

BERGSON ET DURKHEIM : ENTRE PHILOSOPHIE ET SOCIOLOGIE. RUPTURES ET UNITÉ

Brigitte Sitbon-Peillon (EPHE)

La philosophie bergsonienne, s'est élaborée, tel un « organisme », à partir d'un dialogue, ou plutôt d'une « protestation »¹ contre des savoirs constitués, instaurant l'idée, toute moderne, d'un rapport à penser de manière expresse entre la philosophie et les sciences. Dès 1889, dans *L'essai sur les données immédiates de la conscience*, s'élabore la méthode bergsonienne visant le « retour à l'immédiat », et consistant à se replacer *sub specie durationis*, dans l'intériorité des êtres.

Cette « philosophie de l'immédiat » s'affirme d'emblée dans un rapport critique avec les sciences ; le problème de la liberté sera en effet appréhendé, dans *L'Essai*, à partir des conclusions de la réfutation de la psychologie associationnisme et de la psychophysique (notamment celle de Fechner et Weber). Puis, reprenant dans *Matière et mémoire*, en 1896, le problème classique de « la relation du corps à l'esprit », en le confrontant alors aux théories idéalistes et réalistes, Bergson dessinent nettement les fondements d'un « nouveau spiritualisme », de cette « métaphysique positive » qui « commencerait par se mouler sur le contour des faits (et) offrirait donc bien les caractères d'une science incontestée »². Abordant, avec *L'évolution créatrice*, en 1907, le problème de la vie, le philosophe affronte les théories biologiques (mécanistes et finalistes) de l'évolution.

C'est un dialogue avec la sociologie naissante, en particulier avec Durkheim et l'École Française de sociologie fondée par lui en 1898 lors de la création de *l'Année sociologique*, que Bergson engage dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, son dernier ouvrage paru en 1932. C'est une époque décisive pour l'histoire des sciences, « moment d'une évolution »³ où se poseront des problèmes communs à

¹ « Mes livres ont toujours été l'expression d'un mécontentement, d'une protestation », écrit Bergson in A. Béghin, et P. Thévenaz, *Henri Bergson. Essais et témoignages*, Neuchâtel, La Baconnière, 1941, p. 359.

² Bergson, « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », *Mélanges*, Paris, PUF, 1072, p. 464.

³ « Volontiers nous nous figurons la doctrine – même si c'est celle d'un maître – comme issue des philosophies antérieures et comme représentant « un moment d'une évolution ». Certes, nous n'avons plus tout à fait tort, car une philosophie ressemble plutôt à un organisme qu'à un assemblage, et il vaut encore mieux parler ici d'évolution que de composition. », (Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 122/1349). Pour notre pagination des œuvres de Bergson, nous ferons référence à celle de la Collection PUF, « Quadrige » suivie de celle des *Œuvres*, « Édition du Centenaire », Paris, PUF, 1^{re} éd. 1959.

plusieurs disciplines, et où s'imposent des ruptures épistémologiques, encore déterminantes aujourd'hui dans le champ des sciences humaines.

Dans cet ouvrage, Bergson recherche les « sources » des faits éthico-religieux, en tentant de saisir ce qui se tient derrière une *expérience* effective, car selon lui « il n'y a pas d'autre source de connaissance que l'expérience »⁴. Par sa doctrine de la morale et de la religion, le philosophe s'oppose, sans pour autant théoriser cette opposition, à la conception durkheimienne voulant s'affirmer comme connaissance positive indépendante, et définissant le social comme objet de science. Bergson parvient ainsi implicitement à répondre à une question fondamentale mais non formulée : comment la métaphysique peut-elle penser le social ? Est-ce dans l'exclusion de données purement sociologiques « scientifiquement » définies, risquant alors d'oublier une « source » évidente du religieux, ou en le pensant *avec* le sociologique ? Comment s'opère alors la *synthèse* entre les points de vue métaphysique et sociologique ? Par ailleurs, comment penser le phénomène religieux (ou éthique) à la fois dans une extériorité, exacerbée dans les sociétés primitives, et en même temps, dans une intériorité, telle que peut l'incarner les « personnalités » mystiques ? Enfin, comment à travers le phénomène religieux ou éthique peuvent se définir deux ordres de spiritualité, l'une subjective et individuelle, l'autre objective et collective, marquant inéluctablement un clivage au sein de l'homme socialisé ?

On le voit, ces questions corrélatives à l'étude de la religion et de la morale impliquent nécessairement la considération de deux niveaux d'interprétation, l'un entraînant un positionnement métaphysique, l'autre sociologique. Or c'est bien dans un contexte épistémologique mettant en jeu la confrontation entre deux types de perception des phénomènes humains que s'inscrit la réflexion bergsonienne.

D'un point de vue général, on peut dire que la constitution d'une science du social autonome implique nécessairement des retombées au niveau de la philosophie elle-même, qui doit intégrer la reconnaissance de ce fait nouveau qu'est le social. Cette influence possible de la sociologie sur la philosophie – conséquence en retour de sa rupture avec elle – Durkheim l'affirmait déjà dans ses *Règles de la méthode sociologique* :

« Au reste, la philosophie elle-même a tout intérêt à cette émancipation de la sociologie. Car, tant que le sociologue n'a pas suffisamment dépouillé le philosophe, il ne considère les choses que par leur côté le plus général, celui par où elles ressemblent le plus aux choses de l'univers. Or, si la sociologie ainsi conçue peut servir à illustrer de faits curieux une philosophie, elle ne saurait l'enrichir de vues nouvelles, puisqu'elle ne signale rien de nouveau dans l'objet qu'elle étudie. Mais en réalité, si les faits fondamentaux des autres règnes se retrouvent dans le règne social, c'est sous des formes spéciales qui en font mieux comprendre la nature parce qu'elles en sont l'expression la

⁴ Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 263/1186. Nous emploierons par la suite l'abréviation *DS* pour désigner cet ouvrage.

plus haute. Seulement, pour les apercevoir sous cet aspect, il faut sortir des généralités et entrer dans le détail des faits. C'est ainsi que la sociologie, à mesure qu'elle se spécialisera, fournira des matériaux plus originaux à la réflexion philosophique »⁵.

En affirmant son indépendance, la sociologie se dégage des « généralités » de la philosophie en même temps qu'elle affirme la spécificité de son objet comme scientifique. Se pose, dans cette perspective, la question de savoir ce que devient la philosophie dans un contexte occupé par l'émergence d'une science du social. La référence au seul contenu théorique qu'elle se donne à elle-même ne suffit plus à la fonder, et « penser ce qu'est la philosophie, écrit B. Karsenti, dans sa préface de *Sociologie et philosophie*, ce n'est pas en dévoiler les caractères essentiels et immuables, mais c'est avant tout la resituer dans le procès réel de son actualisation en tant que pratique sociale. C'est la réinscrire dans l'histoire, et l'évaluer en fonction des conditions sociales qui, en libérant son développement, lui ont fixé son espace d'actualisation et son orientation caractéristique »⁶.

S'il y a donc une possibilité de perception du fait moral et religieux, elle prend, chez Bergson, la forme d'un ressourcement, ou tout au moins d'une ouverture à la réalité sociale, ce qui en retour définit la philosophie dans une condition historique nouvelle. Pour autant, et c'est ce que démontre l'analyse bergsonienne de la morale et de la religion, si celle-ci s'éloigne des métaphysiques classiques, elle ne court pas le « risque » d'une abolition de son exigence spéculative.

La définition d'un « mixte » épistémologique, tout en permettant de saisir la complexité des faits éthico-religieux permet de mieux comprendre ici les contradictions apparentes auxquelles a donné lieu le dernier ouvrage de Bergson. Ainsi, est-il tour à tour, désigné par l'auteur lui-même, soit comme un « livre de sociologie »⁷, soit comme « un livre de philosophie »⁸, précisant cependant que la seule source de vérité admise dans son écriture n'est « que l'expérience et le raisonnement ». L'intérêt et l'originalité de la théorie bergsonienne, et certainement sa modernité, consiste de manière ultime à repenser à nouveaux frais l'intégration de ces deux points de vue : le philosophique et le sociologique.

Nous voudrions proposer, à partir de la lecture des *Deux sources de la morale et de la religion*, quelques pistes pour penser la synthèse des données sociologiques et métaphysiques qu'élabore la théorie bergsonienne des faits éthico-religieux. Ces réflexions tenteront par là d'indiquer comment peut être envisagé ce « contact » entre science et philosophie, posé comme idéal épistémologique par Bergson, et qui serait

⁵ Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1^{re} éd., 1937, PUF, Quadrige, 1997, p. 140.

⁶ B. Karsenti, in Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, Alcan, 1^{re} éd., 1924, PUF, Quadrige, 1996, Préface, p. XX.

⁷ Lettre de Bergson, à P. Masson-Oursel, H. Bergson, *Correspondances*, PUF, 2002, p. 1386-1388.

⁸ J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, 1959, p. 152.

« fécondation »⁹ entre la philosophie et la sociologie, en articulant ensemble deux types de méthodes et d'ontologies.

I. Le statique et le dynamique

Afin de comprendre cette expérience humaine qu'est la religion (mais aussi la morale) dans son *intégralité*, Bergson établit dans son dernier ouvrage une opposition fondamentale entre le *dynamique* et le *statique*, – recoupant celle du *clos* et de l'*ouvert* –, opposition qui n'est pas sans rappeler celle qu'Auguste Comte instaure lors de son étude des lois sociologiques, dans son *Système de politique positive*¹⁰, et qui permet de distinguer deux « sources » possibles des faits éthico-religieux. L'une d'entre elles serait purement sociale, et l'autre serait « religieuse », et même « mystique » dans son extrême pureté, le terme de mystique référant, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, à une expérience singulière débarrassée de son rattachement à un dogme ou à une quelconque révélation. Ces deux sources engendrent ainsi deux types de morale et de religion.

Morale et religion « statiques », closes donc, se définissent en fonction d'un besoin humain quasi « biologique », « si l'on donne au mot biologie le sens très compréhensif qu'il devrait avoir »¹¹, de défendre la société pour laquelle l'individu tend naturellement, et pour laquelle il est en quelque sorte prédestiné. Morale et religion « dynamiques » sont, elles, ouvertes à l'humanité entière et déterminées par l'action des mystiques, qui opèrent dans l'ordre social en créant une impulsion en l'homme, en déclenchant en lui un appel, une attraction vers les hautes sphères éthique et religieuse qu'incarnent ces « individualités exceptionnelles » dans leur quête vers l'Absolu, dans leur union avec Dieu.

Bergson tient ainsi ensemble les différents sens de l'être moral et religieux, comme il tient ensemble leur dimension duelle, tant sociale que spirituelle, et dont la méthode suivie dans les *Deux sources* se fait l'instrument. Celle-ci, en effet, se déploie sur plusieurs niveaux dont les deux principaux relèvent, d'une part, de la sociologie (observation extérieure des sociétés primitives) et d'autre part, de la psychologie jointe à la biologie (compréhension « du dedans » de leurs pratiques). Ces deux derniers points de vue, qui définissent chez Bergson sa théorie de la connaissance¹², s'identifient en réalité au pôle métaphysique de sa théorie de la religion et de la morale.

⁹ « Métaphysique et science vont pouvoir, tout le long de leur surface commune, s'éprouver l'une l'autre, en attendant que le contact devienne fécondation. », (Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 44/1287).

¹⁰ « L'étude positive de l'Humanité doit être décomposée en deux parties essentielles : l'une, statique, concerne la nature fondamentale du grand organisme ; l'autre dynamique, se rapporte à son évolution nécessaire. », (A. Comte, *Système de politique positive*, tome 2, 5^e édition, Paris, Siège de la société positiviste, 1929, p. 1).

¹¹ Bergson, *DS*, p. 104/1061.

¹² Pour le philosophe spiritualiste, « la théorie de la connaissance et la théorie de la vie sont inséparables l'une de l'autre. », (Bergson, *L'évolution créatrice*, p. IX/492) ; il faut donc « que ces deux recherches,

En adoptant cette méthodologie plurielle, Bergson reconnaît ainsi la nécessité de traiter le fait religieux et le fait éthique, comme des faits « socio-psychiques », selon la terminologie de Durkheim¹³, c'est-à-dire dépendant de la « constitution organo-psychique » de l'individu, et donc pensés comme des « phénomènes de nature mixte qu'étudient des sciences mixtes »¹⁴. Les « sciences mixtes » dont ils relèvent ici sont la biologie et la psychologie, et dans une certaine mesure, la mystique. Elles donneront les deux définitions de la religion statique comme la « réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence »¹⁵ et « contre la représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la mort »¹⁶.

L'interprétation psycho-biologique du fait social par Bergson, montre toute la subtilité de sa démarche mettant en place une épistémologie qui, à *partir de* ou *avec* les données de la sociologie, opère un glissement vers le pôle explicatif d'ordre métaphysique – toute métaphysique étant chez Bergson « suspendue » à la théorie de la connaissance – donnant ainsi à voir une conception polymorphique du social. Cette perspective rompt, en quelque façon, avec la vision sociologique qui revendique la séparation entre les sciences et où demeure comme seul modèle omniprésent, celui des sciences de la nature. Ce pluralisme méthodologique entraîne un certain nombre de conséquences tant au niveau d'une histoire des idées que gnoséologique.

Le fait d'unir ensemble psychologie et sociologie, pour traiter de la religion et de la morale, qui ont certes une évidente source sociale – du moins sur le plan « statique » (et on peut dire ici que le « statique » est dans *Les deux sources* identifié au social) – remet directement en cause la séparation revendiquée par Durkheim, lorsqu'il énonce les thèmes de défense d'une autonomie de la sociologie, par rapport aux autres sciences.

Ces thèmes ne renvoient d'ailleurs pas seulement à l'affirmation d'une séparation entre sociologie et psychologie, mais de manière plus radicale encore entre sociologie et philosophie. L'intérêt de la démarche bergsonienne consiste, justement, à mettre en évidence l'unité, non affirmée mais implicitement défendue dans son dernier ouvrage, entre philosophie, ou plutôt entre métaphysique et sociologie.

théorie de la connaissance et théorie de la vie, se rejoignent et, par un processus circulaire, se repoussent l'une l'autre indéfiniment. À elle deux, elles pourront résoudre par une méthode plus sûre, plus rapprochée de l'expérience, les grands problèmes que la philosophie pose. », (*Ibid.*, p. IX/493).

¹³ « Voilà ce que sont les phénomènes sociaux, débarrassés de tout élément étranger. Quant à leurs manifestations privées, elles ont bien quelque chose de social, puisqu'elles reproduisent en partie un modèle collectif; mais chacune d'elles dépend aussi, et pour une large part, de la constitution organico-psychique de l'individu, des circonstances particulières dans lesquelles il est placé. Elles ne sont donc pas des phénomènes proprement sociologiques. Elles tiennent à la fois aux deux règnes; on pourrait les appeler socio-psychiques. Elles intéressent le sociologue sans constituer la matière immédiate de la sociologie. On trouve de même à l'intérieur de l'organisme des phénomènes de nature mixte qu'étudient des sciences mixtes, comme la chimie biologique. », (Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. 10).

¹⁴ Durkheim, *ibid.*, p. 10.

¹⁵ Bergson, *DS*, p. 127/1078.

¹⁶ *Ibid.*, p. 137/1086.

II. La séparation entre sociologie et philosophie

Durkheim revendique en effet pour la constitution de l'objet social comme objet de science la nécessité de le couper de ses interprétations métaphysiques, qui en rechercheraient le sens et le principe explicatif, au-delà de son immédiateté et de son objectivité sociales, c'est-à-dire au-delà des seules caractéristiques du social, que sont principalement la contrainte, et l'extériorité et la généralité :

« Notre règle n'implique donc aucune conception métaphysique, aucune spéculation sur le fond des êtres. Ce qu'elle réclame, c'est que le sociologue se mette dans l'état d'esprit où sont physiciens, chimistes, physiologistes, quand ils s'engagent dans une région, encore inexplorée, de leur domaine scientifique »¹⁷.

Le sociologue détermine ainsi le « fait social » comme objet unique et autonome de la sociologie, marquant par là l'acte inaugural de son affirmation comme objet scientifique, susceptible d'être observé par des procédures méthodologiques spécifiquement définies. Auguste Comte l'avait déjà signalé, en parlant, en son temps, de la « grande révolution scientifique qui, sous l'impulsion de Bichat, transporte de l'astronomie à la biologie la présidence de la philosophie naturelle »¹⁸.

Durkheim voudrait déplacer cette « présidence » en la confiant à la sociologie, et à elle seule. Ce déplacement implique un déplacement théorique, d'ordre ontologique et méthodologique, faisant de l'être social, l'objet d'une connaissance adéquate, définitivement débarrassée de son fondement métaphysique ou psychologique, et de la méthode employée, un ensemble de principes aussi apodictiques que ceux d'une science exacte (ils seront énoncés pour la plupart dans *Les règles de la méthode sociologique*, en 1895). On peut dire, à ce titre, que le principe essentiel de ces règles semble bien être celui qui accorde le statut de « chose » au fait social, entraînant par là plusieurs conséquences sur le plan théorique.

III. Le fait et l'expérience

Durkheim réduit le « fait religieux » et le « fait moral » (il ne traite d'ailleurs pas de *la morale* ou de *la religion* mais de « faits ») à des « faits sociaux », en appliquant la méthode « physique » des sciences de la nature, concevant ainsi la sociologie comme une science de phénomènes purement extérieurs perçus comme des « choses »¹⁹. Durkheim reprend par là la positivité accordée par Auguste Comte au fait social, qu'il écarte de toute élaboration conceptuelle, abstraite, et en fait l'objet unique de la

¹⁷ Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. XIV.

¹⁸ A. Comte, *Système de politique positive*, I, Société positiviste, 1890, p. 584.

¹⁹ « Les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme des choses. », (Durkheim, *ibid.*, p. 27).

sociologie. Il perpétue, d'une certaine manière, la pensée première de Comte, et réalise ainsi les hautes espérances que le fondateur du positivisme avait placées en « l'âge sociologique », âge mûr, selon lui, de l'humanité.

Selon Durkheim, en effet, le fait social est soumis à des lois (que le sociologue doit découvrir) au même titre que les faits naturels obéissent à des lois naturelles ; le fait social par cette dimension devient « l'unique *datum* offert au sociologue »²⁰.

« La première règle et la plus fondamentale est de *considérer les faits sociaux comme des choses.* »²¹, affirme Durkheim, dans ses *Règles de la méthode sociologique* qui énoncent sur le modèle cartésien les préceptes fondamentaux de la sociologie. On y voit s'élaborer les conditions de possibilité de l'autonomie de son objet de connaissance, par rapport à celui des autres sciences (bien qu'elle emprunte aux sciences de la nature sa positivité), et surtout par rapport à l'objet de la philosophie, et plus exactement encore de la métaphysique. Durkheim précise un peu plus loin : « Est chose, en effet, tout ce qui est donné, tout ce qui s'offre, ou plutôt, s'impose à l'observation »²².

On le voit d'emblée, la détermination de la religion ou de la morale, comme « faits » passera par la seule nécessité de leur existence objective, c'est-à-dire que, méthodologiquement, s'impose en sociologie, l'idée qu'il n'y a pas de déduction d'un « fait » à partir d'une théorisation conceptuelle préalable. Les faits sociaux pour Durkheim ne sont donc pas issus d'idées *a priori* ; ils sont simplement observables, et leur observation n'implique aucunement la référence à un fondement métaphysique ou autre.

Leur réalité réside dans cette donation d'un sens immédiatement perceptible dans des pratiques, des règles ou des comportements. En conséquence, « il n'y a, pour ainsi dire, pas d'évènements humains qui ne puissent être appelés sociaux »²³ selon Durkheim, car « chaque individu boit, dort, mange, raisonne et la société a tout intérêt à ce que ces fonctions s'exercent régulièrement »²⁴, mais les deux critères intrinsèques que retient le sociologue pour les définir comme spécifiquement « sociaux » sont leur extériorité par rapport à l'individu et leur « puissance impérative et coercitive »²⁵. À quoi s'ajoute le critère de leur « généralité » qui se déduit des deux autres critères :

« Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure ; ou bien encore, qui est générale dans l'étendue d'une société

²⁰ *Ibid.*, p. 27.

²¹ *Ibid.*, p. 14. Ou encore : « Les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme des choses. », (*Ibid.*, p. 27).

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 3.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 4.

donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles »²⁶.

Pour Durkheim en effet « la chose s'oppose à l'idée comme ce que l'on connaît du dehors à ce que l'on connaît du dedans »²⁷, et en conséquence, elle renvoie à tout objet de connaissance « qui n'est pas naturellement compénétrable à l'intelligence », ou encore à « tout ce que l'esprit ne peut arriver à comprendre qu'à condition de sortir de lui-même, par voie d'observation et d'expérimentation »²⁸.

L'extériorité du point de vue du sociologue implique l'exclusion d'une possibilité de saisie des faits sociaux par voie introspective. Si, pour Durkheim, la vision de ces faits « du dedans » est l'apanage de l'intelligence, pour Bergson, au contraire, leur perception d'un point de vue intérieur, impliquera d'écarter toute référence à l'intelligence, celle-ci étant définie, dans *L'évolution créatrice* par sa destination simplement « pratique ». Ce qui, méthodologiquement, nécessite une saisie extérieure pour Durkheim, devient intérieur pour Bergson. C'est pourquoi l'introspection, « source d'information par excellence »²⁹ rejetée par le sociologue, est requise par le philosophe pour comprendre les faits sociaux, dont il relève par ailleurs la détermination usuelle qui en est donnée par le langage :

« Ce qu'on appelle ordinairement un *fait*, ce n'est pas la réalité telle qu'elle apparaîtrait à une intuition immédiate, mais une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de la vie sociale »³⁰.

Pour Bergson le *fait* aurait donc une autre dimension que celle qui est conditionnée par la socialisation des choses, et qui implique, au niveau de sa perception, une perversion de la pureté de l'intuition originelle qui le saisirait. L'intuition pure, extérieure ou interne est, pour Bergson, celle d'une « continuité indivisée », mais pour un besoin de compréhension et par simplification « nous la fractionnons en éléments juxtaposés ; qui répondent, ici à des *mots* distincts, là à des *objets* indépendants »³¹, on pourrait dire des *choses* indépendantes, pour reprendre la terminologie durkheimienne.

Or, selon Bergson, la rupture de « l'unité de notre intuition originelle » nous oblige à rétablir un lien entre les termes ainsi disjoints, lien qui ne pourra être qu'« extérieur et surajouté ». La perception des phénomènes sociaux que sont la morale et la religion se fera donc pour Bergson à partir du « contact immédiat de l'esprit avec son

²⁶ *Ibid.*, p. 14.

²⁷ *Ibid.*, p. XII.

²⁸ *Ibid.*, p. XIII.

²⁹ Bergson, *DS*, p. 292/1209.

³⁰ Bergson, *Matière et mémoire*, p. 203/319.

³¹ *Ibid.*

objet », et à l'expérience dénaturée par le langage se substituera une « expérience vraie » ; celle qui s'accorde avec « les lignes intérieures de la structure des choses »³².

En un mot, si pour Durkheim le *fait* social est pensable à partir de son extériorité, si, en outre, cette extériorité est la condition même de son être, pour Bergson un *fait* n'est jamais à prendre tel qu'il se donne dans l'espace social, dans l'apparence d'une discontinuité, mais au contraire dans une continuité saisie dans son intériorité ; c'est ainsi que l'irrationalité des religions, par exemple, prendra un tout autre sens par cette vision « du dedans ». L'irrationalité apparente des religions primitives prendra, en effet, la forme d'une rationalité dès l'instant où s'opère au sein de la méthodologie bergsonienne un changement de « point de vue » :

« De leur absurdité ou de leur étrangeté on peut sans doute conclure à une certaine orientation vers l'étrange ou l'absurde dans la marche d'une certaine fonction de l'esprit ; mais ces caractères ne sont probablement aussi accentués que parce que la marche s'est prolongée aussi loin : à ne considérer que la direction même, on sera moins choqué de ce que la tendance a d'irrationnel et l'on en saisira peut-être l'utilité »³³.

Du « point de vue biologique », les religions, et surtout les religions primitives, malgré leur apparente absurdité apparaissent donc utiles et nécessaires, dans la mesure où elles ont une évidente fonction de conservation, de cohésion sociale (que l'on pourrait dénommer *fonction statique* de la religion), et de progrès (*fonction dynamique*). Ce sera le passage de la vision sociologique de ces religions primitives à leur perception « biologique » qui permettra d'en comprendre le sens réel³⁴.

De même, si le passage du *statique* au *dynamique* ne peut être compris au niveau sociologique (et pourtant cette dichotomie ou plutôt celle qu'elle instaure entre « le clos » et « l'ouvert » est d'ordre sociologique), il se conçoit plus aisément sur le plan « biologique », et, comme nous l'avons dit, « métaphysique ». Le *fait* social est donc, avant tout, pour Bergson, une *expérience* sociale, ou encore un faisceau de possibles dont il faudrait suivre chaque ligne et la pénétrer pour en donner la plus juste appréciation. On pourrait croire *a priori* à une convergence de vues entre Bergson et Durkheim à propos de la définition du fait dans la mesure où celui-ci est séparé de toute tentative de déduction conceptuelle *a priori*, mais pour le sociologue, le *fait*, ancré dans le social, est avant tout une *chose*, c'est-à-dire qu'il est en quelque façon figé, posé comme objet de science, tandis que pour Bergson le *fait* est le maillon d'une *ligne*

³² *Ibid.*, p. 204/320.

³³ Bergson, *DS*, p. 113-114/1068.

³⁴ Voir à ce sujet notre article : « Bergson et le primitif : entre métaphysique et sociologie », *Annales bergsoniennes*, I, Paris, PUF, Épiméthée, 2002.

*d'action possible*³⁵ pour l'individu, qui est déterminé d'abord par son besoin d'agir, plus fort encore que son besoin de spéculer.

Si Bergson doit ainsi considérer des faits, c'est dans la perspective de ce réseau d'actions, qui est un *réseau d'expériences*. Le *fait* désigne pour le philosophe de l'intuition, une multiplicité de possibles, d'actions possibles, et donc, en tant que tel, ne peut être observable en et pour soi dans sa fixité et dans sa projection dans « espace homogène », mais plutôt dans un faisceau de directions. Cette perception du fait vaut autant pour la conscience que pour l'action individuelle au sein d'une société. Bref, Bergson envisage *le fait* non pas comme *une chose*, mais comme un éventail de possibles au cœur d'une expérience humaine.

En réalité, cette conception du fait social tient au « principe général » de la pensée bergsonienne, selon lequel celui-ci ne serait que la projection des intérêts de la pratique et de ses exigences. Le social fait de la réalité une entité morcelée, discontinuée et nécessairement fixée par les besoins de la vie en société. « Avant de philosopher, il faut vivre »³⁶, affirme Bergson, et la pensée vise l'action avant d'être pure spéculation ; c'est pourquoi toute notre perception est conditionnée par des impératifs pratiques, dont l'instrument le plus évident – et qui sera la condition première de toute socialisation – est le langage.

En d'autres termes, par un effort d'intuition, la méthode bergsonienne décrit une démarche qui, à l'inverse de l'analyse appréhendant son objet du dehors en la résolvant en « concepts tout faits », le saisit « du dedans », dans sa « durée ». Ce sera d'ailleurs l'une des divergences méthodologiques essentielles entre Bergson et Durkheim. Le sociologue suit, d'une certaine manière, la démarche que Bergson reproche aux déterministes de considérer les faits de conscience comme obéissant à des lois comme les phénomènes de la nature³⁷, et de ne pas entrer dans leur détail, de crainte « de se trouver en face de phénomènes qui défient toute représentation symbolique, toute prévision par conséquent »³⁸.

Si philosopher consiste bien, pour Bergson, à se placer *dans* l'objet même par un effort d'intuition, en se détachant ainsi du *tout fait* pour s'attacher au *se faisant*, dans quelle mesure cette méthode lui permet-elle d'accéder à une définition de la morale et

³⁵ « Chaque être décompose le monde matériel selon les lignes mêmes que son action y doit suivre : ce sont ces *lignes d'action possible* qui, en s'entre-croisant, dessinent le réseau d'expériences dont chaque maille est un fait. », (Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 366/805.)

³⁶ Bergson, *DS*, p. 173/1115.

³⁷ « Mais nous oublions que les états de conscience sont des progrès, et non pas des choses ; que si nous les désignons chacun par un seul mot, c'est pour la commodité du langage ; qu'ils vivent, et que, vivant, ils changent sans cesse [...] Arrivé au terme du *progrès* qui constitue son existence même, le fait psychologique devient une *chose*, qu'on peut se représenter tout d'un coup. [...] Il ne restera plus guère au déterministe qu'un seul parti à prendre. Il renoncera à alléguer la possibilité de prévoir dès aujourd'hui un certain acte ou état de conscience à venir, mais affirmera que tout acte est déterminé par ses antécédents psychiques, ou en d'autres termes, que les faits de conscience obéissent à des lois comme les phénomènes de la nature. », (Bergson, *L'essai sur les données immédiates de la conscience*, pp. 147-149/129-130).

³⁸ *Ibid.*, p. 149/131.

de la religion ? Comment s'articulent entre eux les différents points de vue adoptés par le philosophe, pour parvenir à dégager les deux « sources » de la morale et de la religion ?

On peut dire que, d'une certaine manière, la philosophie bergsonienne prend en compte les hypothèses et conclusions des travaux sociologiques de son temps, non pas au titre d'une synthèse³⁹, c'est-à-dire que sa philosophie n'embrasse pas l'ensemble des résultats de la sociologie en les amenant vers une plus grande généralisation, mais en restitue bien la spécificité. À cet égard, l'originalité de la démarche bergsonienne, qui, loin de reprendre les thèmes et les idées largement étudiés et développés par l'école sociologique française, en les « bergsonifiant », selon l'expression de G. Lafrance⁴⁰, réside dans le fait de leur donner un fondement métaphysique. En l'occurrence, concernant les faits éthiques et religieux, le point de vue métaphysique ne tente pas de résorber ou de synthétiser les différentes hypothèses des sciences sociales sur ces faits, mais de les adjoindre aux hypothèses et points de vue de la psychologie et de la biologie ; cette démarche analytique, respectant la diversité, et finalement l'autonomie de ces points de vue, permet dès lors de rendre raison des différents « niveaux de l'être », le restituant dans sa richesse, sa diversité et sa profondeur. La morale et la religion relèvent autant du sociologique, du psychologique que du biologique : c'est ce qu'indique, en filigrane, la méthode suivie par Bergson dans *Les deux sources*, qui met donc en œuvre cette complémentarité des points de vue scientifiques, et par là, l'idée d'une appréhension interdisciplinaire des faits éthico-religieux.

L'examen de ces différents niveaux d'interprétation montre dans quelle mesure le « contact » entre philosophie et sociologie devient « fécondation », et comment le fait religieux, et le fait moral qui lui est corrélatif, prennent un sens au-delà de leur seule perception sociale. Religion et morale restent certes des faits sociaux, mais l'intérêt de l'analyse bergsonienne consiste à en faire apparaître la dimension spirituelle, ou plutôt supra-intellectuelle, c'est-à-dire de faire émerger ce qui ne peut être saisi par la seule intelligence, comme c'est le cas du fait sociologique, mais bien par l'intuition définie par Bergson comme « la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable »⁴¹.

³⁹ Voir à ce sujet le passage intitulé « La philosophie est-elle une synthèse ? », dans lequel Bergson analyse la relation entre une système philosophique et l'ensemble des connaissances scientifiques de l'époque : la tâche du philosophe, selon Bergson, même s'il reste « l'homme de la science universelle », n'est pas de « s'emparer de la science faite, de l'amener à des degrés croissants de généralité, de s'acheminer, de condensation en condensation, à ce qu'on a appelé l'unification du savoir ? [...] La vérité est que la philosophie n'est pas une synthèse des sciences particulières, et que si elle se place souvent sur le terrain de la science, si elle embrasse parfois dans une vision plus simple les objets dont les sciences s'occupe, ce n'est pas en intensifiant la science, ce n'est pas ne portant les résultats à un plus haut degré de généralité. », (Bergson, *La pensée et le mouvant*, pp. 136-137/1360-1361).

⁴⁰ G. Lafrance, *La philosophie sociale de Bergson*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1974, p. 15.

⁴¹ Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 181/1395.

Par ailleurs, la dichotomie fondamentale entre le *clos* et *l'ouvert*, recoupant celle du *statique* et du *dynamique*, qui oriente toute la problématique des *Deux sources*, indique l'idée qu'il y a aurait *deux* origines opposées et irréductibles l'une à l'autre de la religion et de la morale (même si de manière ultime ces deux sources réfèrent à la source unique qu'est la vie). Cette dualité met en évidence l'insuffisance d'une réduction des phénomènes éthico-religieux à leur seule dimension sociale, c'est-à-dire considérés par le biais de leur résorption dans une « spiritualité » transcendante, celle du *collectif*. C'est ce que montre la critique de la « conscience collective » de Durkheim par Bergson, dans le second chapitre des *Deux sources*.

Enfin, cette dichotomie et la conception bergsonienne de la morale et de la religion saisis comme des « mixtes »⁴² rendent raison de la nécessité de penser l'unité de l'homme dans sa dimension sociale *et* spirituelle, que les versants *statique* et *dynamique* d'ailleurs symbolisent.

Ce que pose de manière ultime la perception et la définition de ces faits humains renvoie au problème plus général mis implicitement en cause par la rupture épistémologique instauré par Durkheim entre philosophie et sociologie : la question du rapport entre le social et le spirituel. Cette question recoupe celle plus spécifique du rapport entre l'individuel et le collectif résolue de manière claire par Durkheim dans sa détermination d'une « conscience collective », caractérisée par sa transcendance par rapport aux individus socialisés, et surtout par sa différence de nature par rapport à la conscience individuelle.

Si la société ne détermine pas le tout de la conscience individuelle, comme le pense Bergson, puisqu'il transfère à la morale « ouverte » et à la religion « dynamique », la dimension « supra-intellectuelle » de la conscience humaine, comment dès lors se pense la spiritualité de l'homme socialisé ? Quelle est la forme que prend la spiritualité humaine au niveau social ? Comment, d'une manière générale, concevoir l'expression de cette spiritualité, au regard d'une morale et d'une religion socialisées, on pourrait dire « sécularisées » ?

IV. Émergence du moi social chez Bergson

La distinction bergsonienne entre le statique et le dynamique, recoupe en réalité celle plus générale entre le social et le spirituel qui sont, en fait, les deux véritables « sources » de la morale et de la religion. Elles le scindent en ses deux instances, infra et

⁴² Pour Bergson, les distinctions entre morale close et morale ouverte, entre religion statique et religion dynamique, sont en effet des distinctions purement théoriques, car ni les unes ni les autres ne se trouvent plus à « l'état pur », mais dans un état de « dilution ». Ce sont des « mixtes » : « Pour avoir voulu la faire, les philosophes ont méconnu le caractère mixte de l'obligation sous sa forme actuelle. », (*DS*, p. 98/1056). Ou encore, concernant cette fois la religion : « Ainsi se constituera une religion mixte qui impliquera une orientation nouvelle de l'ancienne, une aspiration plus ou moins prononcé du dieu antique, issu de la fonction fabulatrice, à se perdre dans celui qui se révèle effectivement, qui illumine et réchauffe de sa présence des âmes privilégiées. », (*Ibid.*, p. 227/1157).

supra-intellectuelles, nous pourrions presque dire infra et supra-humaines. C'est ce « conflit » entre l'esprit et le social qui traverse finalement toutes les autres distinctions bergsoniennes dans la mesure où même la théorie de la connaissance ou la théorie cosmologique élaborées dans les œuvres précédentes sont les conséquences de cette distinction. Ce conflit apparaît dès *L'essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), avec le clivage entre deux moi différents⁴³. On peut dire que c'est même à partir de cette dichotomie entre un moi « qui touche au monde extérieur, par sa surface »⁴⁴ et un « moi profond » qu'émerge, chez Bergson, une théorie du social :

« La dialectique bergsonienne, du moi superficiel et du moi profond, écrit Lafrance, illustre cette conquête de soi par soi dans la durée »⁴⁵.

Cette « conquête » ne peut cependant se penser en dehors d'une inscription de l'homme en société. Le moi de surface est déterminé par les exigences sociales qui obligent l'individu à parler, à communiquer, à spatialiser aussi sa pensée, à découper le réel, et à le figer, en fonction de son action sur lui ; le second, est le moi qui marque le lieu identitaire de l'être, lieu d'émergence de sa liberté intérieure, lieu aussi de l'expérience immédiate, ou plutôt de l'expérience de l'immédiat :

« La plupart du temps, nous vivons extérieurement à nous-mêmes, nous n'apercevons de notre moi que son fantôme décoloré, ombre que la pure durée projette dans l'espace homogène. Notre existence se déroule donc dans l'espace plutôt que dans le temps : nous vivons pour le monde extérieur plutôt que pour nous ; nous parlons plutôt que nous ne pensons ; nous sommes « agis » plutôt que nous agissons. Agir librement c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée »⁴⁶.

Ce moi de la profondeur se meut dans la durée purement qualitative, celle de la conscience, et trouve dans l'intuition son originalité, en dehors de toute socialisation. L'ordre social fait ainsi apparaître, au sein de l'individu, un clivage entre une intériorité qui est « le reflet de sa personnalité » et une extériorité, c'est-à-dire une superficialité,

⁴³ « Il y aurait donc enfin deux moi différents, dont l'un serait comme la projection extérieure de l'autre, sa représentation spatiale et pour ainsi dire sociale. Nous atteignons le premier par une réflexion approfondie, qui nous fait saisir nos états internes comme des êtres vivants, sans cesse en voie de formation, comme des états réfractaires à la mesure, qui se pénètrent les uns les autres, et dont la succession dans la durée n'a rien de commun avec la juxtaposition dans l'espace homogène. », (Bergson, *L'essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 173-174/151).

⁴⁴ « Le moi touche en effet au monde extérieur par sa surface ; et comme cette surface conserve l'empreinte des choses, il associera par contiguïté des termes qu'il aura perçus juxtaposés : c'est à des liaisons de ce genre, liaisons de sensations tout à fait simples que la théorie associationniste convient. Mais à mesure que l'on creuse au-dessous de cette surface, à mesure que le moi redevient lui-même, à mesure aussi ces états de conscience cessent de se juxtaposer pour se pénétrer, se fondre ensemble, et se teindre chacun de la coloration de tous les autres. », (*Ibid.*, p. 123/108).

⁴⁵ G. Lafrance, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁶ Bergson, *ibid.*, p. 174/151.

qui en est la clôture. Le social impose, en effet, des exigences à l'homme qui sont facteurs de morcellement, voire de destruction. Plus largement, cette dichotomie entre la surface et la profondeur du moi fait émerger l'opposition entre le spirituel et le social qui sont, en apparence, chez Bergson, de *nature* différente. En effet, la société apparaîtrait dans cette perspective comme l'élément destructeur de l'individualité profonde, et surtout de sa spiritualité. La conscience ne se saisirait-elle, dès lors, intérieurement qu'à la condition de sa désocialisation ? Comment penser dans ses conditions une interaction entre les consciences ? La conscience individuelle et la conscience sociale ne seraient-elles pas de *même nature* ?

V. Immanence ou transcendance du social ?

Dans *L'évolution créatrice*, la réalité sociale apparaît au travers des différents degrés de création qui définissent l'univers tout entier et se donne à voir comme le terme même de l'humanité. Mais la conception de la réalité sociale induit, dans l'ouvrage de 1907, l'idée d'une interaction possible des consciences, à la différence de l'apparent individualisme, auquel pouvait laisser croire les conclusions de *L'essai sur les données immédiates de la conscience*. La nature porte en effet en elle cette « hantise de la forme sociale » que montre la genèse de l'individu, et son développement ne peut se penser, au niveau biologique, qu'à partir d'une union des individus, montrant une « apparence de sociabilité »⁴⁷. De fait, les âmes humaines définies comme des « ruisselets entre lesquels se partage le grand fleuve coulant à travers le corps de l'Humanité »⁴⁸ tendent toutes vers une même fin : devenir des êtres sociaux. La « raison d'être de l'évolution » est ainsi l'Humanité, cette « immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînant capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort »⁴⁹. La réalité sociale émerge dès lors de ce mouvement créateur qui traverse l'univers, de cet élan vital dont la fin est la matière qui, si elle n'avait pas été arrêtée, aurait atteint un point ultime de divinisation⁵⁰.

⁴⁷ « Ce ne sont pas les cellules qui ont fait l'individu par voie d'association ; c'est plutôt l'individu qui a fait les cellules par voie de dissociation. Mais ceci nous révèle, dans la genèse de l'individu, une hantise de la forme sociale, comme s'il ne pouvait se développer qu'à la condition de scinder sa substance en éléments ayant eux-mêmes une apparence d'individualité et unis entre eux par une apparence de sociabilité. Nombreux sont les cas où la nature paraît hésiter entre les deux formes, et se demander si elle constituera une société ou un individu : il suffit alors de la plus légère impulsion pour faire pencher la balance d'un côté ou de l'autre. », (Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 260-261/715-716).

⁴⁸ « Ainsi se créent sans cesse des âmes, qui cependant, en un certain sens, préexistaient. Elles ne sont pas autre chose que les ruisselets entre lesquels se partage le grand fleuve de la vie, coulant à travers le corps de l'humanité. Le mouvement d'un courant est distinct de ce qu'il traverse, bien qu'il en adopte nécessairement les sinuosités. La conscience est distincte de l'organisme qu'elle anime, bien qu'elle en subisse certaines vicissitudes », (Bergson, *ibid.*, p. 270/724).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 271/724-725.

⁵⁰ « *Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler, comme on voudra, homme ou sur-homme, avait cherché à se réaliser, et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de*

Le but ultime de l'humanité serait donc la socialisation. Cependant le social, par les exigences qu'il impose, et notamment par la nécessité de l'action, est facteur de morcellement pour l'individu, voire de destruction. Mais ce qui est inscrit dans l'humanité c'est son extension par l'intelligence. Ce qui a donc une fonction délétère, ce n'est pas donc la socialisation en tant que telle, mais l'intelligence qui oblige l'homme à tromper en lui l'action de la nature. Un « instinct virtuel » vient alors contrer cette tendance humaine à la destruction, et rompre ce cycle qui mettrait en cause la cohésion de la société, par le fait qu'elle privilégie inmanquablement l'égoïsme plutôt que la solidarité.

En distinguant dans son dernier ouvrage deux sources de la morale et de la religion, Bergson, en même temps qu'il apporte dans sa pensée une antithèse de plus, met en valeur ce fait nouveau qu'esprit et société aurait agi à la façon de deux causes distinctes, et dont les effets auraient été perceptibles dans l'ordre moral et religieux.

Si la finalité de la nature est bien le social, il y a une réelle difficulté à défendre la spiritualité individuelle au sein même de la société, à cause des exigences de celles-ci. La spiritualité profonde se meut en effet dans la durée, tandis que le spirituel « socialisé » nécessite d'être spatialisé, conceptualisé, figé, rendu statique en un mot. Cependant, la socialité est, chez Bergson, inscrite de manière biologique en l'homme, et l'identité du spirituel et du social se fait en l'homme et non pas à l'extérieur, comme c'est le cas chez Durkheim. Il y a, autant chez Durkheim que chez Bergson, identité de l'individu et du social, identité qui se situe au niveau même de l'individu, mais, pour le sociologue, elle est imposée du dehors, et, pour le philosophe, elle vient de la profondeur même de l'individu. L'unité du collectif et de l'individuel se produit donc, chez Bergson, au niveau de la naturalité humaine.

Dans *L'évolution créatrice*, ou dans sa conférence sur *La conscience et la vie* (1911), Bergson avançait déjà l'idée que « c'est à la vie sociale que l'évolution aboutit, comme si le besoin s'en était fait sentir dès le début, ou plutôt comme si quelque aspiration originelle et essentielle de la vie ne pouvait trouver que dans la société sa pleine satisfaction »⁵¹. La socialisation de l'individu est donc « inscrite » dans l'humanité, comme elle l'est aussi en l'autre « point culminant de l'évolution » que sont les insectes hyménoptères, tels que la fourmi ou l'abeille. Or, « la société qui est la mise en commun des énergies individuelles »⁵² ne peut subsister « que si elle se subordonne l'individu, elle ne peut progresser que si elle le laisse faire : exigences opposées, qu'il faudrait réconcilier »⁵³. Seule la première condition est remplie chez l'insecte, selon Bergson, mais la société animale est par essence figée dans « une immuable routine »,

lui-même. Ces déchets sont représentés par le reste de l'animalité, et même par le monde végétal, du moins dans ce que ceux-ci ont de positif et de supérieur aux accidents de l'évolution. », (Bergson, *ibid.*, p. 266-267/721).

⁵¹ Bergson, *L'énergie spirituelle*, p. 26/834.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

dans « un état de somnambulisme » qui empêche ce type de société de progresser et d'accéder à une plus grande liberté, « seules les sociétés humaines tiennent fixés devant leurs yeux les deux buts à atteindre »⁵⁴.

Ainsi la société est ce vers quoi l'homme tend dans son évolution, elle est le lieu même du progrès humain, et la marque de son affranchissement par rapport à l'instinct, et de sa liberté. Mais, en même temps, elle est la source de toutes les contradictions humaines : entre la « profondeur » du moi et sa « surface », entre l'individualité et la collectivité, entre la nécessité de se maintenir et la volonté de progresser.

Et si la société désigne pour Bergson ce qui est figé, stable, clos sur soi, arrêt par lequel l'élan vital, lancé à travers la matière, cesse son « tournoiement sur place », on comprend mieux en quel sens les mystiques devront sortir de ce cercle qu'est la société « par un bond hors de la nature », et retrouver ce qui en elle s'est arrêté, à savoir l'élan vital. Ils représentent en fait cette « supra-spiritualité », qui, à la fois, est extérieure aux individus, et en même temps intérieure, dans la mesure où l'homme porte en lui la condition même de sa sortie hors de soi, de son progrès moral. Cette immanence du social en l'homme qui est le fondement de son « moi social » est aussi chez Bergson la condition de possibilité d'une intersubjectivité :

« Chacun de nous appartient à la société autant qu'à lui-même. Si sa conscience, travaillant en profondeur, lui révèle, à mesure qu'il descend davantage, une personnalité de plus en plus originale, incommensurable avec les autres et d'ailleurs inexprimable, par la surface de nous-mêmes nous sommes en continuité avec les autres personnes, semblables à elles, unis à elles par une discipline qui crée entre elles et nous une dépendance réciproque. S'installer dans cette partie socialisée de lui-même, est-ce pour notre moi, le seul moyen de s'attacher à quelque chose de solide ? »⁵⁵.

Cependant, il y a une différence de statut concernant cette immanence du social en l'homme, entre Bergson et Durkheim, dans la mesure où chez le sociologue, l'homme est un produit de la société et le social s'inscrit en lui par la contrainte ; il s'impose par la « similitude des consciences (qui) donne naissance à des règles juridiques qui, sous la menace des mesures répressives, imposent à tout le monde des croyances et des pratiques uniformes »⁵⁶. Le social et la « conscience collective » qui se définit comme « l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société formant un système déterminé qui a sa vie propre »⁵⁷ sont donc immanents, en un certain sens, à l'individu, par leur force coercitive notamment. Ils sont aussi transcendants, en tant qu'ils recouvrent toutes les individualités, et leur sont totalement *hétérogènes*. Tandis que chez Bergson, « l'homme fait corps avec la

⁵⁴ *Ibid.*, p. 27/835.

⁵⁵ Bergson, *DS*, p. 7/986.

⁵⁶ Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Alcan, 1^{re} éd., 1893, PUF, Quadrige, 5^e édition, 1998, p. 205-206.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 46.

société ; lui et elle sont absorbés ensemble dans une même tâche de conservation individuelle et sociale »⁵⁸, et sont de ce point de vue de *même nature*.

La sociologie durkheimienne, en faisant de l'homme un produit de la société, et de ses croyances, ses idées, morales, politiques ou même familiales, des idées directement liées à toute forme de socialisation, ne permet pas de penser la spiritualité humaine, prise dans la dimension de sa liberté, et d'un fondement inconditionné. En d'autres termes, par le « sociologisme » durkheimien, est, d'une certaine façon, écartée la spiritualité individuelle, perçue dans sa singularité, au profit d'une « spiritualité » collective. L'un des intérêts de la théorie bergsonienne de la morale et de la religion, face aux théories sociologiques qui lui sont contemporaines, consiste dans la position du problème qui instaure ce conflit entre l'ordre social et l'ordre spirituel. La question est bien de savoir comment penser l'homme dans sa dimension spirituelle, conçu à la fois dans sa socialisation et hors d'elle : c'est toute la question de ce que nous pourrions appeler la dialectique du statique et du dynamique dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, où la scission, qui est chez Bergson pensée à l'intérieur même d'une individualité, et rendue concrète par deux morales et deux religions, close et ouverte, statique et dynamique.

Elle est déplacée, chez Durkheim, vers deux pôles, l'individu et la société, ou plutôt l'individu et la « conscience collective ». Certes, le sociologue n'élude pas la dimension spirituelle de l'homme ; elle est reconnue, mais dans sa transcendance et son hétérogénéité.

Et si l'on poursuit cette idée d'une double opposition induite par la disjonction du social et du spirituel, entre, d'un côté, l'individu socialisé et l'individualité « exceptionnelle », en l'occurrence le mystique – la question se pose de savoir si les mystiques ne sont pas justement « désocialisés » par Bergson en ce qu'il ne les rattache à aucune institution ecclésiale – et de l'autre, entre l'individu social et la conscience collective, alors on peut dire qu'entre ces deux pôles il y a une différence non pas de *degré*, mais bien de *nature*.

Chez Bergson, en effet, le clivage entre le spirituel et le social s'établit donc par le renvoi du spirituel hors du social, mais ce clivage ne recouvre pas l'autre clivage, celui entre l'individuel et le collectif (puisque les mystiques et autres figures « héroïques » pouvant entraîner l'Humanité vers son progrès sont bien des « individus » bien que singuliers), tandis que chez Durkheim, le clivage entre le spirituel et le social, recoupe bien celui entre l'individuel et le collectif, du moins, entre les consciences individuelles et la conscience collective, qui en est la « synthèse *sui generis* ». Le passage de l'une à l'autre est impensable selon le point de vue sociologique, il l'est sur le plan philosophique.

VI. La critique de la conscience collective

⁵⁸ DS, p. 33/1006.

Sur le plan sociologique, le clos reste clos, mais sur le plan métaphysique, entre le statique et le dynamique, il y a toujours l'espoir de passer de l'un à l'autre du moins d'entrouvrir ce qui est clos, par la « frange » qui existe autour de chacun de ces pôles. Cela semble, par contre, impossible pour Durkheim qui définit la « conscience collective » par son absolue hétérogénéité⁵⁹ par rapport aux consciences individuelles. Bergson admet volontiers « l'existence de représentations collectives, déposées dans les institutions, le langage et les mœurs. Leur ensemble constitue l'intelligence sociale, complémentaire des intelligences individuelles »⁶⁰. Mais cela n'explique toujours pas, pour Bergson, la « discordance » affirmée par Durkheim entre la mentalité collective et la mentalité individuelle :

« Mais nous ne voyons pas comment ces deux mentalités seraient discordantes, et comment l'une des deux pourrait « déconcerter » l'autre. L'expérience ne dit rien de semblable, et la sociologie ne nous paraît avoir aucune raison de le supposer »⁶¹.

Durkheim explique cette différence de nature, qu'on lui a reproché par ailleurs, par le fait de la « synthèse », qui s'opère selon une même modalité que dans les processus naturels et dans la synthèse chimique de certains organismes. Pour Bergson, la société n'est pas née « d'un accident ou d'une convention », mais elle est inscrite naturellement dans l'individu, autant que dans l'animal. Dès lors, on ne peut ainsi substantifier la conscience sociale, jusqu'à voir « dans l'individu une abstraction ». On retrouve là la critique classique faite à Durkheim, à propos de son « sociologisme » ou plutôt de son « ontologisme », auquel il a d'ailleurs répondu, dans la *Préface* de la seconde édition des *Règles de la méthode sociologique* :

« Alors que nous avons déclaré à maintes reprises que la conscience, tant individuelle que sociale, n'était pour nous rien de substantiel, mais seulement un ensemble, plus ou moins systématisé, de phénomènes *sui generis*, on nous taxa de réalisme et d'ontologisme. Alors que nous avons dit et répété de toutes les manières

⁵⁹ Pour Durkheim, la conscience collective est une « synthèse *sui generis* qui [...] dégage des phénomènes nouveaux, différents de ceux qui se passent dans les consciences solitaires[...] Ils sont donc, en ce sens, extérieurs aux consciences individuelles, considérées comme telles, de même que les caractères distinctifs de la vie sont extérieurs aux substances minérales qui composent l'être vivant. [...] Les faits sociaux ne diffèrent pas seulement en qualité des faits psychiques ; ils ont un autre substrat, ils n'évoluent pas dans le même milieu, ils ne dépendent pas des mêmes conditions. Ce n'est pas à dire qu'ils ne soient, eux aussi, psychiques en quelque manière puisqu'ils consistent tous en des façons de penser ou d'agir. Mais les états de la conscience collective sont d'une autre nature que les états de la conscience individuelle ; ce sont des représentations d'une autre sorte. », (Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. XVI-XVII).

⁶⁰ Bergson, *DS*, p. 108/1063.

⁶¹ Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1^{re} éd., 1912, PUF, « Quadrige », 4^e éd., 1998, p. 605.

que la vie sociale était tout entière faite de représentations, on nous accusa d'éliminer l'élément mental de la sociologie »⁶².

La critique que fait Bergson de cette « conscience collective », commentant l'un des passages où Durkheim évoque cette différence⁶³, tient donc au « principe » essentiel de sa « philosophie sociale » (si l'on peut ainsi nommer sa théorie métaphysique du social), et qui se résume dans *Les deux sources de la morale et de la religion* par cette formule : « le social est au fond du vital »⁶⁴. Ce « principe sociologique » premier, chez Bergson, peut s'entendre ici de deux façons. D'une part, la fin de la vie, et donc de la nature, est la socialisation :

« C'est à la vie sociale que l'évolution aboutit, comme si le besoin s'en était fait sentir dès le début, ou plutôt comme si quelque aspiration originelle et essentielle de la vie ne pouvait trouver que dans la société sa pleine satisfaction »⁶⁵.

D'autre part, ce principe signifie, qu'au niveau d'une société, la partie est nécessairement sacrifiée pour le tout, qui concourt au bien-être de chacun. Comme dans une ruche, ou une fourmilière, l'instinct « qui n'est que le prolongement du travail organisateur de la nature » vise à la cohésion sociale et prime sur l'intérêt individuel. L'« intention » de la nature est, avant tout, la conservation de l'espèce et son progrès, le social s'inscrit dans le sens de cette intention et en est l'aboutissement. En ce sens il *est* du vital, il s'inscrit dans le sens de cet élan de vie, qui, au fil de l'évolution, a abouti aux deux espèces, placées au bout de la chaîne des espèces, à savoir les hyménoptères et l'homme. Si donc « le social est au fond du vital », c'est que la vie tend vers une finalisation de l'instinct, qui trouve son épanouissement au sein du collectif.

La religion représente l'un de moyens pour préserver l'action de l'instinct « éclipsé » par la vie en société et la progression de l'humanité. La « conscience collective » de Durkheim ne peut définitivement pas être d'un « autre substrat » que la conscience individuelle puisque, comme elle, elle est déposée par l'élan vital au fil de son cheminement vers la réalisation la plus complète de l'espèce.

La recherche et la détermination des deux sources du religieux, et sa compréhension, impliquent ici la constitution d'une conception divergente de l'acte

⁶² Durkheim, *Les règles pour la méthode sociologique*, Préface de la seconde édition, *op. cit.*, p. XII.

⁶³ « D'après Émile Durkheim, il n'y a pas à chercher pourquoi les choses auxquelles telle ou telle religion demande de croire "ont un aspect si déconcertant pour les raisons individuelles. C'est tout simplement que la représentation qu'elle en offre n'est pas l'œuvre de ces raisons, mais de l'esprit collectif. Or il est naturel que cet esprit se représente la réalité autrement que ne fait le nôtre, puisqu'il est d'une autre nature. La société a sa manière d'être qui lui est propre, donc sa manière de penser ». (Bergson, *DS*, p. 107/1063). Le passage cité par Bergson est extrait de *l'Année sociologique*, 1897-1898, vol. II, p. 29 et suivantes, cet article est repris in Durkheim, *Journal sociologique*, Paris, PUF, 1969, p. 162.

⁶⁴ Bergson, *DS*, p. 123/1075.

⁶⁵ Bergson, *L'énergie spirituelle*, p. 26/834.

qui inscrit l'homme dans une société et de son rapport à celle-ci. La dualité société-esprit qu'elle instaure, permet de bâtir une théorie qui, à l'encontre de la théorie durkheimienne, pense ensemble la dimension sociale de l'individu et sa dimension spirituelle. Certes, le spirituel n'est pas absent de la sociologie de Durkheim, mais à titre « collectif »⁶⁶. Et, c'est en vertu des mêmes principes que le sociologue est fondé à se réapproprier la notion même de spiritualité, dont les risques de confusion sont pourtant manifestes, pour la rehausser et l'investir d'un sens nouveau, vidé de tout caractère métaphysique :

« Du point de vue où nous situons, si l'on appelle *spiritualité*, la propriété de la vie représentative chez l'individu, on devra dire de la vie sociale qu'elle se définit par une *hyper-spiritualité* ; nous entendons par là que les attributs de la vie psychique s'y retrouvent, mais élevés à une bien plus haute puissance et de manière à constituer quelque chose d'entièrement nouveau. Malgré son aspect métaphysique, le mot désigne donc rien qu'un ensemble de faits naturels, qui doivent expliquer par des causes naturelles »⁶⁷.

Tandis que pour Bergson « l'organisme » social, pensé comme une conscience humaine singulière, est compris en se plaçant du point de vue du psychologue et du sociologue, Durkheim, lui, élimine toute possibilité d'interprétation des faits sociaux par la psychologie.

La différence essentielle entre la théorie bergsonienne et celle de Durkheim, tient d'abord au fait que la perception des faits éthiques et religieux se fait « du dedans », et donc, en tant que telles, la religion, la morale et les pratiques qu'elles impliquent, ne peuvent être prises pour des « choses », mais bien pour des « expériences » humaines avant tout. L'intérêt de la doctrine bergsonienne réside dans le fait de penser par une méthodologie « mixte » cette dimension duelle de l'homme, sociale *et* spirituelle.

En somme, la différence de nature qu'il y a, pour Durkheim, entre les consciences individuelles et la « conscience collective » est déplacée chez Bergson, entre la conscience sociale, du moins la conscience d'un individu socialisé, et celle de l'individualité du mystique. Mais à la différence de l'*hyper-spiritualité*, que détermine la conscience collective, la *supra-spiritualité* qu'incarnent les mystiques peut entrer en contact avec la spiritualité de l'homme social, dans la mesure où elle peut être imitée⁶⁸,

⁶⁶ Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., p. XLVIII.

⁶⁷ Durkheim, *Sociologie et philosophie*, op. cit., p. 48.

⁶⁸ Bergson rejoint ici directement l'idée maîtresse de la sociologie de Gabriel Tarde dont il a fait la Préface des *Pages choisies* (Paris, Collection « Les grands philosophes », Michaud, 1909, reprise in *Mélanges*, (pp. 811-813). Bergson explicite ainsi cette notion d'imitation : « La causalité par excellence est, à ses yeux, celle qui opère dans les sociétés humaines, où un individu invente et où d'autres individus l'imitent. Elle ne se ramène à aucun des types de causalité décrits par les physiciens et les métaphysiciens. L'imitation ne manifeste en effet ni une impulsion mécanique ni même, à proprement parler, une

et « si la parole d'un grand mystique, ou de quelqu'un de ses imitateurs, trouve un écho chez tel ou tel d'entre nous, n'est-ce pas qu'il peut y avoir en nous un mystique qui sommeille et qui attend seulement une occasion de se réveiller ? Dans le premier cas, la personne s'attache à l'impersonnel et vise à s'y insérer. Ici, elle répond à l'appel d'une personnalité, qui peut être celle d'un révélateur de la vie morale, ou celle d'un de ses imitateurs, ou même, dans certaines circonstances, la sienne »⁶⁹.

La critique bergsonienne de la conscience collective, c'est-à-dire de l'hétérogénéité de cette conscience par rapport à la conscience individuelle, est fondée sur deux arguments : celui qui fait de la *supra-spiritualité* des mystiques une spiritualité « personnelle », face à l'*hyper-spiritualité* de Durkheim, qui est impersonnelle. Par le recours à sa méthodologie transdisciplinaire, Bergson réunit ce qui, dans le « sociologisme » durkheimien, est clivé, à savoir la spiritualité elle-même.

La spiritualité mystique permet ainsi de redéfinir la dichotomie entre l'esprit et le social, instauré par le « sociologisme » durkheimien, du moins par l'hypostase dans laquelle est placée la « conscience collective ». Certes, on peut dire que, d'une certaine manière, à ce « sociologisme » supposé de Durkheim s'oppose le « biologisme » de Bergson, pour qui le religieux est « coextensif à notre espèce et doit tenir à notre structure »⁷⁰, et fait apparaître justement, lui aussi, un clivage entre l'infra et le supra-religieux, mais celui-ci « aspire » les hommes à le rejoindre, et peut obtenir un écho en tout homme en lequel « sommeille un mystique ».

Cette divergence tient, nous l'avons vu, à la différence de conception du social qui détermine des types différents d'opposition entre le spirituel et le social. Pour Durkheim, en effet, il y a une transcendance du social, tandis que, pour Bergson, « individu et société se conditionnent circulairement »⁷¹ : il y a donc immanence du social en l'homme.

Conclusion

Au terme de cette analyse, il apparaît que la considération des faits éthico-religieux dans le dernier ouvrage de Bergson permet de repenser dans une perspective nouvelle la séparation revendiquée par Durkheim et son école, entre métaphysique et sociologie.

Les conséquences théoriques d'une telle séparation consiste dans le traitement même du rapport entre l'individu et le social, entre sa conscience et la conscience collective, et plus métaphysiquement entre la spiritualité, telle qu'elle est engagée dans

attraction morale. C'est une certaine action *sui generis* qui s'exerce d'esprit à esprit. », (G. Tarde, *Pages choisies*, op. cit., p. VI).

⁶⁹ Bergson, *DS*, p. 102/1060.

⁷⁰ « La vérité est que la religion, état coextensive à notre espèce, doit tenir à notre structure », (*Ibid.*, p. 185/1125).

⁷¹ *Ibid.*, p. 210/1144.

le fait moral ou religieux, et la « spiritualité sociale », que Bergson définit d'une manière originale. Il place ainsi, en son centre, comme nous l'avons vu, l'élément supra-spirituel qu'incarne le mystique, en l'opposant à l' « hyper-spiritualité » désincarnée de Durkheim. Par là est repensée l'opposition entre une sorte d' « individu collectif » et d' « individualité singulière », ainsi que la connaturalité ou l'hétérogénéité entre la conscience collective et la conscience individuelle.

L'originalité et la modernité de la démarche du philosophe spiritualiste, consiste à envisager ces différents rapports entre l'esprit et le social, sans rompre tout à fait avec les données de la sociologie et d'affirmer implicitement l'existence d'une méthodologie « mixte » dans la saisie des faits ou plutôt des expériences sociales.

La question centrale induite par le rétablissement du « contact » entre philosophie et sociologie peut se formuler ainsi : peut-on penser les sciences du social et ses manifestations humaines en les pensant « du dedans », c'est-à-dire selon la méthode intuitive que Bergson place au cœur de son ontologie et de sa théorie de la connaissance. Cette méthode, au-delà des répercussions qu'elle a pu avoir dans le champ philosophique, trouvera une extension encore perceptible aujourd'hui dans les sciences sociales. Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale la reprendra explicitement à son compte :

« Pour comprendre totalement un fait social, dit-il, il faut l'appréhender totalement, c'est-à-dire du dehors comme une chose, mais comme une chose dont fait cependant partie intégrante l'appréhension subjective (consciente et inconsciente) que nous en prendrions si, inéluctablement homme, nous vivions le fait comme l'indigène au lieu de l'observer comme ethnographe. Le problème est de savoir comment il est possible de réaliser cette ambition qui ne consiste pas seulement à appréhender un objet simultanément du dehors et du dedans mais qui demande bien davantage : car il faut que l'appréhension interne (celle de l'indigène ou tout au moins celle de l'observateur revivant l'expérience indigène) soit transposée dans les termes de l'appréhension externe fournissant certains éléments d'un ensemble qui pour être valable doit se présenter de façon systématique et coordonnée »⁷².

En fait, la réconciliation de ces sciences, philosophie et sociologie, qui ont toutes deux l'homme pour objet, impliquent, en même temps, l'union de deux types d'ontologies. L'intérêt de cette intégration de l'ontologie sociologique (notamment durkheimienne, qui considère toute pratique humaine comme un *fait social*), par et dans l'ontologie philosophique, entraîne une innovation du savoir sur l'homme. La « pureté » de ce type de savoir cède le pas à son caractère « mixte », et le « mixte », encore une fois est

⁷² Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », in *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950, p. XXVIII.

*intégration*⁷³, et non pas *abolition*, c'est-à-dire qu'il mène à un savoir nouveau. C'est sans doute ainsi qu'il faut entendre l'une des exigences épistémologiques de la philosophie bergsonienne qui exige « pour la solution de chaque nouveau problème, un effort entièrement nouveau »⁷⁴, et puis, l'idée de sa « dilatation » en-dehors des limites imparties par l'intelligence.

Ces requisits ouvrent la voie à une conception interdisciplinaire de la connaissance, ne visant pas nécessairement la constitution – comme dans le modèle leibnizien – d'une « méta-science », mais posant simplement l'hypothèse d'une « compossibilité » entre les différentes régions du savoir *a priori* autonomes. Chaque science possède sa logique, et sa méthode propres, et l'intérêt de l'approche par « contact », selon les termes bergsoniens, est de mettre en place un espace entre les sciences, espace interstitiel irréductible, où se nouent des communications indispensables. De fait, Bergson n'a jamais théorisé le rapport entre philosophie et sciences humaines, comme ont pu le faire, dans des horizons très différents, Merleau-Ponty ou Althusser, mais son œuvre reste le lieu d'un dialogue entre les savoirs, qui ont en commun de penser l'homme. Ce sont ces perspectives méthodologiques exprimées par Bergson à la fin du XIX^e siècle – au moment même où prend justement forme, avec Durkheim, une autonomisation de la sociologie, par rapport à la philosophie – que nous avons voulu mettre en perspective.

⁷³ « Disons donc, ayant atténué par avance ce que la formule aurait à la fois de trop modeste et de trop ambitieux, qu'un des objets de la métaphysique est d'opérer des différenciations et des intégrations qualitatives », (Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 215/1423).

⁷⁴ Bergson, *Matière et mémoire*, p. 206/321.