

# A propos de l'émotion créatrice. Vie, institution et histoire dans Les deux sources

FLORENCE CAEYMAEX (F.R.S.-FNRS, UNIVERSITE DE LIEGE)

*pré-print auteur non corrigé*

*Les deux sources de la morale et de la religion*, plus que les autres ouvrages de Bergson, fait une large part à l'affectivité dans la vie humaine, saisie dans le registre conceptuel de la sensibilité ou de l'émotion. L'importance du rôle de la sensibilité — que manifeste de manière exemplaire le statut accordé à l'expérience mystique et, à travers elle, à l'individualité ou à la personnalité — rattache par un certain côté Bergson à une tradition qui, de Henri Delacroix à Ignace Meyerson, s'est efforcée de restaurer la spécificité du psychologique par rapport au social, d'instaurer une relation d'échange, voire de complémentarité entre psychologie et sociologie<sup>1</sup>. Bien que la philosophie de Delacroix ait d'emblée entretenu une relation de distance et de proximité avec le caractère métaphysique de la philosophie de Bergson<sup>2</sup>, *Les deux sources* doivent beaucoup aux *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme* publiées en 1908<sup>3</sup>. Et, en dépit de tout ce qui les sépare, on peut avancer que, comme Delacroix et, plus tard, Ignace Meyerson avec son projet de psychologie historique, le Bergson des *Deux sources* prend pied dans le débat ouvert par l'École sociologique de Durkheim et ses disciples : celui de l'articulation du psychique et du social – par-delà la thèse de la conscience collective<sup>4</sup>. Si l'enjeu de cette articulation, pour Delacroix ou Meyerson, est celui d'une théorie de l'esprit (des fonctions mentales), il est remarquable que l'un et l'autre introduisent la dimension de l'histoire dans leur approche de la vie psychique<sup>5</sup>.

Replacé dans cette perspective, le traitement par Bergson de la question de la sensibilité pourrait légitimement apparaître comme l'approfondissement d'une psychologie métaphysique<sup>6</sup> et d'un spiritualisme qui, en prenant appui sur l'événement mystique, réinscrit l'histoire humaine dans la trajectoire de l'élan créateur comme « courant de conscience »<sup>7</sup>. Il nous semble cependant nécessaire d'envisager les enjeux du rôle de l'émotion ou de la sensibilité, aussi bien hors du cadre d'une psychologie rabattue sur l'étude des fonctions mentales, qu'en deçà de l'exceptionnalité mystique et de sa signification métaphysique ; en somme, de reprendre la question au niveau de sa signification proprement sociologique –

---

<sup>1</sup> Frédéric Fruteau de Laclos, *La psychologie des philosophes, de Bergson à Vernant*, PUF, 2012, p. 43-44 et 67-68.

<sup>2</sup> Distance qui s'accuse avec la publication, en 1924, de *Le langage et la pensée* (F. Fruteau de Laclos, *op. cit.*, p. 39 sq.)

<sup>3</sup> Bergson fait une recension de l'ouvrage en 1909 (Henri Bergson, « Rapport sur *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme* », dans *Écrits philosophiques*, coll. « Quadrige », PUF, 2011, p. 370-372), et une référence élogieuse à celui-ci dans l'ouvrage de 1932 (Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, coll. « Quadrige », PUF, 2008, p. 241, désormais cité DS).

<sup>4</sup> Le débat se joue autour du statut et de la fonction du symbolique, aussi bien chez Mauss (« Rapports réels et pratiques de la sociologie et de la philosophie » (1924), dans *Sociologie et anthropologie*, coll. « Quadrige », PUF, 1966, p. 295) que chez Ignace Meyerson, notamment dans *Les fonctions psychologiques et les œuvres* (1947) (sur Meyerson, voir F. Fruteau de Laclos, *op. cit.*, p. 66-75).

<sup>5</sup> F. Fruteau de Laclos, *op. cit.*, p. 45 (Delacroix, *Le langage et la pensée* : « La psychologie ne fait que s'élargir par la perspective historique, dans le temps et dans l'espace [...] Les formes les plus complexes de la civilisation ne sont que de la vie psychique développée »).

<sup>6</sup> Expression choisie par F. Fruteau de Laclos, lorsqu'il souligne le contraste entre la « psychologie métaphysique » de Bergson, qui procède à une « réhabilitation métaphysique de la mystique » et à la requalification « proprement rationnelle » de la mystique par Delacroix (*op. cit.*, p. 36 et p. 37).

après tout, Bergson lui-même tenait son dernier livre pour un « livre de sociologie<sup>1</sup> ». S'il développe en réalité cette question dans le cadre d'une spéculation philosophique appuyée sur une sociologie (et une biologie), Bergson rejoint résolument ceux de ses contemporains qui, entrés dans la brèche sociologique, pensent l'implication réciproque de la vie psychique et de la vie sociale<sup>2</sup>, ainsi que, nous le verrons, l'implication réciproque de l'historique et du psychique. En revenant sur le rôle que Bergson fait jouer à l'émotion dans la vie morale – vie morale qui est au fond la teneur propre de la vie sociale dans l'espèce humaine –, nous voudrions mettre en lumière trois décisions philosophiques qui caractérisent la contribution originale de Bergson à la trajectoire de la pensée sociologique française inaugurée par Durkheim<sup>3</sup> : premièrement, la décision de traiter le fait moral *depuis* le fait social plutôt que comme un fait de la Raison et par là d'accorder aux forces vitales de la sensibilité un rôle central dans les faits sociaux et moraux ; deuxièmement, de proposer à partir de là une théorisation originale des institutions ; troisièmement, celle d'introduire, précisément à travers l'idée de l'émotion *créatrice*, une dimension historique dans l'affectivité qui rejaillit sur l'histoire elle-même, à la fois en tant que processus humain collectif et en tant que savoir. Depuis cette perspective, Bergson offre moins l'image d'un métaphysicien engagé aux côtés des philosophes qui, à travers l'historique, s'efforcèrent de rendre ses droits à la psychologie sur l'hégémonie sociologique que celle d'une philosophie mise à l'épreuve de la sociologie et proposant, chemin faisant, une théorisation inattendue de l'historicité, voisinant avec celle des historiens qui, dans les années suivant tout juste les *Deux sources*, cherchaient, avec d'autres, des voies nouvelles d'articulation du psychologique et du sociologique.

## 1. Forces de pression : instinct et habitude

La forme élémentaire de l'obligation morale, selon Bergson, est à chercher d'abord du côté de la vie sociale et, plus profondément, d'une exigence de socialité immanente à la vie biologique prise au sens le plus large : une exigence d'organisation pesant, dans l'ordre humain, sur les volontés. La vie sociale est « immanente, comme un vague idéal, à l'instinct comme à l'intelligence<sup>4</sup> ». Dans les sociétés animales, *l'instinct* réalise pour ainsi dire directement cette organisation, rivant l'individu « à son emploi<sup>5</sup> », assurant la reproduction d'une structure invariable à travers la pression d'une règle imposée par la nature – l'instinct performe la règle

---

<sup>1</sup> Lettre de Henri Bergson à P. Masson-Oursel (1932) dans Henri Bergson, *Correspondance*, PUF, Paris, 2002, p. 1387.

<sup>2</sup> Ainsi que le souligne bien B. Karsenti, le recours à l'introspection revendiqué par Bergson dans *Les deux sources* « n'implique pas qu'on privilégie l'intériorité psychique sur l'extériorité sociale, qu'on restaure le primat de l'individualité sur la puissance du groupe » (B. Karsenti, « Introduction », dans H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, GF, Flammarion, 2012, p. 18) ; l'introspection dont il est question consiste à réintégrer les données de la sociologie et de l'ethnologie dans l'expérience et la pensée du vital ou du biologique « au sens très compréhensif » et à saisir depuis ce point de vue « la solidarité du groupe et de l'individu ». Il s'agit là d'une décision proprement métaphysique, distincte de la promotion exclusive d'un vécu au sens psychologique du terme.

<sup>3</sup> Nous ne reprendrons pas ici tous les aspects de la confrontation de la sociologie durkheimienne avec la sociologie de Bergson, qui fait l'objet d'une mise au point assez complète dans l'ouvrage de Brigitte Sitbon-Peillon, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson. Une expérience intégrale*, en particulier dans le chapitre III « Le social et le spirituel » et la « Conclusion de la deuxième partie » (PUF, Paris, 2009, p. 275-311). L'idée selon laquelle la différence méthodologique entre vision objective et extérieure (Durkheim) et vision du dedans autorisée par les vues psychologique et biologique (Bergson) se projette sur une différence ontologique entre, d'une part, une sociologie qui réintègre dans son immanence le spirituel et d'autre part, une sociologie qui laisse à la dynamique spirituelle son autonomie restitue bien la nature de l'enjeu métaphysique de la philosophie biologique de Bergson dans son rapport à la sociologie. En nous centrant sur la question de l'émotion créatrice, nous entendons cependant dégager avec un peu plus de précision en quoi la philosophie biologique de Bergson enveloppe une théorie des institutions et de l'histoire dont la signification sociologique, et même politique, peut demeurer distincte de sa portée métaphysique.

<sup>4</sup> *DS*, p. 22.

donnée par la nature. Dans l'espèce humaine, la société, « ensemble d'être libres<sup>1</sup> », « organisme plus ou moins artificiel<sup>2</sup> », ordonne et discipline les volontés à travers un système coordonné d'*habitudes*. La nécessité d'avoir des habitudes traduit la nécessité de la règle où l'obligation en général puise sa force ; c'est pourquoi l'obligation constitue un « instinct virtuel<sup>3</sup> ». L'intelligence dote l'individu d'une certaine latitude de choix, d'une capacité d'invention et même de personnalisation, faisant de sa conduite autre chose que l'accomplissement pur et simple d'une fonction sociale ; l'obligation morale s'insère précisément dans l'écart, creusé par la liberté, entre un moi individuel et un moi social : « l'obligation nous apparaît comme la forme même 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<sup>4</sup> ». Ainsi, bien que « lestées de variabilité et d'intelligence », les sociétés humaines *imitent* la nécessité qui gouverne les phénomènes naturels, la régularité qui rythme les collectifs animaux, au point que les règles qui commandent aux comportements humains prennent constamment, dans l'expérience sociale, l'allure d'une loi de nature, faisant jaillir le sentiment de nécessité qui accompagne comme son ombre celui de l'obligation<sup>5</sup>.

Si Bergson peut parler d'un « sentiment » de nécessité, c'est que l'obligation n'est pas seulement un lien qui attache les hommes les uns aux autres dans une société donnée, elle est également et en même temps ce qui attache l'individu à soi, dans l'écart même entre le soi individuel et le soi social. Ainsi, ce que l'on appelle sa « conscience » tient, pour une bonne part, au moi social ou socialisé que la vie collective nous encourage à cultiver car « la solidarité sociale n'existe que du moment où un moi social se surajoute en chacun de nous au moi individuel<sup>6</sup> », l'obligation assurant en somme la liaison des deux. Toutefois, ce sentiment de nécessité, la conscience de l'obligation ne surgit que de loin en loin : l'obéissance au devoir s'accomplit le plus souvent « automatiquement », sans effort, sans y penser, comme s'accomplit l'habitude en général ; la force, la raideur, le caractère impérieux ou, justement, *obligatoire* de la règle *apparaît* lorsque nous nous écartons de nos habitudes, c'est-à-dire lorsque, en nous, le moi social entre en tension avec le moi individuel pour lui opposer résistance : « l'obéissance au devoir est une résistance à soi-même<sup>7</sup> ». Ainsi, la sévérité que nous prêtons au devoir n'est en somme rien d'autre que l'extériorisation, dans une représentation expresse, de la tension ou de la contraction qui se produit lorsque l'individu laisse parler le moi social et s'efforce de briser ce qui, en lui, s'oppose aux habitudes de sa vie ordinaire.

Cette discussion de la nature de l'obligation, qui réduit provisoirement la morale « à sa plus simple expression<sup>8</sup> » positionne le propos d'emblée. En cherchant la nature de l'obligation morale du côté de l'objectivité sociale, en rattachant celle-ci « aux phénomènes les plus généraux de la vie<sup>9</sup> », en enracinant la nécessité de la règle dans une « intention » de la nature<sup>10</sup>, exprimée dans la *force* d'habitudes qui imitent celle de l'instinct, Bergson prolonge dans une direction singulière le geste posé par Durkheim dès *La division du travail social*. Il

---

<sup>1</sup> DS, p. 3.

<sup>2</sup> DS, p. 2.

<sup>3</sup> DS, p. 23.

<sup>4</sup> DS, p. 24.

<sup>5</sup> DS, p. 7 et p. 4-5. Bergson approfondit ici l'ambivalence irréductible de l'idée de « loi » qui circule entre l'ordre social (la loi « qui ordonne ») et l'ordre de la nature, physique ou biologique (la loi « qui constate ») soulignant ainsi, non seulement, la force spéciale que revêt en pratique l'obligation morale (au point de donner à l'infraction un caractère « antinaturel ») mais aussi, réciproquement, la prégnance de la métaphore politique dans la connaissance de la nature physique. Bergson n'entend pas tant installer des registres de conceptualité propres qu'explorer les effets réels de la métaphoricité inhérente au langage.

<sup>6</sup> DS, p. 10 et p. 8.

<sup>7</sup> DS, p. 14.

<sup>8</sup> DS, p. 29.

<sup>9</sup> DS, p. 23.

s'agit en effet pour Bergson, comme pour Durkheim avant lui, de rompre avec la formulation philosophique alors dominante du problème moral : la perspective intellectualiste ou rationaliste d'inspiration kantienne, qui rattache l'essence de l'obligation à une « exigence de la raison<sup>1</sup> », à un fait unique, incommensurable avec toute espèce de facticité vitale ou sociale. Envisager la morale, ainsi que le fait Durkheim en 1893, comme un système de « règles d'action<sup>2</sup> » constituant la source de la société<sup>3</sup>, ou bien envisager le fait moral en général, comme le fait Bergson en 1932, comme une « habitude de contracter [des] habitudes » qui serait la « base même des sociétés » et la condition de leur existence<sup>4</sup>, c'est soustraire d'emblée la moralité à la sphère de la conscience individuelle, ainsi qu'à celle d'une rationalité placée à la verticale des nécessités vitales. Chacun à leur manière, Bergson et Durkheim saisissent le *fait* de la règle — ce que Bergson appelle « le tout de l'obligation » —, autrement dit la « normativité » sociale, non pas comme fait de la Raison, mais comme la caractéristique essentielle des phénomènes *d'organisation* à partir desquels l'un comme l'autre problématissent la vie sociale<sup>5</sup>.

D'où l'importance du passage des *Deux Sources* où Bergson discute le rôle de la rationalité dans l'exercice de l'obligation et la signification de l'impératif catégorique, mais où il critique également, dans le même élan, la conception de Durkheim<sup>6</sup>. Définir le sentiment d'obligation ou la conscience morale par la présence, en elle, d'un impératif rationnel, d'une exigence d'universalité par-delà les déterminations de la sensibilité, comme si c'était là ce qui, primitivement, meut la volonté, c'est en somme inverser l'ordre de l'expérience, négliger la moralité effective de l'expérience ordinaire et ainsi « fausser la théorie de l'obligation<sup>7</sup> ». En effet – comme Kant d'ailleurs le reconnaît lui-même en signalant que peut-être aucune action véritablement morale n'a été accomplie par l'humanité – l'impératif catégorique reste étranger à la vie courante ; il ne s'ensuit pas pour autant que celle-ci soit privée de toute moralité, de tout exercice de l'obligation. L'obligation est essentiellement vécue, apparentée à l'inclination<sup>8</sup> ; c'est une tendance acquise qui nous incline à nous abandonner à ce que la société a prévu pour nous, fondue dans le régime de nos *habitudes* régulières. Aussi Durkheim a-t-il raison de référer l'obligation à la force du social, mais tort de la confondre avec une contrainte vécue, ou, à l'inverse, un effort sur soi – prolongeant dans une « erreur psychologique qui a vicié beaucoup de théories morales » la conception kantienne qu'il entendait pourtant dépasser<sup>9</sup> ; le choix bergsonien de parler en termes d'« habitudes » – qui

---

<sup>1</sup> *DS*, p. 18.

<sup>2</sup> Emile Durkheim, *De la division du travail social* (1893), coll. « Quadrige », PUF, Paris, p. xxxvii (désormais cité *DTS*)

<sup>3</sup> Le terme de « source », que l'on retrouve bien sûr chez Bergson, est employé par Durkheim dans *DTS*. Selon Durkheim, « la caractéristique des règles morales est qu'elles énoncent les conditions fondamentales de la solidarité sociale [...] l'ensemble des liens qui nous attachent les uns aux autres et à la société. [...] Est moral, peut-on dire, tout ce qui est source de solidarité » (*DTS*, 391-394).

<sup>4</sup> *DS*, p. 21.

<sup>5</sup> Le schème de « l'organisation », qui vaut dans le double registre sociologique et biologique, est étroitement lié à l'idée d'évolution et de division du travail. On retrouve cette idée à la page 22 des *Deux sources*, précisément dans un passage où l'intelligence et l'instinct sont caractérisés par le travail et le maniement d'instruments, dont l'efficacité augmente avec leur spécialisation : « Humaine ou animale, une société est une organisation ; elle implique une coordination et généralement aussi une subordination d'éléments les uns aux autres ; elle offre donc, ou simplement vécu, ou, de plus, représenté, une ensemble de règles ou de lois ». Voir, à propos de Durkheim notamment, D. Guillo, « La sociologie d'inspiration biologique au XIX<sup>e</sup> siècle : une science de l'organisation sociale », dans *Revue française de sociologie*, 41-2, 2000, 241-275 ; D. Guillo, « La place de la biologie dans les premiers textes de Durkheim : un paradigme oublié ? », dans *Revue française de sociologie*, 47-3, 2006, 507-535.

<sup>6</sup> B. Karsenti, « Introduction » dans *op. cit.*, p. 36-37.

<sup>7</sup> *DS*, p. 16.

<sup>8</sup> *DS*, p. 14.

<sup>9</sup> *DS*, p. 14. Voir également la définition de l'obligation dans : Emile Durkheim, « Détermination du fait moral » (1906), dans *Sociologie et philosophie* (1924), coll. Quadrige, PUF, Paris, 2014 (désormais cité *SP*), p. 51.

dénote l'effet du vital *sous* la force du social – traduit l'idée que l'obéissance au devoir tient, la plupart du temps, du « laisser-aller<sup>1</sup> ».

C'est à l'occasion d'expériences exceptionnelles que l'exercice social de l'obligation prend la forme d'une conscience morale faisant l'épreuve de l'impératif, d'une conscience raisonnante. Comme nous l'avons dit déjà, cette dernière surgit quand monte un conflit entre une tendance à agir pour soi ou personnellement et la tendance première à agir de façon conforme, d'après des normes sociales, selon l'habitude ; l'épreuve n'est pas celle d'une contrainte sociale exercée directement sur l'individu, mais, dans la conduite de celui-ci, celle d'une résistance à la résistance<sup>2</sup>. Ici intervient alors le raisonnement, la délibération, la comparaison des maximes, la remontée aux principes<sup>3</sup>, mais cette intervention, selon Bergson, n'est que seconde, et dérivée. La raison n'est pas le principe de l'obligation, elle n'a vis-à-vis d'elle qu'une fonction régulatrice. Son rôle est de mettre de la cohérence logique entre les règles et les maximes d'une conscience *déjà revenue* aux exigences sociales, et non de commander à la volonté<sup>4</sup> – que celle-ci opte d'ailleurs pour les obligations sociales ou bien pour les passions individuelles :

Pour résister à la résistance, pour nous maintenir dans le droit chemin quand le désir, la passion ou l'intérêt nous en détournent, nous devons nécessairement nous donner à nous-mêmes des raisons. [...]. Un être intelligent agit sur lui-même par l'intermédiaire de l'intelligence. Mais, de ce que c'est par des voies rationnelles qu'on revient à l'obligation, il ne suit pas que l'obligation ait été d'ordre rationnel [...] autre chose est une tendance, naturelle ou acquise, autre chose la méthode nécessairement rationnelle qu'emploiera, pour lui rendre sa force et pour combattre ce qui s'oppose à elle, un être raisonnable<sup>5</sup>

Jamais, aux heures de tentation, on ne sacrifierait au seul besoin de cohérence logique son intérêt, sa passion, sa vanité. Parce que la raison intervient en effet comme régulatrice, chez un être raisonnable, pour assurer cette cohérence entre des règles ou des maximes obligatoires, la philosophie a pu voir en elle un principe d'obligation. Autant vaudrait croire que c'est le volant qui fait tourner la machine<sup>6</sup>.

## 2. Forme de l'impératif, force de la sensibilité

Il est un fait qu'une certaine dose d'affectivité ou de sensibilité entre en jeu dans l'exercice quotidien de l'obligation, dans la mesure où celle-ci implique des processus d'attachement et des « états d'âme » qui, bien que pouvant s'exprimer dans des termes rationnels, n'en trouvent pas moins leur source dans des *forces* de pression étrangères à toute Raison — qu'on se reporte à l'intéressante description, peut-être inspirée par la lecture de *Crime et châtiment*<sup>7</sup>, de l'« angoisse » dans « l'âme du grand criminel », que Bergson n'attribue pas à l'anticipation

---

de devoir et d'obligation, à partir de la relation entre infraction et sanction dans les règles techniques et dans les règles morales. La violation d'une règle technique ou d'une règle naturelle engendre une conséquence qui est enveloppée dans la règle elle-même (ne pas respecter une règle d'hygiène engendre la maladie). Dans la règle morale, à l'inverse, la sanction est en principe hétérogène à l'acte commis, elle n'en est pas une conséquence « naturelle » : « ce n'est pas la nature intrinsèque de mon acte qui entraîne la sanction » mais bien le fait que l'acte est proscrit. Certaines règles nous interdisent certains actes tout simplement parce qu'elles nous les interdisent. Tel est selon Durkheim le contenu empirique de l'impératif catégorique. Bergson, comme on l'a vu, récuse l'idée du caractère primitif du « il faut parce qu'il faut » et voit sous lui une exigence de la nature.

<sup>1</sup> DS, p. 13.

<sup>2</sup> A propos de Durkheim, B. Karsenti note de manière éclairante que, du point de vue bergsonien, « ce qu'il a pris pour une résistance à l'ordre se résout en fait en une *contraction* de l'action, une sorte de faux mouvement, une torsion survenue dans son accomplissement. Il s'agit d'une résistance *redoublée*, résistance à la résistance à ce qui allait de soi — non pas le frein individuel au devoir comme effort » (« Introduction », dans *op. cit.*, p. 36-37).

<sup>3</sup> DS, p. 17.

<sup>4</sup> Voir également, mêmes arguments, DS, p. 86 et suiv.

<sup>5</sup> DS, p. 16.

<sup>6</sup> DS, p. 17.

<sup>7</sup> Lecture dont on trouve la trace dans les *Cours* (H. Bergson, *Cours, II*, éd. H. Hude & J.-L. Dumas, coll.

du châtement, mais au sentiment intérieur d'isolement social que provoque la rupture violente avec la règle<sup>1</sup>. Nous y reviendrons. Mais le rôle de la sensibilité apparaît d'abord à la faveur d'une autre argumentation : celle qui fait jouer la dualité société close/société ouverte et qui, après les passages consacrés à l'habitude, développe à son tour les implications de la critique de la théorie morale d'inspiration kantienne.

Dans la perspective adoptée par Bergson, la formule selon laquelle tu dois « agir de telle sorte que la maxime de ton action puisse valoir comme principe d'une législation universelle » n'exprime donc pas la nature de l'obligation dans ce qu'elle a d'élémentaire. Elle n'en a pas moins une signification concrète, emballée dans une *formulation rationnelle* (le « principe d'universalité ») : elle renvoie à ce que les morales communes présentent, souvent à travers un registre affectif d'ailleurs, comme la série des obligations supérieures, placées à l'horizon de toutes les devoirs sociaux : le respect du genre humain, l'amour de l'humanité, le don de soi, la charité, la justice absolue. A la différence de la multitude de nos devoirs sociaux, ces obligations supérieures se présentent moins comme des principes que comme des dispositions intérieures, moins comme des règles d'action qui s'imposent que comme des modalités de la sensibilité profonde qui se *proposent* à l'expérience. C'est la raison pour laquelle elles sont, chez Bergson, attachées à des personnalités exemplaires<sup>2</sup> — les sages antiques, les prophètes d'Israël, les méritants bouddhistes et les saints du christianisme —, et matérialisées dans des attitudes et des façons de vivre, plutôt que consignées dans des doctrines. Quel lien ces obligations supérieures, et les dispositions affectives fondamentales qu'elles expriment, entretiennent-elles avec l'obligation comprise au sens du devoir social ?

L'obligation, comme force d'organisation des sociétés humaines, répond à une exigence de *cohésion*, laquelle ne va pas sans une tendance à la clôture vis-à-vis de l'extérieur, et à la hiérarchisation disciplinaire à l'intérieur. Les attachements qu'elle réalise sont toujours ceux des membres d'un groupe social déterminé, par exclusion plus ou moins violente des autres groupes, sociétés, ou nations, de l'altérité en général ; sa direction est celle de la *conservation* et de la défense. La pulsion conservatrice n'implique donc pas seulement des effets intérieurs au groupe social : c'est elle qui suscite les guerres ou, à tout le moins, qui fait de toute société déterminée l'ennemie virtuelle, parfois réelle, des autres sociétés. Considérées sous l'angle de l'obligation, les normes et les institutions qui modèlent la conduite humaine, volontaire et libre, sont ainsi faites pour une société close, c'est-à-dire : un tout déterminé et limité dont la discipline assure la cohésion interne et la défense contre les menaces externes. Soutenues par la fonction fabulatrice de la religion, elles mettent en action un mécanisme qui, en interne, consiste à « corriger » les effets de la fonction disruptive de l'intelligence (toujours prête à aller aux solutions égoïstes) et, en externe, à assurer des mécanismes d'identification, voire d'agression, qui la défendent contre les autres sociétés.

L'examen de l'obligation pure a ainsi dessiné les contours de la société close, « sortie des mains de la nature », où l'on ne saurait trouver ni le souci, ni même l'idée d'humanité comme *genre humain*, qui pénètre pourtant notre expérience concrète de l'obligation – la morale commune. Bergson n'en tire aucun scepticisme moral, bien au contraire : dans l'existence historiques de personnalités philosophiques et religieuses exemplaires qui ont à travers leur vie même lancé un appel dans cette direction, il décèle *l'introduction* de sentiments moraux originaux et bien réels, de vocation manifestement *opposée* à ceux que suscite l'obligation sociale ordinaire, et à ce titre *non naturelle*, débordant l'intention de la nature. Contrairement à ce que suggère une conception « purement intellectualiste de l'âme<sup>3</sup> », il ne saurait s'agir d'un simple élargissement de la sympathie pour le groupe, la famille ou la nation que suscite la société close : entre la cité et le genre humain, il n'y a pas de continuité. Comme l'observe Jankélévitch, c'est un préjugé continuiste, partagé par le sens commun et par l'intellectualisme, que celui de l'amour pour les « belles gradations régulières », qui « voudrait

---

<sup>1</sup> DS, p. 10-11.

<sup>2</sup> Nous reviendrons sur ce point, en lien avec l'histoire ou l'historicité.

bien de l'amour familial et du patriotisme extraire progressivement l'amour de l'humanité ». Mais à suivre ce raisonnement, ajoute Jankélévitch, on pourrait aussi bien tirer la charité de l'égoïsme, ou réconcilier, selon la perspective utilitariste qui est visée ici, « la vertu et l'intérêt du groupe » :

agrandir par petites doses la solidarité domestique et corporative, et, au terme de cet élargissement magnifique obtenir...la charité : quelle aubaine pour l'égoïsme ! [...] Ajoutons sans crainte ce post-scriptum à la critique bergsonienne : si, dans la famille le bon citoyen apprend à aimer l'humanité, ou s'il passe continûment de la tribu à la patrie, pourquoi, en s'aimant lui-même, n'apprendrait-il pas à aimer sa famille ? Au centre de tous les cercles emboîtés il y a évidemment le moi qui est un cercle infiniment petit, presque un point ; de sorte que la charité apparaîtra comme le superlatif de l'égoïsme<sup>1</sup>.

Jankélévitch remarque que nul autre développement dans l'œuvre de Bergson que celui portant sur la clôture et l'ouverture ne fait sentir aussi bien ce que la durée implique de discontinuité, faisant des *Deux sources* « en premier lieu une méditation de l'instant ponctuel et de cette émergence qui est le principe de la géniale nouveauté » : « le bergsonisme reste plus que jamais la philosophie de l'élan, des métamorphoses et des grands enthousiasmes ». Et précisément cela tient au fait que nous sommes ici dans le domaine de la sensibilité et de l'*émotion* entendue comme mouvement interne, spirituel ou psychologique, intraduisible en représentations spatiales. Un sentiment ou une émotion est d'emblée ce qu'il est et même tout ce qu'il peut être ; il ou elle sera donnée d'un coup, et non pas engendrée continûment comme la simple variation quantitative d'une autre ; la seule continuité dont on puisse parler dans le domaine de l'émotion est celle de la métamorphose comprise comme une conversion, une création, bref, un changement de nature. Ainsi « l'amour ne commence pas par l'amitié, mais par lui-même : "tout de suite ou jamais !" Amitié et amour correspondent à deux vocations toutes différentes et qui divergent de plus en plus ; mais le fabricant de complexes, dans sa niaiserie logique, feint de croire que l'amour s'édifie peu à peu avec des sentiments amicaux et qu'on deviendra l'amant à force d'être l'ami ; [...] Hélas ! celui qui s'installe d'abord dans l'amitié ne trouvera jamais que l'amitié<sup>2</sup> ».

L'idée de Bergson est que les obligations supérieures *semblent* prolonger des devoirs sociaux mais leur sont donc *en réalité* radicalement hétérogènes. Tout les distingue de la pression exercée sur la volonté par le social à travers l'habitude car « en dehors de l'instinct et de l'habitude, il n'y a d'action directe sur le vouloir que celle de la sensibilité<sup>3</sup> », mais il serait plus exact de dire que leur différence propre se situe d'abord au niveau de la sensibilité elle-même<sup>4</sup>. Nous disions en effet plus haut qu'une certaine dose de sensibilité pouvait bien intervenir dans l'exercice quotidien de l'obligation : c'est que certains états d'âmes sont bel et bien « voulus par la nature », engendrés dans les habitudes : « on les reconnaît à ce qu'ils sont faits pour pousser à des actions qui répondent à des besoins<sup>5</sup> ». Il y a des états d'âme liés aux exigences conservatrices de la vie sociale. La sensibilité n'est pas le propre exclusif de l'âme ouverte. Mais c'est pourtant par elle, grâce à elle, que s'effectuera toute percée à travers les instincts sociaux. Si l'idée d'un respect, voire d'un amour pour le genre humain a un sens, c'est en tant que rupture du cercle de l'*âme close* : elle implique une transformation interne du soi rivé par l'obligation à la société particulière à laquelle il a d'abord été attaché par la nature — ou par les contingences de l'histoire d'une vie. L'attitude de l'*âme ouverte* se révèle d'abord comme un mouvement opposé en tous points à celui qui anime l'âme close — sociale,

---

<sup>1</sup> Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson* (1959), coll. « Quadrige », PUF, Paris, 1999, p. 184.

<sup>2</sup> Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, p. 186-187.

<sup>3</sup> *DS*, p. 35.

<sup>4</sup> Bergson défend l'idée que la pression de l'habitude et l'aspiration de l'« appel » s'exercent « dans des régions différentes de l'âme » (p. 85). Si l'instinct-habitude paraît s'opposer d'abord à la sensibilité, l'importance de l'état d'âme dans la dualité de la clôture et de l'ouverture laisse entrevoir un double régime au niveau des affects eux-mêmes.

exclusive, conservatrice, défensive : tout comme l'amour ne peut se tirer de l'amitié, et doit se donner d'un coup, l'attitude de l'âme ouverte ne procède d'aucune autre, elle est à elle-même son propre élan, elle imprime sa propre direction, *convertissant* de la sorte la tendance initiale, naturelle, des affects sociaux.

Placer ainsi les choses sur le plan de la sensibilité, reconnaître à celle-ci le pouvoir de transcender la pression des habitudes sociales signifie, cette fois encore, arracher les plus hautes formes de la moralité au domaine de l'impératif rationnel ; plus exactement, rapatrier dans le domaine des *forces* émotionnelles ce que nous traduisons dans la *forme* rationnelle de l'universel, ou de l'idéal. La moralité est au plus loin, à nouveau, d'une présupposition réciproque entre la liberté et le devoir dans l'enceinte de la Raison ; située au plus près d'une dialectique de la liberté jouée sur le terrain ouvert de l'expérience vitale.

### 3. En quel sens l'émotion peut-elle être dite « créatrice » ?

Pour Bergson, la sensibilité n'est cependant pas seulement le vecteur d'une disposition ou d'un état d'âme nouveau, venu d'ailleurs, qu'elle aurait à recevoir et à transmettre, ou à communiquer. La sensibilité joue ici le rôle d'une puissance de l'âme tout à la fois réceptrice et créatrice. Le terme d'*émotion* choisi pour la qualifier veut faire entendre par là une puissance d'engendrer quelque chose de distinct de la sensation – celle-ci n'étant que la « transposition psychologique d'une excitation physique<sup>1</sup> ». L'émotion peut bien sûr être reçue, communiquée, mais elle peut aussi être créée et créatrice tout à la fois. De ce fait, l'émotion chez Bergson ne relève pas seulement, pas avant tout, du registre des dispositions données ou invariables de la psychologie humaine ; elle est à l'inverse ce par quoi l'espèce humaine « sort » des mains de la nature et s'affirme comme créatrice de nouveauté.

En quel sens l'émotion peut-elle être dite « création » ? Bergson ne manque pas de souligner qu'il existe deux espèces d'émotion, « deux variétés de sentiment », qui n'entretiennent pas le même rapport avec la création. Il existe des émotions liées : « consécutives à une idée ou à une image représentée », dépendantes de l'intelligence, *infra-intellectuelles* – parmi celles-ci se trouvent les états de l'âme close. Mais il existe aussi des émotions qu'on pourrait dire à l'état libre, *supra-intellectuelles*, qui sont génératrices d'idées, de représentations, de pensée en général ; qui incitent l'intelligence et la volonté<sup>2</sup>. Les premières sont déterminées par une représentation et en restent distinctes. Les émotions créatrices, elles, sont génératrices et vitalisent « les éléments intellectuels » avec lesquels elle « feront corps<sup>3</sup> ». Mais le caractère générateur ou créateur de ces émotions dépend à son tour d'une identité plus profonde de l'émotion et de la création : c'est que l'émotion doit elle-même être engendrée. Et cela, non pas à partir des affects donnés inhérents aux instincts sociaux – l'amour de l'humanité, le respect du genre humain, avons-nous dit, n'est pas une extension de la sympathie, il doit être « donné d'un coup », avec sa direction propre – , ni à partir d'une instance hétérogène dont elle dépendrait (idée ou représentation), mais précisément *dans l'âme de quelqu'un, telle l'expérimentation d'un affect nouveau entrant par là dans le cours de l'histoire*, discontinuité dans la continuité des sédiments affectifs de l'expérience historique et sociale. Ce que nous avons appelé les « obligations supérieures » sont nourries, comme l'art, des émotions créatrices.

Une musique nouvelle, nous dit Bergson, est une musique à laquelle « adhèrent des sentiments nouveaux, créés par cette musique et dans cette musique<sup>4</sup> » ; l'émotion est « créée » par l'artiste, et non extraite de la vie par l'art ; elle peut bien emporter avec elle sensations et sentiments communs préexistants, ce qui importe est le « timbre » et la nuance originale qui, une fois communiquées, s'offriront comme un appel, une possibilité de transformation de l'expérience de tous. Rousseau a ainsi créé, à propos de la montagne, « une

---

<sup>1</sup> DS, p. 40.

<sup>2</sup> Pour tout ceci : DS, p. 40.

<sup>3</sup> DS, p. 43.



émotion neuve et originale », qu'il a « lancée dans la circulation ». Elle porte la marque de sa personnalité, de sorte que, même lorsque nous tenons la montagne pour la cause de notre émotion, en réalité « aujourd'hui encore c'est Rousseau qui nous la fait éprouver, autant et plus que la montagne » :

Certes, il y avait des raisons pour que cette émotion, issue de l'âme de Jean-Jacques, s'accrochât à la montagne plutôt qu'à tout autre objet : les sentiments élémentaires, voisins de la sensation, provoqués directement par la montagne devaient s'accorder avec l'émotion nouvelle. Mais Rousseau les a ramassés : il les a fait entrer, simples harmoniques désormais, dans un timbre dont il a donné, par une création véritable, la note fondamentale<sup>1</sup>.

Comme le sentiment de la montagne a une date et un auteur, l'amour romanesque, lui aussi, fut inventé : fruit de la jonction entre une émotion religieuse créée par le christianisme et l'amour naturel, un sentiment primitif qui n'est au départ qu'une « inclination distincte du désir [...] participant à la fois du sentiment et de la sensation ». L'amour romanesque a commencé par « plagier » la mystique médiévale, lui empruntant « sa ferveur, ses élans, ses extases<sup>2</sup> ».

Pour Bergson, le caractère créateur, c'est-à-dire générateur, de l'émotion supra-intellectuelle provient donc du fait qu'elle procède elle-même d'une création ; mais ceci, non pas en tant que chose créée ou résultat, mais précisément en tant que l'émotion nouvelle incarne, exprime et même communique ce que Bergson avait appelé ailleurs « l'acte générateur de la réalité<sup>3</sup> ». Comme si celui-ci, à travers le surgissement d'une émotion originale, percutait tout d'un coup la surface de l'expérience, soumise à la contention des habitudes impersonnelle et de l'intelligence. L'émotion supra-intellectuelle est ce qui manifeste sur le plan humain l'élan ou l'impulsion créatrice qui est au fond de la vie (et peut-être au fond de toute réalité) et qui donne à celle-ci la puissance de dépasser sa fixation en une « nature ». Elle est un état de l'âme dans lequel se manifeste la communication entre la vie humaine avec la source vitale, créatrice qui l'alimente. Ainsi Bergson peut-il comparer l'activité de l'âme qui s'ouvre sous la force de l'émotion à l'acte simple et indivisé, « en coïncidence avec le principe même de la vie<sup>4</sup> » thématiquement dans *L'évolution créatrice* à travers l'image de la main traversant la limaille de fer et destiné à illustrer le processus de création immanent à l'évolution<sup>5</sup>. Comme d'autres émotions supra-intellectuelles, l'amour de l'humanité et les sentiments associés puisent leur force dans le « principe générateur de l'espèce humaine<sup>6</sup> ».

D'où toute la différence entre le travail de l'esprit « à froid », « combinant entre elles des idées<sup>7</sup> » – ou bien des sentiments ou des sensations préexistantes – et l'acte qui le transporte d'un coup « à quelque chose qui paraît à la fois un et unique, qui cherchera ensuite à s'étaler tant bien que mal en concepts multiples et communs, donnés d'avance dans des mots<sup>8</sup> ». L'émotion supra-intellectuelle n'est pas le résultat d'un réarrangement de l'ancien : son surgissement réorganise selon une nuance originale, sentiments et sensations préexistantes, modifiant ainsi la teneur de notre expérience affective, voire notre sensibilité elle-même.

D'une certaine façon, et le point importe pour la morale, Bergson suggère que toutes les créations « de la civilisation en général » – découverte scientifique, littérature, arts parmi

---

<sup>1</sup> DS, p. 38.

<sup>2</sup> DS, p. 39.

<sup>3</sup> H. Bergson, Observation sur le terme « Immédiat », dans A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), 10<sup>e</sup> éd., vol. 1, coll. « Quadrige », PUF, Paris, 1992.

<sup>4</sup> DS, p. 52.

<sup>5</sup> H. Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), coll. Quadrige, PUF, 2007, p. 95-96. Même image dans *Les deux sources*, p. 118 et 120.

<sup>6</sup> DS, p. 52.

<sup>7</sup> DS, p. 43.

<sup>8</sup> DS, p. 44.

lesquels, bien évidemment, la musique comme art privilégié et métaphore de toutes les créations<sup>1</sup>, mais aussi, nous le verrons, institutions – ont à leur source une émotion ; même l'invention, « quoique d'ordre intellectuel, peut avoir de la sensibilité pour substance<sup>2</sup> ». Naturellement, qu'il s'agisse d'arts ou surtout de sciences – mais on pourrait en dire autant des institutions humaines en général – les créations ne présentent que rarement *comme tel, directement*, l'élan ou l'impulsion dont elles procèdent, traduit sur le plan humain par l'émotion ; tout se passe comme si l'émotion avait à se *matérialiser* dans les procédures, techniques, artefacts de l'intelligence et à *se traduire* dans le langage. D'où la difficulté à « retrouver au fond de soi l'émotion originelle<sup>3</sup> ».

## Obligation morale, création morale

Revenons à présent à la morale. Bergson s'expose volontairement, comme on voit, à l'objection qu'élève l'existence *historique* de certains sentiments moraux – tels l'amour de l'humanité, ou encore la charité – à l'encontre de sa théorie de l'obligation morale, qui en restreint l'exercice au domaine de l'instinct social virtuel, de la clôture autocentrée de la vie sociale naturelle. Comme nous l'avons dit, Bergson ne voit en eux ni l'expression d'une Raison plus haute que la nature, ni le simple élargissement de l'obligation sociale, mais moins encore une illusion projective inhérente au régime de l'obligation<sup>4</sup>. De tels sentiments ont en effet la densité du fait, la réalité d'événements surgis dans le cours de l'histoire humaine et qui ont su imprimer tout à la fois une torsion à la direction initiale de la nature (la socialité) et une transformation de l'expérience et de la sensibilité humaine – dotant celle-ci de nouveaux affects, de nouvelles possibilités de s'émouvoir, de se mettre en mouvement, d'agir. Leur réalité n'est autre que celle de ce que Bergson désigne comme « l'opération réelle de la vie », le « principe même de la vie<sup>5</sup> » ou, en termes spinozistes, celle d'une « nature naturante<sup>6</sup> ».

Il y a donc, du côté de la sensibilité comme émotion supra-intellectuelle, l'insistance d'une autre morale. Si elle diffère de la morale close par sa direction (elle ouvre l'âme), son mode d'action est lui aussi différent. Sa *force* propre est l'aspiration, qui mobilise la volonté au lieu de susciter en elle la contraction, la résistance à la résistance dont nous avons parlé et à travers laquelle s'effectue la « pression » propre à l'obligation. L'émotion morale prise en ce sens se présente, ici aussi, telle une force antagoniste à la force naturelle de l'obligation<sup>7</sup>. Par ailleurs, de telles forces ne jouent pas dans l'extériorité des rapports sociaux sans toucher, plus profondément, à ce que Bergson désigne comme « l'âme » ou, plus exactement, « l'état d'âme », sur sa teneur affective. Elles engendrent autant de dispositions internes, toutes décisives quant à la nature des relations qu'elles génèrent entre les hommes, mais tout aussi bien entre les hommes et les autres espèces, animales ou végétales, entre les hommes et la

---

<sup>1</sup> La musique ne se limite pas selon Bergson à solliciter des émotions déterminées ou préexistantes (ce qu'elle fait évidemment). Son pouvoir d'engendrer des émotions en dehors de toute représentation (comme art intransitif) et en lien avec une matérialité quasi spirituelle en font un art exemplaire, créateur par excellence.

<sup>2</sup> *DS*, p. 40. Voir aussi p. 42.

<sup>3</sup> *DS*, p. 45.

<sup>4</sup> Ce qui découlerait d'une critique de la morale menée exclusivement depuis le point de vue naturaliste adopté d'abord au sujet de l'obligation, définie comme forme prise par la nécessité dans le domaine de la vie « quand elle exige, pour réaliser certaines fins, l'intelligence, le choix, et par conséquent la liberté », comme on l'a vu. Bergson ne cesse de dire qu'on ne passe pas par simple élargissement ou extension de la solidarité sociale à l'amour de l'humanité. Pour autant, l'amour de l'humanité (ou, dans un registre similaire, l'idée de justice absolue en tant que distincte d'une justice simplement distributive) est tout autre chose qu'un simple mot, ou qu'une extrapolation intellectuelle des maximes de la pression sociale ; précisément, elle est l'expression historique de « l'opération réelle de la vie ».

<sup>5</sup> *DS*, p. 52.

<sup>6</sup> *DS*, p. 56.

nature elle-même<sup>1</sup>. Aussi n'existe-t-il pas à proprement parler de morale ouverte et de morale close sans âme, ouverte ou close. Les affects qui accompagnent la pression de l'obligation définissent la première, tandis que l'émotion génératrice caractérise l'âme qui s'ouvre, portée par une aspiration, dans ce qu'il faudrait dès lors appeler une « création morale ». Il n'y a pas tant passage de l'une à l'autre qu'épreuve de la première par la seconde, et conversion : en somme, une transformation de la nature des affects sociaux, tout comme, quoiqu'à degré moins élevé, une œuvre d'art atteste son caractère authentiquement créateur dans la transformation du goût public<sup>2</sup>.

Reste à penser la façon dont ces forces agissent l'une sur l'autre, et l'une avec l'autre dans le concret de l'expérience morale humaine ; comment, en somme, elles *prennent corps* dans les sociétés humaines, mais aussi dans la sensibilité elle-même. Bergson avance bien sûr que les réalités morales constituent des mixtes, que « l'aspiration pure est une limite idéale, comme l'obligation nue » ; que l'on ne saurait imaginer pour l'avenir une « société mystique, qui engloberait l'humanité entière et qui marcherait, animée d'une volonté commune, à la création sans cesse renouvelée d'une humanité plus complète », ni un passé fait de « sociétés humaines à fonctionnement organique, comparables à des sociétés animales ». Les réalités morales sont des faits relevant de la socialité proprement humaine et, à ce titre, sont placées dans l'ordre de la vie, sur un « plan intermédiaire, qui est celui de l'intelligence », entre la vie animale instinctive et celle d'une « assemblée de dieux où tout serait élan créateur<sup>3</sup> ». L'image du plan intermédiaire utilisée laisse entrevoir comment, en l'homme, les faits moraux résultent du compromis des deux forces (pression et aspiration, impulsion et attraction, obligation et appel, conservation et création). *L'intelligence* est l'opérateur de ce compromis : c'est en tant que *projetées* dans des représentations et ordonnées selon des règles — notamment par l'intervention du langage — que ces forces de directions antagonistes<sup>4</sup> peuvent arriver à se prêter ce que Bergson présente comme un « mutuel appui » :

Ce qui est aspiration tend à se consolider en prenant la forme de l'obligation stricte. Ce qui est obligation stricte tend à grossir et à s'élargir en englobant l'aspiration. Pression et aspiration se donnent pour cela rendez-vous dans la région de la pensée où s'élaborent les concepts. Il en résulte des représentations dont beaucoup sont mixtes, réunissant ensemble ce qui est cause de pression et ce qui est objet d'aspiration<sup>5</sup>

Le caractère « mixte » de la morale concrète n'est cependant pas le dernier mot du traitement bergsonien de la moralité, car le mixte chez Bergson dénote toujours une dynamique que le vocabulaire des « forces » vient ici traduire plus directement. Souligner le caractère mixte de l'expérience ou de la vie morale n'est pas affirmer son caractère composite ou composé (ainsi que le suggère une représentation spatiale du mixte), c'est, pour Bergson, chercher à décrire son *historicité*. Il ne s'agit pas ici de signaler simplement la mobilité *en général* de toute expérience morale ou de l'expérience morale *en général*, la « plasticité » propre aux institutions humaines, mais d'inscrire celle-ci dans le mouvement de la vie, lequel n'est rien d'autre que son histoire, l'évolution. Rappelons en effet que « l'aspiration » n'est pas tant le concept général d'un type de force, mais le terme qui traduit chez Bergson la direction de certaines émotions ou états d'âmes, situés et datés, qui ont été créés et *introduits* dans l'expérience humaine, qui l'ont transformée de telle façon que son cours prenne aussi l'allure d'une évolution irréversible, bref, d'une histoire.

De sorte que, loin d'être strictement contemporaines, comme deux faces d'une même réalité morale, le jeu des forces antagonistes rejoue sur le plan de la vie humaine la trajectoire de

---

<sup>1</sup> L'âme ouverte, dit Bergson, c'est l'âme portée par l'amour ; l'amour est une puissance de « sympathiser » dont l'objet peut s'élargir indéfiniment dans la mesure où elle coïncide avec l'élan créateur lui-même, pouvant intégrer les espèces non humaines et jusqu'à l'univers entier.

<sup>2</sup> *DS*, p. 75.

<sup>3</sup> Pour tout ceci, *DS*, p. 85-86.

<sup>4</sup> *DS*, p. 55.

l'évolution créatrice. Les sociétés humaines, semblables aux espèces, sont chacune à leur façon « les résultantes » de la force de l'élan vital et de forces antagonistes qui les contraignent à tourner sur place<sup>1</sup>. Et tout comme l'élan vital a trouvé, en l'homme, à franchir les limites du cercle ou les bornes de l'espèce, les émotions créatrices ont trouvé de loin en loin à percer la clôture des habitudes, poussant les hommes à surmonter la Nature naturée, la deuxième nature que constituent pour eux les systèmes d'obligations sociales qui les attachent au groupe et à la vie. Cependant, comme les matérialités pour l'élan, le système des habitudes, les représentations sociales et morales rigides, en bref la Nature naturée, représentent pour l'émotion créatrice à la fois l'obstacle *et* le moyen. L'émotion créatrice franchit la clôture, mais ne peut se continuer, se communiquer, s'actualiser dans des pratiques nouvelles *sans* se lester du poids de la Nature naturée, qu'il faudra tôt ou tard rouvrir.

#### 4. Dualité de la morale selon Durkheim et selon Bergson et rôle de la religion

La dualité de la pression et de l'aspiration n'est pas sans évoquer celle que Durkheim propose dans *Détermination du fait moral* en 1906 devant la Société Française de Philosophie<sup>2</sup>. Après avoir défini la règle proprement morale par son caractère obligatoire — cherchant d'ailleurs explicitement à extraire le contenu empirique de la conception kantienne du devoir —, Durkheim affirme qu'il ne s'agit là que d'une analyse « insuffisante et incomplète », qui ne montre « qu'un des aspects de la réalité morale » ; le second caractère de tout acte moral, c'est la présence en lui d'une fin morale *désirable et désirée*, la désirabilité participant « du caractère d'obligation » (53). « Jusque dans l'obligation, le plaisir et la désirabilité pénètrent<sup>3</sup> ». C'est là le sens de la notion de « Bien », qui se présente comme le contenu substantiel ultime de l'obligation. L'idée de « Bien », qui d'ailleurs domine dans la plupart des morales, traduit le fait que la fin morale est à la fois le terme d'un effort de contrainte sur soi *et* l'objet d'un désir. Ainsi Durkheim présente-t-il clairement cette désirabilité comme l'intervention de la sensibilité dans tout acte moral, quoiqu'en proportion variable avec le rôle de l'obligation même : « il y a des actes qui sont accomplis presque exclusivement par enthousiasme, des actes d'héroïsme moral, où le rôle de l'obligation est très effacé et peut-être réduit au minimum, où la notion de bien prédomine<sup>4</sup> ».

Il en va ainsi surtout, précise Durkheim, « partout où la morale est essentiellement religieuse<sup>5</sup> ». Il est tout à fait significatif que Durkheim, dans ce texte, passe par l'analogie religieuse, allant jusqu'à comprendre la dualité de la réalité morale à partir de la dualité qui caractérise, dans la religion, le sacré, qui à la fois tient à distance et est objet d'amour et de désir. Si Durkheim modifie ici la perspective qu'il avait initialement adoptée sur les faits moraux et sociaux (dès *La division du travail social*, en 1893), c'est que l'étude de la vie religieuse, commencée en 1895, a profondément modifié sa pensée, exigeant la prise en compte de la sensibilité dans les dynamiques propres aux faits sociaux. L'institution d'un élément sacré est une symbolisation de la puissance émotionnelle de la vie collective ; les milieux sociaux effervescents (fêtes, rites et cérémonies) sont en quelque sorte l'épreuve, par les individus, de la puissance propre, transcendante aux individus, que dégage la vie sociale. Confondues à l'origine, morale et religion tendent à se dissocier dans la modernité, sans perdre toutefois leur structure fondamentale commune, ni leur signification : la fin morale,

---

<sup>1</sup> *DS*, p. 55.

<sup>2</sup> Émile Durkheim, « Détermination du fait moral » (1906), dans *SP*. Cette conférence sur la morale se distingue des perspectives adoptées sur le sujet dans *La division du travail social* (1893) et *Les règles de la méthode sociologique* (1895). Entre 1899 et 1912 (date de publication des *Formes élémentaires de la vie religieuse*), Durkheim approfondit l'analyse du phénomène religieux ; la conférence porte la trace (explicite, sous l'idée « d'insuffisance ») des déplacements qu'il doit à celle-ci.

<sup>3</sup> *SP*, p. 53.

<sup>4</sup> *SP*, p. 54.

comme le sacré, oblige en même temps qu'elle mobilise, maintient en même temps qu'elle régénère, « contient » en même temps qu'elle pousse vers l'idéal. Tous deux expriment la puissance transcendante du collectif ou du social, et manifestent la dualité de la force du social. A travers l'expérience religieuse, Durkheim met en lumière le caractère dynamique de celle-ci.

Sans poursuivre plus loin la comparaison avec Durkheim, observons que Bergson, encore une fois, prolonge dans une direction originale la thèse durkheimienne, cette fois quant à la centralité du phénomène religieux pour l'intelligibilité du fait moral. Les sentiments moraux qui animent ce que nous avons appelé les « obligations supérieures » trouvent leur origine, selon lui, dans la religion – ainsi l'amour de l'humanité, le respect du genre humain, la justice absolue, tels que le christianisme est parvenu à les formuler. Mais Bergson introduit à propos de la religion une différence de signification, qui lui permet à nouveau de faire valoir la puissance du vital – ce qu'il appelle le « biologique au sens très compréhensif » – *sous* la force du social. De ce point de vue, le social cesse d'être un phénomène *sui generis*, comme chez Durkheim, et la dualité de sa force (la morale entre contrainte et désir) est renvoyée à un clivage plus profond entre un plan de nature (la socialité réalisée à travers l'habitude comme instinct virtuel, force de pression) et une dynamique de création susceptible de tourner cette nature, de la transformer, ouvrant ainsi la dimension d'une dynamique historique (l'irruption et la propagation d'une émotion, d'une aspiration qui traverse les limites de la socialité naturelle). La différence introduite entre religion statique et religion dynamique est en effet décisive pour la compréhension bergsonienne de la dualité morale, car elle inscrit la dualité du clos et de l'ouvert dans une perspective historique qui englobe et donne une signification précise à sa théorie sociale.

Sous le terme de religion « statique », Bergson vise d'abord, un système de représentations individuelles et collectives ainsi que d'institutions sociales (rites et cérémonies) dont la fonction est complémentaire à celle de l'obligation morale dans la société close. L'obligation morale est ce qui assure, chez les individus, la résistance aux écarts tendanciels de l'intelligence, toujours portée vers les solutions égoïstes. La fonction fabulatrice de la religion, autre aspect de l'instinct virtuel<sup>1</sup> et noyau de la fonction religieuse, fait aussi « contrepoids<sup>2</sup> » aux irrégularités de l'intelligence : non seulement elle contient la menace que celle-ci fait peser sur la cohésion sociale — c'est une « réaction défensive contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence<sup>3</sup> », mais elle constitue « une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la mort<sup>4</sup> ». La religion a bien le statut d'une fonction actualisant la force naturelle du social et relève à ce titre de la Nature naturée dans l'espèce humaine : elle « renforce et discipline<sup>5</sup> ». Mais il ne s'agit là selon Bergson que d'un *point de vue* sur la religion, qui néglige le « principe actif<sup>6</sup> » d'où elle provient, dont elle n'est en quelque sorte que le dépôt, et que l'expérience mystique a su retrouver, sous la forme de l'émotion créatrice.

La mystique a chez Bergson tous les caractères de l'événement historique et est toujours rapportée *comme telle* : sages antiques, prophètes d'Israël ou méritants bouddhistes, en leurs temps et lieux, *ont à ses yeux expérimenté* quelque chose de ce principe actif, de « l'acte générateur de la vie », à travers des créations morales singulières et datées, des émotions spécifiques matérialisée dans *styles de vie* – qui sont aussi bien des modalités d'existence ou des manières de vivre, des manières d'être en rapport avec la vie et le vital. Et c'est, comme on sait, le christianisme en tant que religion historique qui accomplit ou pousse au plus loin cette

---

<sup>1</sup> Bergson parle aussi d'un « résidu d'instinct » qui travaille « à travers des représentations » (*DS*, p. 124).

<sup>2</sup> *DS*, p. 122 et p. 124.

<sup>3</sup> *DS*, p. 127.

<sup>4</sup> *DS*, p. 137.

<sup>5</sup> *DS*, p. 212.

expérience, singulièrement dans sa mystique à lui<sup>1</sup>, parce qu'elle seule cristallise dans la création d'une émotion nouvelle (l'amour et le respect du genre humain) tous les essais qui l'ont précédée. Elle seule transcende véritablement la religion naturelle, transformant en profondeur la sensibilité sociale spontanée, infra-intellectuelle. C'est donc au christianisme que l'on doit d'avoir su connecter la sensibilité avec « l'acte générateur de la vie » et, à travers lui, inspiré les idéaux moraux qui animent de l'intérieur l'évolution des institutions religieuses, mais aussi sociales et politiques.

Dans cette perspective, l'aspect dynamique que Durkheim accordait à la religion – son caractère mobilisateur – ne constitue pas un aspect de sa fonction sociale, complémentaire à celui de l'obligation. L'aspect dynamique de la religion, ce qu'elle porte d'idéal et sollicite de la sensibilité, est plutôt l'indice de l'élan historique qui a, de loin en loin, porté des sociétés humaines à transcender leurs propres institutions, à tourner la nature des instincts sociaux pour transformer la solidarité en fraternité. La religion dynamique n'est pas l'aspect dynamique, enraciné dans la sensibilité ou le désir, de la puissance du social, mais l'expression, à travers des individualités privilégiées, de l'effort créateur du vital qui enveloppe le social : « le social est au fond du vital<sup>2</sup> ». Elle est la religion considérée *dans sa dynamique*, c'est-à-dire dans la perspective de l'histoire humaine de la *vie*.

À travers la religion dynamique, nous voyons que la clôture et l'ouverture ne dessinent pas seulement deux tendances antagonistes à l'œuvre dans la réalité humaine *en général*, qu'il s'agirait de dégager à partir d'une investigation strictement ontologique. L'ouverture n'est pas une possibilité de l'expérience humaine *en général*, elle révèle ce que l'évolution de la vie, dans sa dialectique créatrice, comporte d'historicité, mais aussi de contingence – le cercle aurait pu n'avoir jamais été franchi, il pourrait ne plus l'être. Le caractère mixte de l'expérience morale et religieuse concrète, le compromis des forces d'ouverture et de clôture par lequel elles parviennent à se prêter « mutuel appui », n'est pas une garantie pour l'avenir.

On sait que l'une des interrogations de Bergson, dans *Les deux sources*, porte sur le *progrès* moral. On aurait tort de tenir cette question dans les limites de la généralité d'une théorie morale, philosophique ou sociologique, parce qu'elle s'énonce depuis une situation qui défie l'universalité des concepts et requiert, dans leur emploi, qu'on les rende sensibles au moment historique où ils prennent sens. Les *Remarques finales*, inscrites dans le présent élargi de l'entre-deux guerres, répètent et dramatisent une question posée dès la Première Guerre et par elle : la dissociation du progrès moral et du progrès technique, qui devait mettre en crise profonde le « progressisme » attaché à l'idée même de civilisation<sup>3</sup>. Dans ce dernier chapitre, qui constitue peut-être autant le point de départ que le point d'aboutissement d'une réflexion connectant la vie à l'histoire, la contingence radicale que l'évolution de la vie dépose en l'homme est spéculativement réfléchi comme une hésitation de l'humanité dans un choix qu'elle a à faire ; saisi comme un moment de crise morale, le présent se caractérise par une redoutable irrésolution entre des forces antagonistes dont les directions historiques respectives, en se dissociant, font peser la menace d'une montée aux extrêmes des tendances inhérentes à la société naturelle<sup>4</sup>. On pourrait légitimement qualifier cette spéculation comme une « ontologie historique », si le terme n'avait été employé à d'autres fins. Le « biologique », nous dit Bergson, doit s'entendre au sens « très compréhensif » : si cela signifie que le social,

---

<sup>1</sup> La mystique, dans son caractère héroïque, personnel, individuel traduit bien ce que l'ouverture réclame d'expérimentation, par opposition au conservatisme des institutions religieuses qu'elle transcende, conteste et régénère tout à la fois.

<sup>2</sup> *DS*, p. 123.

<sup>3</sup> Sur ce point, voir Fl. Caeymaex, « Les discours de guerre (1914-1918). Propagande et philosophie », dans *Annales bergsoniennes VII*, 2014, p. 143-166.

<sup>4</sup> « À défaut d'une réforme morale aussi complète, il faudra recourir aux expédients, se soumettre à une 'réglementation' de plus en plus envahissante, tourner un à un les obstacles que notre nature dresse contre notre civilisation. Mais, qu'on opte pour les grands moyens ou les petits, une décision s'impose. L'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids de progrès qu'elle a faits [...] A elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre [...] si

pas plus que la nature d'ailleurs, ne peuvent s'expliquer par eux-mêmes mais seulement par la vie, cela implique en outre que le concept (le biologique, la vie) ici a moins pour fonction de désigner une généralité englobante que la singularité et l'unicité d'une histoire à penser depuis un certain présent<sup>1</sup>.

## 5. Vie, histoire, institutions

Comprendre la nature et la société depuis l'évolution de la vie revient donc à les inscrire dans une histoire dont les tendances conflictuelles prennent, sur le plan de l'espèce humaine, la forme d'un problème moral constamment rejoué, relancé – peut-être même est-ce là, justement au niveau de l'expérience morale, que la vie humaine se fait histoire. Sans doute la conception que Bergson se fait du progrès moral enveloppe-t-elle une prise de position discutable sur le plan historiographique – celle des origines religieuses, essentiellement chrétiennes, des idéaux politiques de la modernité (liberté, égalité, fraternité). Mais son intérêt réside, selon nous, dans la théorie des institutions qu'elle propose, si l'on peut désigner par là le domaine vaste et pluriel des systèmes normatifs, moraux et mêmes politiques, qui organisent la vie et l'activité humaines socialisées dans la durée. On peut ici, de manière suggestive, reprendre la définition qu'en proposerait en 1954-1955 Merleau-Ponty, dans son cours au Collège de France. Par « institution », il entendait désigner :

ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire – ou encore ces événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir<sup>2</sup>

Si une telle définition enveloppe la dimension historique de l'institution, en reliant celle-ci non simplement à la durée, mais à des événements repérables dans le temps et qui se montrent cependant *constitutifs* d'un temps propre (selon l'expression de Lefort<sup>3</sup>), l'originalité de Bergson tient à deux choses : d'une part à la façon dont l'institution, chez lui, articule la dimension de la nature à celle de l'histoire, d'autre part à sa manière de concevoir ce qui « fait histoire » dans les institutions humaines, c'est-à-dire ce qui, en elles, fait véritablement événement, « temps propre ».

Dans une veine très bergsonienne, Deleuze, en 1955, dans sa brève et percutante introduction à l'anthologie titrée *Instincts et institutions*<sup>4</sup>, cerne les contours de ce qu'il désigne comme la « théorie des institutions », montrant qu'elle enveloppe une conception du social et de la politique tout autre que la théorie du contrat et de la loi. À la différence de cette dernière, l'enjeu pour la théorie de l'institution n'est pas de définir le type de rapport que l'institution entretiendrait avec l'instinct (comme si l'institution était une économie réglée imposée à l'instinct), mais de définir le type de rapport que l'instinct et l'institution, chacun pour son compte, entretient avec la tendance (le besoin, l'impératif biologique qui se prolonge en nature). Instinct et institutions sont deux modalités de l'agir ; l'un et l'autre constituent des « procédés de satisfaction », des systèmes organisés de moyens<sup>5</sup> ; ainsi que le disait Bergson

---

<sup>1</sup> Ce point a été remarquablement mis en évidence dans la thèse de doctorat de Jae-Hyung Joo, *De la durée à la vie : une dialectique entre métaphysique et politique chez Bergson* (soutenue à l'ENS de Paris en 2016, sous la direction de F. Worms).

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris, 2003, p. 124 (résumé du cours).

<sup>3</sup> Dans sa préface à l'édition des cours sur l'institution et la passivité (M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 6).

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, « Instincts et institution » (1955), dans *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, éd. David Lapoujade, Minuit, Paris, 2002, p. 24-27 (désormais cité *ID*). Remarquons que cette introduction à *Instincts et institutions* est contemporaine du travail que Deleuze consacre à Hume et à Bergson, et antérieur d'un an aux deux textes que sont la présentation de Bergson dans l'ouvrage dirigé par Merleau-Ponty, *Les philosophes célèbres* (1956) et l'article sur la différence chez Bergson publié dans les *Etudes bergsoniennes* la même année (« Bergson (1859-1941) » et « La conception de la différence chez Bergson », tous deux repris dans G. Deleuze, *L'île déserte et autres textes, op. cit.*, p. 28-42 et p. 43-72).

de l'instinct et de l'intelligence : « deux solutions, également élégantes, d'un seul et même problème<sup>1</sup> », la nécessité d'agir sur la matière brute.

Où passe alors leur différence ? L'instinct extrait directement du monde extérieur, *spécifique*, les éléments de sa satisfaction – ici, la tendance « déclenche un comportement qualifié » (26), se prolongeant dans une nature spécifique. L'institution, elle, est un ensemble de moyens de satisfaction artificiels qui instituent « un monde *original* entre ses tendances et le milieu extérieur » et qui « libèrent l'organisme de la nature en le soumettant à autre chose », transformant la tendance elle-même en l'introduisant dans un milieu nouveau<sup>2</sup> ». De sorte que la théorie de l'institution, dit Deleuze, présente la société « comme essentiellement positive, inventive (moyens originaux de satisfaction) », comme une « activité sociale constitutive de modèles<sup>3</sup> ». D'où le fait qu'elle puisse défendre l'idée que la tendance se satisfait dans l'institution *sans que pour autant l'on ait besoin* d'expliquer l'institution par la tendance, d'effacer son caractère conventionnel, contingent, indirect :

Voilà le paradoxe de la société : nous parlons d'institutions, quand nous nous trouvons devant des processus de satisfaction que ne déclenche ni ne détermine la tendance en train de se satisfaire – pas plus que ne les expliquent les caractères de l'espèce. La tendance est satisfaite par des moyens qui ne dépendent pas d'elle<sup>4</sup> ».

Si la théorie de l'institution distingue la vie sociale humaine de la vie sociale animale par le caractère *indirect* ou médié de la satisfaction dans la vie humaine, il n'en reste pas moins que « le problème commun à l'instinct et à l'institution » est toujours celui de l'effectuation de la « synthèse de la tendance et de l'objet qui la satisfait<sup>5</sup> ». L'instinct qui satisfait directement la tendance, étroitement ajusté à elle, enveloppe une puissance de synthèse singulière, mais fixe, qui appartient à l'espèce. Or les moyens de satisfaction peuvent être imparfaits, soumis à la variation, à l'indécision, au « jeu des facteurs individuels et des circonstances extérieures<sup>6</sup> » : ici l'instinct « fait place à l'intelligence », dont les synthèses sont variables, fonction à la fois des institutions qu'elle est capable d'inventer, des transformations que celles-ci impriment aux tendances et des écarts, à la fois individuels et circonstanciels, que ces institutions peuvent tolérer. De là découle ce que Deleuze tient pour « le problème sociologique le plus profond » : « quelle est cette autre instance dont dépendent directement les formes sociales de la satisfaction des tendances<sup>7</sup> ? »

Soit, dans la perspective bergsonienne, la tendance ou le besoin fondamental : l'exigence de socialité, ou d'organisation : « l'exigence, par la nature, de la vie en commun<sup>8</sup> ». Soit, d'autre part, les institutions, systèmes complexes et contingents d'habitudes, de représentations et d'affects (l'obligation), à travers lesquels, en l'homme, la tendance se satisfait : autant de fabrications de l'intelligence, avec laquelle il faut bien que la nature compte et ceci, non sans faire face à une résistance, puisque l'intelligence justement ne cesse de contester la pression de la société, se définissant *in fine* par sa puissance de désajustement, par sa capacité à ruser avec l'intention de la nature, ici matérialisée dans la pression sociale – à la différence de l'instinct qui, lui, réalise immédiatement l'individu comme individu social. Avec l'homme, la

---

<sup>1</sup> H. Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), coll. Quadrige, PUF, 2007, p. 144. Bruno Karsenti souligne à sa façon que la culture (ce que nous visons ici sous le terme d'« institution ») est ainsi une méthode d'action, celle qui est propre à l'intelligence : « Il est de la nature de l'homme, être intelligent, de vivre culturellement, à condition de donner au terme 'culture' son sens le plus matériel [...] La nature, avec l'homme, n'est jamais complètement adéquate à elle-même [...]. D'emblée, elle dévie de son sillon pour rejoindre celui, historico-culturel, des artifices humains » (« Introduction », dans *op. cit.*, p. 30).

<sup>2</sup> *ID*, p. 23.

<sup>3</sup> *ID*, p. 25 et 26.

<sup>4</sup> *ID*, p. 25.

<sup>5</sup> *ID*, p. 26.

<sup>6</sup> *ID*, p. 27.

<sup>7</sup> *ID*, p. 27-28.



nature dévie de son sillon et cesse d'être adéquate à elle-même<sup>1</sup>. Ainsi que le suggère Deleuze en 1966 dans *Le bergsonisme*, c'est peut-être bien le « petit écart 'pression de la société-résistance de l'intelligence' » qui définit « une variabilité propre aux sociétés humaines<sup>2</sup> », dans l'espace comme dans le temps.

Est-ce cependant à ce seul jeu entre la société et l'intelligence qu'il faut rapporter la variabilité des sociétés humaines ? Une telle variabilité suffit-elle à qualifier la dimension proprement historique de l'institution ? Il nous semble que Bergson, tout en poussant loin l'hypothèse de la persistance du naturel – en somme jusque dans l'artifice et la variabilité de l'institution elle-même – n'en propose pas moins l'idée d'une historicité plus radicale de l'institution. Nous savons bien que de l'intelligence elle-même, il ne faut pas attendre autre chose que l'accomplissement indirect, plus ou moins sophistiqué, de l'intention de la nature. Si les institutions – et avec elles, les obligations – ne se rencontrent que dans l'espèce intelligente, rappelons que l'intelligence est ici *au service de l'habitude*, instinct virtuel qui commande à la volonté. La puissance fabricatrice, l'inventivité qu'on lui connaît sert tout au plus à rationaliser les habitudes, à les traduire éventuellement en règles explicites et cohérentes ; mais sa liberté d'action, sa capacité à ruser avec l'intention de la nature, à la « tromper<sup>3</sup> » même, n'assure *en tant que telle* que des variations de surface : des écarts, à la fois individuels et collectifs, circonstanciels, que les institutions tolèrent et qui ne modifient pas *en profondeur* les tendances qu'elle réalisent, qui sont celles de la société close : « les dispositions de l'espèce subsistent, immuables, au fond de chacun de nous<sup>4</sup> ». La latitude de l'intelligence et de la volonté, c'est celle d'inventer les formes d'une société « vaguement préfigurée en nous » dont la nature a procuré le schéma.

Si quelque chose peut « faire histoire » dans les institutions humaine, avec toute la force de l'événement, il faudra dire d'après Bergson que cela ne peut venir que de l'émotion créatrice – l'ouverture tenant lieu ici de ce que Merleau-Ponty désigne dans son langage à lui comme « l'exigence d'avenir » qui s'attache à certaines expériences appelées à faire sens pour d'autres. L'événement, c'est l'émotion créatrice, l'émotion véritablement active dont Deleuze dit qu'elle s'insère dans le jeu circulaire qu'entretiennent la pression de la société et la résistance de l'intelligence<sup>5</sup>. L'émotion créatrice est ainsi la réponse de Bergson à ce que Deleuze, en 1955, identifiait comme le problème sociologique « le plus profond » : celui de savoir de quelle instance dépendent directement les formes sociales qui satisfont la tendance, s'il est entendu que ni la tendance elle-même, ni l'intelligence toute seule ne déterminent en profondeur de telles formes et surtout, le devenir de celles-ci. À la pensée moderne qui veut que la raison ouvre, en l'homme et par lui, la nature à l'histoire et à la liberté, Bergson répond que c'est bien plutôt la sensibilité, sous la forme de l'émotion créatrice, qui fut la vraie puissance capable d'imprimer de nouvelles directions à l'espèce, impulsant une dynamique historique dans la nature, sans laquelle les institutions auraient été confinées dans leur propre clôture. L'expérimentation d'un affect nouveau, c'est la transformation de la sensibilité elle-même : comme si c'était seulement par un travail sur les sédiments affectifs de l'expérience sociale, touchant à l'état d'âme, que l'historicité de la vie s'incarnait dans l'expérience humaine sous la forme d'un sens, d'une direction nouvelle proposée à l'expérience de tous.

Par cet affect nouveau, c'est une « nouvelle conception de la vie [...] une certaine attitude vis-à-vis d'elle<sup>6</sup> » qui se dépose dans la conscience sociale, précédant les doctrines où elle se rationalise ensuite. Ce que Bergson nomme un « état d'âme » n'est donc pas purement intérieur, il se matérialise d'abord dans des formes ou de styles de vie, dans l'extériorité du

---

<sup>1</sup> B. Karsenti, « Introduction », dans *op. cit.*, p. 30.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, *Le bergsonisme* (1966), PUF, Paris, 1994, p. 117.

<sup>3</sup> *DS*, p. 55.

<sup>4</sup> *DS*, p. 291.

<sup>5</sup> Gilles Deleuze, *Le bergsonisme* (1966), PUF, Paris, 1994, p. 117.

social. D'où l'importance de la figure de Socrate dans *Les deux sources*, comme figure duelle<sup>1</sup> : il est par un côté l'homme qui « met au-dessus de tout l'activité raisonnable [...] la fonction logique de l'esprit<sup>2</sup> », qui « prépare [...] la doctrine qui absorbera la vie morale dans l'exercice rationnel de la pensée<sup>3</sup> », et par un autre côté l'homme chez qui la philosophie était d'abord mode de vie : homme sans doctrine, inspiré lui-même par le démon, dont le message, essentiellement moral, transite par un style d'existence :

Stoïciens, épicuriens, cyniques, tous les moralistes de la Grèce dérivent de Socrate, – non pas seulement, comme on l'a toujours dit, parce qu'ils développent dans ses diverses directions la doctrine du maître, mais encore et surtout parce qu'ils lui empruntent l'attitude qu'il a créée et qui était d'abord si peu conforme au génie grec, l'attitude du Sage. Quand le philosophe, s'enfermant dans sa sagesse, se détache du commun des hommes, soit pour les enseigner, soit pour leur servir de modèle, soit simplement pour vaquer à son travail de perfectionnement intérieur, c'est Socrate vivant qui est là [...] L'ironie courait à travers l'enseignement socratique, et le lyrisme n'y faisait sans doute que des explosions rares ; mais, dans la mesure où ces explosions ont livré passage à un esprit nouveau, elles ont été décisives pour l'avenir de l'humanité<sup>4</sup>.

## 6. La sensibilité dans l'histoire

Dans *Les deux sources*, Bergson avance donc une double thèse à propos des émotions. La première est la thèse originale, et devenue classique, selon laquelle les émotions, les affects, varient dans l'histoire et en fonction des institutions qui les cultivent. Pour familière que nous soit aujourd'hui la version superficielle de cette idée, il ne faut pas oublier qu'elle en enveloppe une autre, autrement plus complexe : celle de l'immanence de la vie psychique à la vie sociale<sup>5</sup> dont l'anthropologie contemporaine de Bergson avait commencé à développer les multiples implications, révolutionnant psychologie et philosophie traditionnelle. Il est remarquable à cet égard que l'ouvrage de Bergson propose en 1932 une incursion originale sur le terrain d'enquête que l'un des fondateurs de l'école des *Annales*, Lucien Febvre, appelait de ses vœux en 1941 : « une large, puissante et collective enquête » sur la « sensibilité dans l'histoire<sup>6</sup> ». Plus remarquable encore est la convergence de la vue schématique de Bergson avec la manière dont Henri Wallon, en 1938, avait envisagé la psychologie des émotions dans le volume consacré à *La vie mentale* de *L'Encyclopédie française*, texte sur lequel Lucien Febvre, ami de Wallon, prenait un substantiel appui<sup>7</sup>. Febvre retient de Wallon que, loin d'être

---

<sup>1</sup> Rappelons que pour Durkheim, Socrate, de même que le Christ sont comme pour Bergson « des personnages historiques au noms desquels se rattachent aux grandes révolutions morales par lesquelles a passé l'humanité » ; « les plus grandes figures historiques, celles qui nous apparaissent comme dominant infiniment toutes les autres, ce ne sont celles ni des grands artistes, ni des grands savants, ni des hommes d'État, mais celles des hommes qui ont accompli ou qui sont censés avoir accompli les plus grandes choses morales : c'est Moïse, c'est Socrate, c'est Bouddha, c'est Confucius, c'est le Christ, c'est Mahomet, c'est Luther » (E. Durkheim, *L'éducation morale* (1902-1903), Alcan, Paris, 1934, p. 43 et p. 68.

[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/education\\_morale/education\\_morale.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/education_morale/education_morale.pdf)

<sup>2</sup> *DS*, p. 59.

<sup>3</sup> *DS*, p. 60.

<sup>4</sup> *DS*, p. 61-62.

<sup>5</sup> Guillaume Sibertin-Blanc, « Le rire comme fait social total », dans *Lire Bergson*, coll. « Quadrige manuels », PUF, p. 68.

<sup>6</sup> Lucien Febvre, « Comment reconstituer la vie affective d'autrefois ? La sensibilité et l'histoire » (1941, *Annales d'histoire sociale*), dans *Vivre l'histoire*, éd. B. Mazon, coll. « Bouquins », Robert Laffont/Armand Colin, Paris, 2009, p. 207.

<sup>7</sup> Lucien Febvre avait lui-même collaboré à cette encyclopédie où il signait un article sur « Psychologie et histoire » (*Encyclopédie française, Tome VIII, La vie mentale*, Librairie Larousse, Paris, 1938, 8.12-3-8.12-7). L'ouvrage, dirigé par Henri Wallon, constitue un remarquable précipité de la vigueur et de la richesse des questions épistémologiques, méthodologiques et anthropologiques soulevées par la recherche psychologique d'alors, dont l'établissement scientifique et positif est au plus loin de tout rétrécissement positiviste. On y trouve des contributions de H. Piéron, D. Lagache, P. Guillaume, P. Janet, M. Minkowski, M. Prenant, H. Delacroix, J.

une « simple réaction *automatique* de l'organisme aux sollicitations du monde extérieur » et ce qu'il y a « de plus inexorablement subjectif en nous », au contraire les « émotions [...] constituent une forme nouvelle d'activité » et « impliquent des rapports d'homme à homme, des relations collectives<sup>1</sup> ». Febvre et Wallon, en ceci proches de Bergson, s'efforcent d'articuler le biologique, le psychologique et le sociologique.

Les émotions naissent, dit Febvre reprenant Wallon, « dans un fonds organique propre à un individu donné, et souvent à l'occasion d'un événement qui touche cet individu seul », mais leur expression est le fruit de la réduction d'une série d'expériences, de réactions « semblables et simultanées au choc de situations identiques<sup>2</sup> », en même temps qu'un pouvoir celui de « provoquer chez tous les présents [...] le complexe affectivo-moteur qui correspond à l'événement survenu et ressenti par un seul<sup>3</sup> ». Le caractère contagieux de l'émotion lui confère ainsi une puissance d'association susceptible d'apporter au groupe une sécurité qui en retour favorise « la constitution d'un véritable système d'émotions », réglé à la façon d'un rituel, devenant comme une « institution<sup>4</sup> » : l'émotion prépare les individus d'un groupe à l'action commune. La vie émotionnelle constitue donc le « premier terrain connu des relations interindividuelles », la forme élémentaire de constitution d'un « milieu humain », d'une vie sociale sur laquelle seule peut surgir (et a pu surgir) une activité intellectuelle et représentative qui, bien qu'issue de ce fond émotionnel, sera aussi l'instrument de son refoulement :

d'abord seules capables de réaliser entre les individus l'unité d'attitude et de conscience d'où a pu naître le commerce intellectuel et son premier outillage, elles sont dans la suite entrées en conflit avec ces instruments nouveaux de relation dont elles avaient seules rendu possible la création<sup>5</sup>.

Mais une telle articulation du biologique, du psychologique et du sociologique ouvre également à une autre dimension. Toute cette psychologie « mise en résumé », selon Febvre, « tend à l'histoire<sup>6</sup> » : le conflit de l'activité rationnelle avec la vie émotionnelle comme forme primitive de l'activité psychique ne concerne pas le développement de l'individu, mais un schéma pour penser le rôle de l'activité émotionnelle dans l'histoire de l'humanité<sup>7</sup>. D'où l'importance d'une étude psycho-historique des émotions non pour elles-mêmes seulement, mais pour l'histoire tout court – l'histoire comme historiographie.

Bien qu'antérieure aux débats qui s'engageront après Febvre dans l'historiographie française sur la manière d'écrire l'histoire des sensibilités – imprimant à l'histoire des mentalités et des sensibilités un tournant anthropologique et sociologique insistant sur la structuration sociale de la vie émotionnelle, plus proche de l'héritage de Marc Bloch que de celui de Febvre<sup>8</sup>, – la perspective de Bergson y dessinerait sans doute une position originale. Premièrement parce que, bien qu'affirmant la dimension psychologique de l'émotion – l'émotion créatrice est un

---

<sup>1</sup> DS, p. 194.

<sup>2</sup> Lucien Febvre, *art. cit.*, p. 194.

<sup>3</sup> Lucien Febvre, *art. cit.*, p. 195.

<sup>4</sup> Lucien Febvre, *art. cit.*, p. 195.

<sup>5</sup> Lucien Febvre, *art. cit.*, p. 196.

<sup>6</sup> Lucien Febvre, *art. cit.*, p. 206.

<sup>7</sup> Ici Febvre s'avance plus loin que Wallon. Dans le passage « Rapports avec la vie intellectuelle » de son article sur « Rapports affectifs : les émotions » (significativement intégré à une section dédiée aux « Débuts de la sociabilité », ce qui souligne le caractère essentiellement relationnel de l'émotion) dit avant tout que « la vie intellectuelle suppose la vie sociale », que les instruments de celle-ci, entre autres le langage, « impliquent l'existence d'un milieu humain » qui puisse en assurer le caractère commun et que la vie émotionnelle, « premier terrain des relations interindividuelles de conscience », figure ainsi parmi les « conditions initiales » de la vie intellectuelle (*op. cit.*, 8.24-7). L'antériorité de l'émotion sur la représentation et l'intellectualité, leur éventuelle conflictualité est également centrale dans la thèse de Bergson, surtout en ce qui concerne l'émotion supérieure ou créatrice.

<sup>8</sup> D. Boquet, « L'erreur de Lucien Febvre : antihistoriographie de l'histoire des émotions », sur *Carnet d'Emma, Les*

événement singulier et individuel, l'expression de la puissance créatrice de la vie, dans une personnalité exceptionnelle – et saisissant son antériorité sur l'intellectualité, sa distinction du clos et de l'ouvert récuse l'évolutionnisme larvé de la thèse qui tient la vie émotionnelle pour une modalité primitive de l'activité psychique. Non seulement parce que le « naturel » persiste et ceci, non sous la forme d'un donné, mais comme « direction » au cœur même de l'outillage extrêmement variable que constituent les institutions dans l'espèce humaine ; par là, Bergson évite la dimension évolutionniste de la thèse de la « mentalité primitive » – tentée d'appréhender linéairement le processus de civilisation comme progrès de l'intellectualité et refoulement de l'activité émotionnelle –, au profit d'une perspective qui renvoie la différence entre le primitif et le civilisé à un autre destin *des* tendances de l'esprit<sup>1</sup>. Mais aussi parce que Bergson confère à l'émotion le pouvoir de rouvrir ou de rénover, de pousser en avant ce que l'intelligence a précipité en représentations, doctrines ou institutions. Deuxièmement, parce qu'il a cherché à montrer par là que, loin d'avoir seulement varié *dans* l'histoire, certaines émotions ont été réellement *inventées ou créées*, acquérant par leur radicale nouveauté, par la conversion qu'elles impriment aux affects sociaux, la dimension d'événements ouvrant des directions inattendues dans le destin de l'espèce et de ses institutions : comme si, sans la sensibilité, ce destin n'eût pu devenir proprement *histoire*. Animée par une interrogation sur la possibilité du progrès moral, la philosophie bergsonienne, qui enracine l'émotion rénovatrice dans « l'acte générateur de la vie », prend ses distances avec la méthode qui entend considérer le social dans son caractère *sui generis*. Mais il ne s'agit pas seulement d'un geste visant à restaurer l'autorité d'un point de vue métaphysique ou philosophique sur la « facticité » du social : c'est au moins autant un geste « sociologique » par lequel Bergson cherche à saisir dans la dynamique des institutions humaines, dans leur variabilité, une dimension d'historicité radicale.

---