive, la vie humaine en ces âmes privilégiées accomplit un véritable saut en avant ; elle brise le cercle où l'enfermait la société et reprend son élan. Mais au lieu de monter par degrés de la société à l'humanité et à Dieu, elle atteint d'un bond le contact immédiat avec Dieu par la charité, fusion de la volonté humaine avec la volonté de Dieu, qui est l'essence même du mysticisme ; et des hauteurs, elle embrasse sans effort l'humanité et toute créature. C'est pourquoi la morale ouverte défend le caractère sacré de la personne humaine, ses droits inaliénables qu'on ne peut sacrifier à la société ; elle fait pratiquer l'amour et dévouement envers tous, même envers les ennemis.

Entre ces deux morales considérées à l'état pur ; il y a une différence non seulement de degré, mais de nature. Cependant, comme elles s'adressaient l'une et l'autre à la même humanité, le travail pratique de codification accompli par l'intelligence les a rapprochées et comme fondues, et les systèmes existants de morale sont un composé des deux en proportions variées. Ainsi, selon Bergson, on reconnaît l'inspiration de la morale ouverte dans la déclaration des droits de l'homme ; et les réglementations de la discipline ecclésiastique s'inspirent de la morale close. D'ailleurs, cette influence mutuelle s'exerce pour le bien de l'une et de l'autre, car l'obligation sociale, plus rigoureusement, en se communiquant aux lois de charité universelle, soutient leur exécution pour les faibles ; tandis que cette charité, en répandant son parfum sur la société, adoucit la dureté de son égoïsme. La dernière explication de cette unification est dans l'unité du devenir pur qui caractérise, selon le principe fondamental, toute la réalité de la vie sociale, comme de la vie individuelle ou universelle. Ces deux morales si radicalement opposées, apparaissent, vues ainsi par le dedans, comme deux solutions complémentaires trouvées par l'élan vital, cherchant dans l'homme à déployer ses virtualités à travers les résistances négatives de la matière. Si la foule des hommes plongent par les racines de leur être en ce torrent de vie où les mystiques se retrempe tout entier, rien d'étonnant que ces âmes privilégiées puissent faire école, et, par leur exemple, finissent par entraîner toute humanité. Mais pour obtenir ce résultat, elles s'appuient plus encore sur la religion.

3.3. La double religion

Cette théorie d'une double morale fait comprendre ce que Bergson appelle religion. Si l'élan vital, arrivé, dans l'homme intelligent et libre, au sommet de son épanouissement terrestre, a eu besoin de l'obligation morale pour rendre possible la vie humaine essentiellement sociale, cette obligation ne suffisait pas : certains inhérents à l'intelligence exigeaient un ensemble d'autres moyens de vie, qui constituent une première forme de religion, la religion statique, parallèles à la morale close. Mais d'autre part, l'âme du grand mystique, par son contact immédiat avec la source jaillissante de la vie trouve d'un seul coup la solution de toutes les difficultés.

Aussi devient-elle pour l'humanité l'origine d'une religion nouvelle et supérieure : la religion dynamique, parallèle à la morale ouverte.

Entre ces deux religions, il y a la même distinction radicale de nature et la même influence mutuelle qu'entre les deux morales ; c'est ce qui justifie l'emploi du même mot pour les désigner. Disons même, en considérant ce qui leur est commun, qu'on pourrait définir, selon Bergson, la religion en général est un système de convictions et de pratiques destiné à maintenir dans sa plénitude l'attachement de l'humanité à la vie. Mais ce système est tout différent, suivant qu'il est statique ou dynamique. Pour préciser ce qui revient à l'un et à l'autre dans les religions existantes, il convient d'exposer avec Bergson, ce que serait l'une et l'autre religion à l'état pur.

Bergson montre dans les dangers à éviter le rôle des croyances et du culte religieux, et il s'efforce d'en expliquer psychologiquement l'origine. Dans le cadre de la société, un double danger menaçait la vie humaine par l'exercice de l'intelligence : l'égoïsme et la peur. L'égoïsme d'abord : dans bien des cas, la réflexion nous fait constater que les exigences sociales sont opposées à notre intérêt personnel. N'ayant pas l'instinct aveugle de l'animal qui se sacrifie inconsciemment au bien général, et parfois l'obligation ne suffisant plus la religion intervient par ses défenses et ses ordres : en parlant au nom de Dieu dont l'autorité souveraine est incontestée, elle décuple la force de l'obligation et par ses sanctions, menaces et promesses elle achève de vaincre l'égoïsme. Un danger plus grave encore, surtout au début de l'humanité, naissait de l'aptitude à prévoir, propre à l'intelligence. « *La religion a alors en charge la communion des hommes entre eux, communion sans laquelle la société courrait le risque de destruction. Cette unité le but que poursuit la fonction fabulatrice de l'intelligence telle Bergson se le représente* » (Christiane Baka Okpobé, 2016, p. 139).

Quand la science n'existait pas pour enseigner le moyen d'utiliser la nature, l'homme qui n'agit pas à coup sûr comme l'instinct, devait souvent douter de la réussite ; entre l'acte et ses résultats, entre les semences et la récolte ou entre la classe et le gibier capturé, il apercevait une marge, une incertitude décourageante. Le cas le plus important de ces craintes est celui de la mort inévitable qui semble détruire ou rendre inutile nos entreprises. Mais ici encore la religion intervient : pour rendre le goût d'agir, elle donne la croyance à l'immortalité, à l'influence des morts ici-bas, aux forces surnaturelles qui nous aident dans les circonstances difficiles ou aléatoires ; et elle enseigne le culte des ancêtres et des dieux.

Ces croyances et pratiques ont, selon Bergson, une origine naturelle, utile valable dans leur ordre. Il les attribue à la fabulation, c'est-à-dire à l'imagination créatrice de fables nécessaires à la vie sociale. « *La religion renforce et discipline. Pour cela des exercices continuellement répétés sont nécessaire, comme ceux dont l'automatisme finit dans le corps du soldat l'assurance morale dont il aura besoin au jour du danger* » (Henri Bergson, 1932, p.214). Cette fonction n'est pas le propre d'une mentalité primitive opposée à notre psychologie, mais on la retrouve encore chez nous, dans ses manifestations essentielles. Par exemple, dans le joueur à la roulette qui spontanément objective la

chance en une semi-personnalité bienveillante, comme pour suppléer au manque d'efficacité de son action physique. Les primitifs agissent de même ; seulement, les moyens physiques qu'ils connaissent et emploient sont plus restreints et le champ de la fabulation beaucoup plus large. Vient ensuite le travail d'organisation de l'intelligence. Dans ce secours indécis auquel nous fait croire la nature, elle développera, soit le côté impersonnel : et ce sera la magie, la sorcellerie fondée sur la croyance à une force impersonnelle diffuse partout, qui serait au service de l'homme ; soit le côté personnel et ce seront, après les multiples esprits anonymes, les dieux définis où la raison mettra un ordre, s'élevant jusqu'à l'idée d'un Dieu suprême, et même unique. Mais le progrès dans ce domaine reste statique, dépasser les bornes d'une religion sociale, d'un culte et d'un dieu national.

Au lieu de faire contre- poids à l'intelligence par des remèdes du même ordre, c'est-à-dire par des représentations dont l'objet n'a pas de réalité et est seulement pratique, l'âme des grandes mystiques trouve une solution bien plus profonde et plus féconde, par le contact avec l'élan vital lui-même. Notons l'extension et la valeur de cette religion. Désormais, le cadre national est brisé : apparaît une religion universelle qui s'adresse à tous les hommes, précisément parce qu'elle parle au nom d'un seul Dieu, créateur de tous les peuples. Telle est la religion chrétienne dont l'expansion universelle démontre l'incontestable valeur de l'impulsion initiale. Les autres grands mystiques prolongeant l'action du christ, ont aussi embrassé l'humanité dans leur zèle ; mais ne pouvant l'atteindre par eux-mêmes, ils ont fondé des œuvres, comme des ordres religieux, destinés à perpétuer leur élan en attirant le plus grand nombre possible dans leur sillage.

Mais il est clair, d'après ce qui a été dit de la méthode intuitive, que la valeur essentielle de cette religion tient uniquement dans l'émotion créatrice initiale, antérieurement à toute précision intellectuelle et à toute organisation sociale. Ces deux dernières choses d'ailleurs lui sont nécessaires pour exprimer, se répandre, attirer les foules, et elle se sert d'ordinaire des habitudes existantes, en insufflant un nouvel esprit aux religions nationales, purifiant leur exercice et l'adaptant à son but. Pour préciser, prenons l'exemple du christianisme. Bergson n'a pas déterminé en détail ce qu'il y voyait de caduc, mais il faut dire, selon sa doctrine, que tout ce qui regarde les dogmes révélés : sainte trinité, incarnation, et toute l'organisation sociale de l'église, la hiérarchie, les sacrements, ne peut avoir que deux origines : ou bien ce sont des restes de religion statique, œuvre de fabulation, ou bien ce sont des créations de l'intelligence, cherchant à exprimer le mieux possible la richesse de l'émotion de charité primitive : celle-ci contient à elle seule toute la valeur du christianisme, un peu comme en modernisme, la connaissance sentimentale de Dieu. Bergson cependant a précisé, mieux que les modernistes, le sens de son intuition de Dieu.

4. Le sens de l'intuition mystique et l'élan vital dans l'existence humaine

Comme pour la religion, la conservation et le surpassement sont les aspects contrariés de la morale bergsonienne. L'un est lié aux armatures du social avec toutes les pressions auxquelles l'individu est soumis et l'autre, expression du triomphe de l'élan vital, relève de l'intériorité du sujet morale, cette nouvelle distinction, ne répond pas seulement à un souci spéculatif. Elle a « une portée pratique » (Frédéric Worms, 2004, p.8). C'est pourquoi chez Bergson la morale n'est pas mécanique mais vitale, la morale de Bergson est une morale de l'intériorité. Nous montrerons le bien-fondé de cette assertion à travers l'éducation de la conscience, la présence de Dieu et grandeur de la vocation de l'homme dans l'univers crée et la plénitude de la présence de Dieu.

4.1. L'éducation de la conscience

Dans une large acception, la conscience désigne la pensée, l'esprit, par opposition à la matière s'ignore, tandis que l'esprit se connaît de manière immédiate. Mais de façon plus restreinte, la conscience se réfère au sentiment qu'à l'homme d'être présent au monde, d'agir et de réfléchir. Dire « je suis », c'est prendre conscience de mon existence. Cela implique une certaine séparation qui pourrait se comprendre ainsi : je suis moi et non l'autre. C'est ce qui explique la définition que Hegel donne de la conscience de soi « *retour en soi-même à partir de l'être-autre* » (Hegel, 1941, p.146). Ainsi dire qu'avec la conscience de soi, nous sommes dans la terre natale de la vérité, c'est considérer la connaissance de soi par soi comme le lieu de la vérité par excellence. La conscience du moi est la vérité la plus immédiate de toutes les connaissances. C'est la vie de la conscience que nous avons d'abord l'intention. Cette vie intérieure, qui ne nous est donnée que par la réflexion de soi sur soi, révèle que la conscience, comme une lumière, est une faculté d'observation des faits psychologiques. C'est par la capacité qu'elle a de revenir à elle, de se critiquer et de juger ses actes que la conscience peut être morale. La conscience est donc un principe de discernement. Bergson dit précisément qu'elle « *signifie choix* » (Henri Bergson, 1959, p.617). C'est ce qui explique qu'elle n'est pas déterminée. Cependant elle a besoin d'être éclairée. C'est ici que la morale prend tout son sens en tant que discipline normative, c'est-à-dire science de ce que l'homme doit être, de ce qu'il doit faire.

C'est pourquoi notre vie morale dépend précisément de notre capacité à faire des efforts appartenant à l'être conscient, l'effort est avant tout spirituel. Par lui l'acte morale se personnalise « *là où l'effort apparaît, la morale cesse d'être une prédication pour devenir l'action de quelqu'un, il est la qualité proprement éthique* » (René le Senne, 1942, p. 643). Aux règles générales et impersonnelles que la société édicte, et dont le respect peut quelque fois se muer en un ensemble de réflexes, il faut opposer un effort personnel qui exige une présence active de la conscience. Sans lien avec l'éthique, l'effort n'a pas de sens. Car si la morale a besoin de l'effort, tout effort n'est pas nécessairement moral. « *L'effort peut être maladroit et néfaste* » (René le Senne, 1942, p.

644). C'est en vue de parvenir à des objectifs bien déterminés que la contrainte revêt une importance dans tous les domaines de la vie.

Ainsi, envisagé, la contrainte morale est un bien pour la société, ou mieux encore, elle est le moyen dont dispose celle-ci pour parvenir à son objectif. La discipline en tant que contrainte a pour objectif majeur la survie de la société et par conséquent celle de l'homme. C'est de cette manière que naîtra chez lui le sens de la responsabilité, gage de personnalité morale. Pour Bergson en effet, l'éducation à la morale doit pouvoir faire naître chez l'individu le désir de se faire acteur de sa propre vie. Il s'agit « *d'induire un état d'âme* » (Henri Bergson, 1932, p. 1025) capable de mettre en mouvement.

Éduquer l'individu à la mysticité, c'est donc l'accoutumer à se tourner vers lui-même, vers la lumière intérieure de son âme : c'est dans les profondeurs de son être, là où naît le désir du vrai bien, qu'homme puise l'énergie morale.

4.2. *Présence de Dieu et grandeur de la vocation humaine dans l'univers créé.*

L'institution de la religion dans l'histoire de l'humanité, n'est rendue possible que par l'existence préalable, dans l'âme et le cœur des hommes, de la présence d'un sentiment religieux. Si la dimension sociale du problème religieux est essentielle, elle ne saurait à elle seule détenir la vérité sur Dieu. Quelle que soit la force des dogmes qui fondent une religion, quels que soient les principes moraux et les rites qui la constituent, elle ne saurait rendre présent à une âme incapable de le chercher en elle-même. Croire exige une dimension essentiellement personnelle et se traduit en action concrète. La présence effective de Dieu, qui détermine et fonde, selon Bergson, la pratique religieuse des peuples, n'a de sens que parce que l'homme peut en faire une expérience personnelle et concrète. Cette participation de l'homme à la vie divine, lui confère non seulement une place centrale dans le monde, mais surtout une responsabilité dans l'intensification de la vie dans le monde et dans la divinisation de l'humanité. L'homme peut expérimenter la présence de Dieu, mais il est aussi celui par qui Dieu se rend présent à sa création

« La personnalité humaine, écrit Bergson, apparaît chargée d'introduire du nouveau, et de la création dans ce monde matériel qui sans elle ne serait que mécanisme et simple nécessité. A l'origine donc un grand artiste créateur du monde, et ensuite, à l'extrémité, désirés par lui, d'autres petits artistes qui prolongent son œuvre et autour de la matière organique, de plus en plus docile et malléable, eux continuent l'œuvre de création divine » (Bergson, 1972, p.1231).

Tout homme qui entre dans les profondeurs de son être découvre deux libertés créatrices : la sienne propre, fait de lui la cause immédiate de toutes actions et celle de Dieu. Les deux libertés ne sont pas en opposition. L'une prend sa source dans l'autre

et en devient une collaboration. La liberté de l'homme et sa liberté ne sont certainement pas souveraines, mais Dieu en a besoin comme d'instruments pour se manifester au monde. Comment en effet, Dieu pourrait-il se rendre au monde présent dans la vie des hommes sans recourir aux hommes ? notre étude nous convainc d'un fait fondamental : l'anthropologie de Bergson se concentre dans la notion de liberté et dans sa caractéristique fondamentale qu'est la création.

L'homme révèle Dieu, mieux, Dieu se révèle à travers l'être humain, à travers son action et sa pensée. Par la réflexion théologique et philosophique, par les inventions scientifiques et techniques, la raison humaine témoigne de l'existence de Dieu. D'un domaine de réflexion à un autre, d'un système de pensée à un autre, différents attributs de Dieu nous sont donnés : le bien éternel, l'acte pur, la cause universelle, l'être par excellence etc. Toutes ces dénominations dévoilent des attributs de Dieu. Bref, l'agir et le penser de l'homme prouvent l'existence de Dieu, pourtant, pour emprunter à Louis Lavelle cette expression la présence totale (Louis Lavelle, 1934) que désire l'âme en quête de vérité leur échappe. C'est à la mystique qu'il revient de livrer au monde l'essence véritable de présence divine.

4.3. L'intuition mystique et plénitude de la présence de Dieu.

Dieu se donne à l'homme dans l'union mystique, union par laquelle son attribut fondamental est révélé : l'amour. Seul l'amour justifie les autres attributs divins. En dehors de lui, les savantes formules philosophiques et théologiques, au sujet de la nature de la nature de Dieu, manquent de réalité. Amour de Dieu et des hommes, conformation de la volonté personnelle à celle de Dieu, identification de l'esprit humain à l'esprit de Dieu, engagement aux côtés des autres, désir de ne posséder rien d'autre que Dieu, tels sont entre autres les traits caractéristiques qui font de la mystique une certaine plénitude de la présence divine au monde. Cette présence de Dieu dans la vie du mystique se traduit non seulement par l'activité contemplative mais surtout à travers les activités surabondantes auxquelles il s'adonne.

Le dynamisme de l'amour mystique est l'élément unificateur de toutes les religions. Alors que dans les religions particulières la présence de Dieu peut être réclamée de manière close « *chaque nation imaginait autrefois Dieu pour elle* » (Louis Lavelle, 1941, p.45) la mystique se présente sous les traits d'une universalisation de la présence de Dieu. Elle permet de distinguer ce qui est essentiel et vital. De cette façon, la mystique peut être envisagée comme un moyen évident de sortir d'une conception étriquée de la religion, celle qui est à la base des différents mouvements fondamentalistes et sectaires que l'histoire de l'humanité a enregistrés.

Conclusion

Il existe entre l'élan vital et l'intuition mystique une corrélation sans laquelle l'un et l'autre ne peuvent être saisis dans leur essence véritable. Quête d'unité, unité de la création et d'unité de l'esprit. La théorie de l'élan vital est quête de l'unité du monde créé, la conception de l'intuition mystique est à la recherche di fondement unificateur de la vie de l'esprit. Ces deux n'en font qu'une seule dans le bergsonisme. La recherche de l'unité de la nature, que traduit l'image de l'élan vital, devient elle-même une quête mystique puisqu'elle essentiellement désir de connaître le principe transcendant de la vie, Dieu. Connaître la vraie nature de Dieu, non pas celle que nous livrent les concepts, mais plutôt celle qui relève de l'expérience concrète. Tel est l'objectif qui a conduit Bergson de l'élan vital à l'intuition mystique. La question de Dieu se pose chez lui de triple manière, par la création, par la morale et par la religion. Si cette dernière est le lieu par excellence de la manifestation divine, les deux premières, à des degrés divers, nous donnent également de saisir la présence de Dieu dans le monde. C'est autour de cette notion de présence que nous voudrions articuler les portées philosophiques de notre travail : cosmologie, anthropologie, et la religion.

En clair, nous avons établi la mystique comme le lieu de l'unité de la place de Dieu dans le monde. La métaphysique de l'élan vital est une métaphysique de la présence du moi à lui-même (durée intérieure), présence du moi au monde physique, qui donne prise à la science, présence du moi aux autres, vécue dans la morale dynamique et enfin présence du moi à l'être absolu, qui détermine la mystique. Cette mystique nous ramène au réel. Voie d'accès à la réalité des choses et à leurs sens, la mystique ne témoigne pas seulement de l'évolution de la vie, elle n'est pas uniquement le signe que la vie est parvenue au sommet du progrès, elle est la condition qui rend possible ce progrès, elle fonde.

Références bibliographiques

- Albert Farges, 1913, *la philosophie de M. Bergson*, Paris, puf.
- André Lalande, 1972, *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Puf
- André Robinet, 1965, *Bergson*, Paris, Seghers
- Frédéric Worms, 2004, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, Puf,
- Hegel, 1941, *Phénoménologie de l'esprit*, tome1, traduction de Jean Hyppolite, Paris Aubier, Montaigne.
- Henri Bergson, 1930, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Félix Alcan.
- Henri Bergson, 1930, *L'Energie spirituelle*, Paris, Félix Alcan

- Henri Bergson, 1932, *les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Félix Alcan
- Henri Bergson, 1946, *La pensée et mouvant*, Paris, Puf.
- Henri Bergson, 1959, *Matière et Mémoire*, Paris, Puf.
- Henri Bergson, 1959, *Evolution créatrice*, Paris, Puf
- Henri Bergson, 1957, *De l'intelligence, écrits et paroles* textes rassemblés par Mossé Bastide, Paris, Puf,
- Henri Poincaré, 1893, « le continu mathématique », *revue de mathématique de morale*, 1ère année, Paris, librairie Hachette.
- Henri Bergson, 1972, *Mélanges*, textes publiés et annotés par André Robinet, Avant-propos par Henri Gouhier.
- Ivan Gobry, 1996, *la personne*, Paris, PUF,
- Jacques Chevalier, 1926, *Bergson*, Paris, Plon.
- Jean-Marie Guyau, 2008, *esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Allia.
- Jacques Maritain, 1932, *Les degrés du savoir*, Paris, Desclée De Brouwer et Cie
- Jacques Maritain, 1948, *la philosophie bergsonienne*, Paris, Téqui.
- Louis Lavelle, 1941, « pensée religieuse d'Henri Bergson », *revue philosophique*, Mars-Avril.
- Léon Husson, 1956, « les aspects méconnus de la liberté bergsonienne », *les études bergsoniennes*, volume IV, Paris, Editions Albin Michel, P.159.
- Kant, 1997, *critique de la raison pure*, trad. par Alain Renaut, Paris, Aubier
- Christiane Baka Okpé, 2016, *Elan vital et mystique dans la pensée D'Henri Bergson*, Presse Universitaire de Strasbourg
- René Le Senne, 1942, *traité de morale générale*, Paris, Puf.
- Saint Thomas D'Aquin, 1984, *Somme Théologique*, Tome 1, Trad., par Roguet Aimon-Marie, Paris Cerf.