

GERGELY ANGYALOSI

« ...nous échouons à traduire entièrement ce que notre âme ressent. » *Pensée, langage et liberté individuelle dans la philosophie du jeune Bergson*

La citation que j'ai choisie pour titre de mon intervention se trouve dans une œuvre dont l'influence exercée sur la pensée (et, n'oublions pas d'ajouter : sur la littérature) européenne de notre siècle est difficile à exagérer. Il s'agit de la thèse de doctorat d'Henri Bergson intitulée *Essai sur les données immédiates de la conscience*, publiée en 1889. L'auteur avait trente ans à cette époque-là ; il avait devant lui toute une série d'œuvres devenues célèbres ultérieurement. Peut-être ces dernières laissent-elles dans l'ombre cet ouvrage de jeunesse qui, pourtant, contient déjà presque tous les traits caractéristiques de cet événement spirituel extraordinaire, que nous nommons aujourd'hui bergsonisme. Mais on pourrait aller encore plus loin pour dire que l'importance historique de la philosophie de Bergson a commencé à s'obscurcir depuis les années trente et cette lignée descendante ne pouvait pas même être rompue par les travaux des philosophes et des historiens si éminents comme Hyppolite ou Jankélévitch, Deleuze ou Vieillard-Baron. Certes, les experts des courants déterminants de l'histoire de la philosophie occidentale de notre siècle n'ignorent pas la présence des idées bergsoniennes derrière et dans les œuvres qui sont, encore aujourd'hui, au premier plan de la pensée philosophique européenne. Mais tout cela semble rester une affaire de spécialistes et, la plupart du temps, nous continuons à penser à Bergson comme à un penseur d'une époque révolue. C'est dans ce sens-là qu'Emmanuel Lévinas a pu dire à la fin des années quatre-vingts :

Je pense que... [Bergson] est absolument et scandaleusement méconnu maintenant, dans une ingratitude universelle. Il attend de sortir du purgatoire. Mais je pense que toutes les nouveautés de la philosophie du temps moderne et postmoderne, et en particulier la vénérable nouveauté de Heidegger, ne seraient pas possibles sans Bergson.

Et le grand philosophe de « la métaphysique du visage d'autrui » ajoute :

Bien des moments "techniques" du discours bergsonien – sa lutte avec l'associationnisme ou avec la biologie mécaniste – me touche moins que la temporalité, sa supériorité sur l'"absolu" de l'éternel, et dont l'humanité de l'homme n'est pas le produit contingent, mais l'effectuation originelle ou l'articulation initiale.¹

Étant donné que je voudrais respecter le temps imparti, je n'irai pas dans les détails d'une analyse de cette « ingratitude universelle » mentionnée par Lévinas; pourtant, je dois remarquer qu'une des causes possibles de cet éloignement de la pensée bergsonienne peut être détectée dans ce phénomène langagier que Lévinas appelle les moments « techniques » de son discours. Ce n'est pas là un problème qui date de nos jours. Un ouvrage récemment paru présente la fin du dix-neuvième siècle en France comme une période de la magistrature intellectuelle de Taine qui aurait été « le dernier à occuper cette position », car « les intellectuels dominants ultérieurs, que ce soient Zola, Barrès, France, Gide, Valéry ou Malraux, se rattachent tous à la sphère littéraire et ne sont pas reconnus comme tels par les champs universitaires et scientifiques qui se réclament d'autres héros... ». Certes, l'auteur ne peut pas contourner le continent Bergson :

Bergson est peut-être le dernier détenteur de légitimité universitaire reconnue par une partie du champ littéraire. Mais son abstention de formes d'engagement politique proprement intellectuelles et la spécialisation philosophique de ses écrits ne lui ont pas donné un rayonnement aussi étendu que les noms précédemment cités.²

Quoi qu'il en soit, le but de mon intervention est de le faire sortir du purgatoire, très modestement et au moins pour la durée de notre colloque, en rappelant les thèses principales de l'*Essai*, thèses qui me paraissent vraiment révolutionnaires et provocantes du point de vue de la notion des sciences de l'esprit (ou des « humanités » comme on a l'habitude de dire à l'heure qu'il est, pour éviter le mot « science »). Aussi voudrais-je montrer que nous sommes loin de pouvoir mesurer et suivre toutes les ramifications de son influence sur la littérature et sur l'art contemporain en général. Je me borne donc à passer en revue très rapidement quelques traits caractéristiques et novateurs de cet ouvrage.

¹ François Poirié, *Emmanuel Lévinas*. Arles, Actes Sud, 1996, pp. 74-75.

² Christophe Charle, *Paris fin de siècle. Culture et politique*, Paris, Seuil, 1998, p. 99.

Dans l'*Avant-propos*, Bergson donne des points de repère au lecteur qui voudrait le suivre dans son itinéraire philosophique.

Nous nous exprimons nécessairement par des mots, et nous pensons le plus souvent dans l'espace. En d'autres termes, le langage exige que nous établissions entre nos idées les mêmes distinctions nettes et précises, la même discontinuité qu'entre les objets matériels...

Voici la première nouveauté de sa façon de poser les problèmes : il considère les questions de la philosophie, au moins en partie, comme réductible à des contraintes langagières. Cela nous mène, dit-il, à « une traduction illégitime de l'inétendu en étendu », ce qui devient, à son tour, la source des nouveaux problèmes philosophiques redoutables. « Nous avons choisi, parmi les problèmes, celui qui est commun à la métaphysique et à la psychologie, le problème de la liberté ».³

Une de ses thèses principales est donc « que nous traduisons l'intensif en extensif et que la comparaison de deux intensités se fait ou tout au moins s'exprime par l'intuition confuse d'un rapport entre deux étendus » (p. 3.) On s'aperçoit pourtant que « plus on descend dans les profondeurs de la conscience, moins on a le droit de traiter les faits psychologiques comme des choses qui se juxtaposent. » (p. 6) Comme Sartre un demi-siècle plus tard, il commence à analyser les états émotionnels et découvre que « ...la plupart des émotions sont gros de milles sensations, sentiments ou idées qui se pénètrent : chacune d'elles est donc un état unique en son genre, indéfinissable, et il semble qu'il faudrait revivre la vie de celui qui l'éprouve pour l'embrasser dans sa complexe originalité. » (p. 13)

Ceci dit, il n'y a pas d'états préalables des émotions exprimés par des signes physiques. Contrairement aux conceptions phénoménalistes, l'organisme est un tout ; la sensation générale est l'ensemble des sensations élémentaires. En revanche, il importe de bien voir la différence entre la conscience immédiate et la conscience réfléchie, puisque « Nous substituons à l'impression qualitative que notre conscience reçoit l'interprétation quantitative que notre entendement en donne. » (p. 38.) C'est le point de départ de la théorie des deux types de

³ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Félix Alcan, 1911, *Avant-propos*.

multiplicité, présentée magistralement par Deleuze dans son livre sur le bergsonisme⁴. Il y a donc la durée homogène (symbole extensif de la vraie durée) sous laquelle se trouve cette dernière dont les moments hétérogènes se pénètrent sans cesse. Corrélativement, on a affaire à la multiplicité numérique des états de conscience, sous laquelle se trouve la multiplicité qualitative. Donc sous le moi des états de conscience bien définis grâce au langage (et qui sont livrés, pour ainsi dire, « pieds et poing liés » au langage, soumis à ses possibilités), il existe un autre moi, dans lequel la succession implique fusion et organisation. Dans la vie quotidienne, on se contente, pour des raisons pratiques, du moi premier, qui est « l'ombre du Moi projetée dans un espace homogène » (p. 97). Par conséquent, le moi réfracté convient aux exigences de la vie sociale tout comme au langage et perd de vue « le moi fondamental ».

De même que la durée fuyante de notre moi se fixe par ses projections dans l'espace homogène, ainsi nos impressions sans cesse changeantes, s'enroulant autour de l'objet extérieur qui est en cause, en adopte le contour précis et l'immobilité. (p. 99.)

Donc, le langage détruit la conscience immédiate. On dit par exemple : je me souviens que j'aimais bien telle ou telle sensation : l'odeur d'une fleur ou les saveurs particuliers d'un plat ; or si maintenant je ne l'aime plus, c'est que ma perception ou comme on dit, mon goût a changé. Je parle de ces sensations comme des objectivités immuables et solides ; mais en vérité, il n'existe pas de sensations identiques, ni de goûts changeants et multiples ; au moment où je les nomme, ils deviennent des choses. « Il n'y a guère dans l'âme humaine que des *progrès* » – affirme Bergson. Toutes les sensations se modifient au cours des soi-disant répétitions et si je n'en tiens pas compte, c'est que je les perçois à travers les mots par lesquels je les traduis ; l'influence du langage sur la sensation est plus forte qu'on ne le pense. De la même façon, c'est sur le cas des sentiments qu'on peut le mieux observer le travail destructeur du langage. Le sentiment est, d'après Bergson, un être vivant, qui se modifie constamment, ce qui est prouvé par le fait qu'il nous *conduit* à une décision ; le philosophe compare la décision finale au fruit mûr qui tombe. Or si le sentiment pouvait

⁴ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1968, cf. chapitre II, « La durée comme donnée immédiate. »

rester le même, nous serions capables de décider à tout moment et tout de suite. Mais le langage place le sentiment dans un espace homogène où il devient incolore et immobile : « nous voici donc en présence de l'ombre de nous-mêmes ».

Ce n'est pas par hasard que Bergson commence à parler ici du rôle de la littérature et de l'art. Il souligne que « si maintenant quelque romancier hardi, déchirant la toile habilement tissée de notre moi conventionnel, nous montre sous cette logique apparente une absurdité fondamentale, sous cette juxtaposition d'états simples une pénétration infinie de milles impressions diverses qui ont déjà cessé d'être au moment où on les nomme, nous le louons de nous avoir mieux connus que nous ne nous connaissions nous-mêmes. » Il n'en est rien cependant, ajoute-t-il tout de suite, l'écrivain, lui non plus, ne peut pas faire d'autre chose, que de faire jouer nos sentiments dans un temps homogène. Il exprime par des mots les éléments de celui-ci ; lui aussi, il ne nous montre qu'une ombre, mais cette ombre est arrangée de telle façon qu'elle nous suggère le caractère particulier et illogique de l'objet qui la projette, c'est-à-dire l'interpénétration mutuelle de ses éléments. Il nous a encouragés, pour un moment, de lever la toile entre notre savoir et notre moi profond, et, par cela « il nous a remis en présence de nous-mêmes (p. 101) ».

La célèbre métaphore de l'odeur de la rose qui évoque des souvenirs d'enfance peut nous révéler la conception de Bergson sur l'individualité et sur les chances de la liberté individuelle. L'odeur de la rose ne peut pas être considérée comme *l'expression* ou *la représentation* des souvenirs ; au moment donné, ce n'est autre chose que l'enfance elle-même. C'est l'explication associationniste qui supprime l'élément personnel de cette sensation afin qu'il puisse donner un nom à la rose et à son odeur, c'est-à-dire les séparer et les chosifier. Jean-Louis Viellard-Baron, l'excellent chercheur de l'œuvre du philosophe, résume ainsi ce qu'il nomme « le paradoxe du nom de la rose » :

Si je dis que l'odeur de la rose est la même pour tous, je l'objective, je la spatialise, j'en fais un acte privé de toute liberté; dès lors je puis donner un nom à la rose et à son parfum. La "statue-odeur de rose" de Condillac, associée au nominalisme des idées générales qui ne sont que des noms, est une exacte description de ce qu'est la conception de l'homme entièrement déterminé par

l'extériorité, ou, pour parler comme Bergson, du moi conçu comme multiplicité quantitative par juxtaposition.⁵

Bergson donne raison au nominalisme qui critique les idées générales « comme n'étant que des noms et rien de plus » ; mais il n'accepte pas sa conclusion qu'il est impossible d'accéder à la réalité.

L'odeur de rose est une réalité absolue quand elle est une sensation libre, c'est-à-dire quand j'imprime en elle toute ma personnalité, en particulier tout un ensemble de confus souvenirs d'enfance.

(Je remarque qu'il est assez difficile de ne pas penser ici à Proust, malgré les débats sur l'influence douteuse du bergsonisme sur l'auteur de la *Recherche*.)

À vrai dire, écrit Bergson, ces souvenirs n'ont point été évoqués par le parfum de la rose ; je les respire dans l'odeur même ; elle est tout cela pour moi. D'autres le sentiront différemment. (pp. 121-122.)

Chacun de nous a sa manière d'aimer et de haïr, et cet amour ou cette haine reflète sa personnalité toute entière – tandis que le langage se sert des mêmes mots chez tout le monde. Une fois de plus, c'est le miracle de la littérature qui peut nous aider.

Nous jugeons du talent d'un romancier à la puissance avec laquelle il tire du domaine public, où le langage les avait ainsi fait descendre, des sentiments et des idées auxquels il essaie de rendre par une multiplicité de détails qui se juxtaposent, leur primitive et vivante individualité.

Mais la puissance de l'art n'est pas sans limites : « nous échouons toujours à traduire entièrement ce que notre âme ressent : la pensée demeure incommensurable avec le langage ». (p. 126.) Quel est donc le rapport entre le moi profond et la liberté chez Bergson ? Tout d'abord, il faut noter que le moi fondamental de la durée est indivisible, contrairement au moi superficiel et parasite. C'est le moi fondamental qui s'exprime dans l'acte libre, où la décision « émane de l'âme entière ». Même les plus modestes états de conscience peuvent réfléchir l'âme entière d'une façon adéquate, pourvu que cette dernière renonce à la fausse rationalisation qui « décompose son acte en délibération, décision et effectuation ». Mais la vraie nouveauté de l'approche bergsonienne consiste dans la valorisation des états non intentionnels de la conscience comme

⁵ Jean-Louis Vieillard-Baron, « Les paradoxes du moi dans l'Essai », *Bergson : naissance d'une philosophie*, Actes du colloque de Clermont-Ferrand, Paris, PUF, 1990, p. 67.

le rêve ou l'attention diffuse qui sont pour lui les révélateurs du moi libre. C'est que le moi fondamental est, la plupart du temps, opprimé ou j'oserais dire, « refoulé », puisque cette vision du moi d'en bas qui peut remonter à la surface anticipe, bien évidemment, la théorie freudienne. Il s'ensuit que le véritable acte libre est extrêmement rare et que « beaucoup vivent et meurent sans avoir connu la vraie liberté » (p. 125) parce qu'ils se résignent à la domination de leur moi parasite. Mais c'est loin d'être une fatalité ; la liberté a des degrés selon que nos actes nous expriment plus ou moins entièrement. Chez Bergson, tout le monde a la possibilité de faire des efforts pour accéder à son moi profond ; cette conception résonne jusque la description heideggerienne de l'*Eigentlichkeit* ou *Uneigentlichkeit* du *Dasein*, ou encore plus dans la variante française très controversée, d'inspiration sartrienne de ces notions, de l'authenticité ou l'inauthenticité du moi. La métaphore du plus haut degré de la liberté reste tout de même la création artistique, même si l'on ne rencontre pas le mot « création » dans l'*Essai* : « nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand il l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste. » (p. 129)

En terminant cette présentation très rapide et très unilatérale de la pensée du jeune Bergson, nous ne pouvons pas nous contenter des simples remarques concernant son rôle de précurseur ou d'anticipateur de telle ou telle tendance de la philosophie et de la théorie esthétique de notre siècle. Il s'agit d'un phénomène beaucoup plus vaste et plus important. Le doyen de la philosophie allemande, Hans-Georg Gadamer a décrit ce phénomène avec une grande érudition dans son ouvrage déjà classique, *Vérité et méthode*. D'après lui, on peut parler d'un mouvement spirituel qui, malgré son extrême diversité, s'est concentré pendant une longue période dans des formes de contestation contre la rationalité froide des Lumières, puis contre la société industrielle naissante et qui atteint son apogée dans « les philosophies de la vie » du vingtième siècle. Le rôle de Bergson dans ce mouvement, qu'on ne peut évidemment pas réduire à la seule contestation, était primordiale. À ce point de vue, il se trouve au même rang que Nietzsche ou Dilthey, Simmel ou Natorp⁶. Ils ont préparé et en

⁶ Hans-Georg Gadamer, *Igazság és módszer*, Gondolat, 1984, pp. 41, 65-68.

partie effectué, chacun à leur manière, la grande prise de conscience des « humanités » se libérant de l'entrave des exigences des sciences naturelles ou techniques. Avec ce processus de libération, nous sommes encore très loin d'en finir.

GERGELY ANGYALOSI

Institut d'Études Littéraires de l'Académie des Sciences de Hongrie, Budapest
Courriel : angyal@iti.mta.hu