Document généré le 1 juin 2025 17:22

Philosophiques

L'hypothèse d'une causalité sans lois
Bergson dans le débat contemporain sur la *free will*

Joël Dolbeault

Volume 43, numéro 2, automne 2016

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1038209ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1038209ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Dolbeault, J. (2016). L'hypothèse d'une causalité sans lois : Bergson dans le débat contemporain sur la *free will*. *Philosophiques*, *43*(2), 317–341. https://doi.org/10.7202/1038209ar

Résumé de l'article

D'abord, nous expliquons comment Bergson caractérise la liberté, et pourquoi celle-ci s'oppose à la fois au déterminisme et au hasard. Ensuite, nous montrons que la théorie bergsonienne de la liberté repose principalement sur l'idée que les états psychiques ne sont pas les occurrences de certains types, ce qui conduit à penser que leur apparition n'est pas gouvernée par l'action de lois. L'acte libre est causé par un sujet empirique, mais cette causalité n'est pas gouvernée par des lois. Puis, nous soulignons l'originalité de cette théorie, notamment le fait qu'elle rejette le principe des possibilités alternatives, défendu par la plupart des libertariens actuels. À la fin de l'article, nous examinons plusieurs objections possibles contre cette théorie, en particulier l'objection inspirée par les expériences de Libet, ainsi que les réponses possibles.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2016

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

L'hypothèse d'une causalité sans lois

Bergson dans le débat contemporain sur la *free will*

JOËL DOLBEAULT

Université de Lille 3
joel.dolbeault@free.fr

RÉSUMÉ. — D'abord, nous expliquons comment Bergson caractérise la liberté, et pourquoi celle-ci s'oppose à la fois au déterminisme et au hasard. Ensuite, nous montrons que la théorie bergsonienne de la liberté repose principalement sur l'idée que les états psychiques ne sont pas les occurrences de certains types, ce qui conduit à penser que leur apparition n'est pas gouvernée par l'action de lois. L'acte libre est causé par un sujet empirique, mais cette causalité n'est pas gouvernée par des lois. Puis, nous soulignons l'originalité de cette théorie, notamment le fait qu'elle rejette le principe des possibilités alternatives, défendu par la plupart des libertariens actuels. À la fin de l'article, nous examinons plusieurs objections possibles contre cette théorie, en particulier l'objection inspirée par les expériences de Libet, ainsi que les réponses possibles.

ABSTRACT. — To begin with, we explain how Bergson characterizes free will and why it is opposed to both determinism and chance. Then we show that Bergson's theory of free will is primarily based on the idea that mental states are not occurrences of certain types, which suggests that their appearance is not governed by the action of laws. The free act is caused by an empirical subject, but this causality is not governed by laws. Next, we highlight the originality of this theory, including the fact that it rejects the principle of alternative possibilities, defended by most of libertarians today. At the end of the article, we examine several possible objections against this theory, particularly the objection inspired by Libet's experiments, and the possible answers.

Cet article a pour but de présenter la théorie bergsonienne de la liberté et de montrer son intérêt pour la réflexion contemporaine sur la *free will*. Dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, paru en 1889, Bergson défend une théorie de la liberté fondée sur une conception de l'esprit où le temps joue un rôle central. Cette théorie est largement méconnue par la tradition analytique dans laquelle se déroule le débat sur la *free will*, par opposition à d'autres théories classiques de la liberté comme celles de Platon, Descartes, Locke, Hume, Kant, etc. Pourtant, nous pensons qu'elle peut nourrir ce débat de manière forte et originale.

Ce débat oppose d'abord les penseurs compatibilistes et incompatibilistes : les premiers soutiennent que le déterminisme et la liberté de la volonté sont compatibles ; les seconds, qu'ils sont incompatibles. Puis, parmi ces derniers, il oppose les penseurs déterministes et les libertariens : les premiers considèrent que le déterminisme ne connaît pas d'exception ; les seconds, qu'il connaît une exception au moins, au sens où l'homme serait doué d'une volonté libre. Dans les termes de ce débat, Bergson est clairement

incompatibiliste et libertarien. Mais sa position diffère largement des positions actuelles des penseurs libertariens. Pour lui, le rejet du déterminisme ne conduit pas à faire appel au hasard, ni à un sujet conçu comme une cause incausée. Il conduit à remettre en question l'idée que la causalité impliquerait l'action de lois. Alors que pour la matière inerte l'hypothèse de lois qui détermineraient les processus est valable (encore que son sens précis mérite d'être interrogé), pour le comportement humain, elle apparaît comme arbitraire. En ce sens, une décision libre serait pleinement motivée, pleinement causée donc, et ce, par un sujet empirique. Mais elle ne s'expliquerait nullement par l'action de lois impersonnelles.

Dans les parties 1 et 2 de l'article, nous verrons comment Bergson caractérise la liberté, et pourquoi celle-ci s'oppose à la fois au déterminisme et au hasard. Dans les parties 3 et 4, nous expliquerons en quel sens, selon lui, l'homme au moins est doué de liberté. Dans les parties 5 et 6, nous verrons comment son approche permet de repenser certaines questions à l'intérieur du débat sur la *free will* : la question des possibilités alternatives, ou encore celle d'un sujet non soumis à la causalité. Enfin, dans la partie 7, nous chercherons à montrer comment Bergson répond, ou pourrait répondre, à diverses objections.

1. L'incompatibilité entre déterminisme et liberté

Dans l'*Essai*, Bergson ne considère que le déterminisme inspiré par la science. Ce dernier est donc défini comme l'idée selon laquelle les processus sont gouvernés par des lois[1]. Plus précisément, il s'agit de l'idée qu'un état B quelconque du réel découle nécessairement d'un état A, étant donné les lois de la nature : B découle nécessairement de A, car une ou plusieurs lois de la nature sont qu'un état de type A est suivi par un état de type B. La préformation de l'avenir dans le présent est alors parfaite, de type mathématique, au sens où l'avenir peut se déduire logiquement du présent[2].

Au sujet de la liberté, les choses sont plus compliquées. En effet, à deux reprises, Bergson écrit que « toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme[3] », et il critique ainsi diverses définitions. Pourtant, il propose lui-même une sorte de caractérisation de la liberté : « On appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit[4]. » Dans d'autres passages, il écrit que l'acte libre émane du « moi tout entier[5] », de l'« âme entière[6] », de la « personnalité entière[7] », ou encore du « moi seul[8] ». En fait,

1. Bergson, 2007a, p. 105-107.
2. *Ibid.*, p. 153-156.
3. *Ibid.*, p. 165, p. 173.
4. *Ibid.*, p. 165.
5. *Ibid.*, p. 125.
6. *Ibid.*, p. 125.
7. *Ibid.*, p. 129.
8. *Ibid.*, p. 130.

Bergson rejette ce que l'on peut appeler une *définition analytique* de la liberté, au sens d'une définition qui sous-entend une approche strictement analytique de l'esprit, qui conçoit celui-ci comme un ensemble d'éléments parfaitement distincts, par exemple de désirs, de raisons, de valeurs, etc., parfaitement distincts. Et il propose ce que l'on peut appeler une *définition intuitive* de la liberté, qui suppose une approche intuitive de l'esprit, qu'il considère comme plus directe et plus empirique, et qui conduit à ce concept de « moi entier » que nous aurons à éclairer[9].

À cela, Bergson ajoute l'idée que la liberté se reconnaît à la possibilité d'arrêter l'effort qui va de la décision à l'action : à la suite d'une décision, le passage à l'action et l'action elle-même prennent toujours un certain temps. La liberté se reconnaît précisément à la possibilité d'arrêter ce processus, c'est-à-dire de revenir sur sa propre décision. Plus généralement, Bergson affirme que la liberté suppose que la préformation de l'avenir dans le présent soit imparfaite : si je suis libre, en droit, mon avenir ne doit pas pouvoir se déduire du présent[10].

Dans le débat contemporain sur la *free will*, le déterminisme inspiré par la science est lui aussi défini comme l'idée qu'un état B quelconque du réel découle nécessairement d'un état A, conformément aux lois de la nature[11]. Quant à la liberté, elle est souvent caractérisée de deux manières : d'une part, comme le fait que la source de mon action réside en moi, et non dans quelque chose d'autre que moi (par exemple dans les décisions d'un Dieu) ; d'autre part, comme la possibilité de choisir entre différentes manières d'agir, dans une situation donnée[12]. Au point de vue de Bergson, ces deux caractérisations saisissent bien quelque chose de la liberté, mais il s'y mêle autre chose qu'il faut écarter. La première considère avec raison que l'acte libre émane du moi. Mais dire qu'il y a liberté quand la source de mon action « réside en moi » tend à faire penser à un moi constitué d'éléments distincts, dont certains seulement seraient la source de l'action libre. Pour Bergson, il y a liberté si la source de l'action est le moi entier, la personnalité entière. La seconde repose sur l'intuition que la liberté suppose la préformation imparfaite de l'avenir dans le présent. Cependant, l'idée d'un choix entre différentes possibilités peut faire penser que réfléchir ne consisterait qu'à peser le pour et le contre de possibilités qualitativement immuables, alors que, pour Bergson, la réflexion est d'abord un processus de création et de modification continuelle (parfois insensible) de possibilités.

---

9. Dans l'*Essai*, Bergson appuie son idée que « toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme » (p. 165) par une critique de l'approche strictement analytique de l'esprit et de la liberté. De plus, dans une lettre à L. Brunschvicg de 1903, il oppose cette approche analytique à l'approche intuitive, qu'il considère comme essentielle (Bergson 1972, p. 586-587).

10. *Ibid.*, p. 158-159.

11. Clarke, 2003, p. 370. Kane, 2005, p. 5-6.

12. Kane, 2005, p. 6.

Maintenant, compte tenu de l'ensemble de ces remarques, il n'est pas difficile de voir que, pour Bergson, le déterminisme et la liberté sont incompatibles. Il y a au moins deux manières de le montrer.

En appliquant le déterminisme à la vie psychologique, on obtient l'idée suivante : l'état psychologique B quelconque d'une personne découle nécessairement d'un état psychologique A de cette personne, *selon les lois de la nature*. On constate immédiatement que quelque chose qui n'est pas moi, à savoir les lois de la nature, fait partie des conditions d'apparition de B. Ainsi, si B est un acte, cet acte émane principalement de l'action de lois impersonnelles. En ce sens, dans l'*Essai*, Bergson affirme que le déterminisme est inspiré par la philosophie mécaniste pour qui les lois sont la réalité fondamentale[13].

On objectera peut-être que cette analyse se méprend sur ce que sont les lois de la nature : elle suppose que les lois sont des entités distinctes des processus physiques ou psychologiques, capables de les diriger dans un certain sens, alors qu'il faudrait les concevoir comme de simples régularités objectives, réductibles aux processus eux-mêmes. Ainsi, il ne faudrait pas croire qu'une ou plusieurs lois déterminent un état A quelconque à être suivi par un état B, mais simplement que, de fait, un état A quelconque est toujours suivi par un état B. Cependant, cette objection fait face à un dilemme. Si les lois de la nature sont de simples régularités objectives, réductibles à des collections de processus semblables, elles ne peuvent exercer aucune action sur les processus à venir, qui par conséquent peuvent dévier par rapport aux lois : le fait que, jusqu'à maintenant, un état A quelconque ait toujours été suivi par un état B ne détermine en rien un futur état A à être suivi par un état B. Certes, je peux avoir des raisons psychologiques de le croire, ancrées au plus profond de ma nature, comme le pense Hume. Mais il n'y a là aucune nécessité objective[14]. Autrement dit, en rejetant l'idée de lois qui gouvernent les processus, on rejette aussi le déterminisme. Si maintenant on veut conserver le déterminisme, il faut bien concevoir que quelque chose se distingue des processus, pour les diriger. Et si on applique le déterminisme à la vie psychologique, on retrouve donc cette idée de lois impersonnelles gouvernant mes propres processus psychiques.

Dans les limites de cet article, nous ne pouvons entrer plus en détail dans une discussion sur les lois de la nature. Rappelons cependant que, dans la tradition analytique, il existe un débat sur le statut ontologique de ces lois, lié à la question de la réalité des universaux. Pour certains, les lois de la nature sont des relations entre universaux dont l'action fait que les pro-

13. Bergson, 2007a, p. 105-106.

14. Le problème que nous posons ici n'est pas épistémologique, mais ontologique : il n'est pas de savoir ce que l'on doit croire au sujet des processus à venir, mais de savoir s'il faut postuler une raison aux régularités observées dans la nature.

cessus physiques, voire psychologiques, manifestent des régularités[15]. Pour d'autres, elles ne sont pas autre chose que ces régularités elles-mêmes[16]. Comme nous venons de l'expliquer, il semble au moins que cette seconde conception soit difficilement compatible avec le déterminisme. Par ailleurs, la manière dont les physiciens s'expriment va nettement dans le sens de la première conception, l'appel aux lois de la nature étant conçu comme ce qui permet *d'expliquer* les régularités observées[17].

Une autre manière de montrer que le déterminisme et la liberté sont incompatibles consiste à souligner que le premier conduit à l'idée d'une préformation parfaite de l'avenir dans le présent, alors que la liberté suppose une préformation imparfaite. En appliquant l'idée de préformation parfaite à l'ensemble du devenir, le déterminisme affirme que mon avenir est préformé de manière parfaite dans le passé lointain de l'univers, à un moment où je n'existe pas. Cela s'oppose à l'idée que mon avenir dépend de moi[18].

Pour finir, précisons que l'incompatibilité entre déterminisme et liberté est relativement indépendante du cadre ontologique choisi, physicaliste, dualiste ou encore immatérialiste, car il est possible de concevoir un esprit immatériel comme une succession d'états soumis à des lois. C'est en rompant avec cette conception de l'esprit que Bergson va rejeter le déterminisme.

2. L'incompatibilité entre hasard et liberté

Par opposition au déterminisme, l'indéterminisme exige que la préformation de l'avenir dans le présent soit imparfaite. Mais il y a plusieurs manières de donner un contenu précis à cette idée.

Une première manière consiste à introduire une part de hasard dans tout ou partie des processus. Cette approche peut d'ailleurs prendre appui sur la physique quantique, dont l'interprétation autorise l'idée d'un hasard fondamental dans les processus microphysiques. Notons que cette approche ne s'oppose pas à l'idée que les lois de la nature déterminent l'ensemble des processus : simplement, il faut considérer que ces lois sont probabilitaires. Autrement dit, une ou plusieurs lois ne sont plus qu'un état de type A soit suivi par un état de type B, mais qu'un état de type A est suivi par un état de type B, ou C, ou D, etc., chacun avec une probabilité déterminée.

Au point de vue de Bergson, cette première forme d'indéterminisme n'est pas compatible avec la liberté. Certes, elle comporte l'idée d'une préformation imparfaite de l'avenir dans le présent. Mais elle ne correspond

15. Tooley, 1977 ; Armstrong, 1983 ; Carroll, 2008.

16. Lewis, 1983 ; Beebee, 2000 ; Schaffer, 2008.

17. Voir par exemple : Planck, 1949, p. 181 ; Feynman, 1964, chap. 2-1 ; Barrow, 1990, p. 23 ; Penrose, 2004, chap. 1.

18. Cette analyse fait écho au *Consequence Argument* formulé par P. Van Inwangen (1983, p. 56), qui joue un rôle important dans le débat contemporain sur la *free will*. Cet argument vise à montrer que le déterminisme implique la préformation parfaite de l'avenir dans le passé lointain, et donc le fait que mon avenir ne dépend pas de moi.

pas du tout à la caractérisation principale de la liberté qui est que l'acte libre émane du moi entier. Sur ce point, l'introduction d'une part de hasard ne change rien, car ce hasard n'est pas du tout conçu comme l'action d'un moi, ni de quoi que ce soit d'ailleurs, qui viendrait concurrencer l'action des lois : les processus sont toujours soumis à l'action de lois impersonnelles, sauf que, cette fois-ci, il s'agit de lois probabilitaires.

Dans le débat contemporain sur la *free will*, certains auteurs pensent pouvoir fonder une théorie de la liberté sur cette forme d'indéterminisme. Parmi les plus connus, mentionnons Robert Kane, dont l'objectif est de proposer une théorie de la liberté conciliable avec la science moderne[19]. En ce sens, Kane défend d'abord l'idée qu'il n'existe pas d'esprits immatériels[20], et que les états psychologiques sont « reflétés » ou « représentés » par les états cérébraux, ce qui revient à admettre la survenance du mental sur le cérébral. Puis, en s'appuyant sur la théorie quantique et la théorie du chaos, il fait l'hypothèse qu'il existe des indéterminations microphysiques dans le cerveau, dont les effets pourraient être macrophysiques, à l'échelle d'un réseau de neurones[21]. Il poursuit son hypothèse en considérant que la réflexion rationnelle et l'hésitation au niveau psychologique pourraient refléter une indétermination au niveau cérébral, à l'échelle des réseaux de neurones[22]. Cette indétermination jouerait alors un rôle dans le choix entre deux actions, au sens où ce choix serait le résultat de deux processus cérébraux en compétition, chacun d'eux subissant une certaine indétermination. Pour Kane, un tel choix serait libre, quelle que soit l'action choisie, car il résulterait à la fois d'une cause — une motivation au niveau psychologique[23], un processus physique au niveau cérébral —, et d'une indétermination. Il serait à la fois voulu et non soumis au déterminisme[24]. Pour finir, précisons que, selon Kane, toutes nos actions n'ont pas besoin de présenter cette hésitation-indétermination pour que nous soyons libres : il suffit que certaines de nos actions seulement la présentent, qui formeront notre caractère, par exemple quand il s'agit de faire un choix moral difficile[25]. Ainsi, notre caractère aura été formé librement.

Plusieurs critiques ont été formulées contre cette théorie. Une critique récurrente consiste à dire que Kane introduit une part de hasard dans l'acte libre, ce qui s'oppose à l'intuition que cet acte suppose le contrôle de la personne qui agit[26]. Certes, Kane ne conçoit pas l'acte libre comme purement

19. Kane, 2005, p. 132-133.
20. *Ibid.*, p. 132.
21. *Ibid.*, p. 134.
22. *Ibid.*, p. 135.
23. À condition que cette motivation s'inscrive dans une réflexion rationnelle (*Ibid.*, p. 136).
24. *Ibid.*, p. 136.
25. *Ibid.*, p. 135.
26. Clarke, 2003, p. 385. Mele, 2006, p. 75-76.

hasardeux : quelle que soit l'issue de la compétition entre les deux processus cérébraux qui représentent deux options possibles d'action, cette issue correspond bien à une certaine volonté de la personne. De plus, chacun des processus est caractérisé par une probabilité plus ou moins grande d'aboutir, l'un des deux pouvant donc avoir une probabilité beaucoup plus grande que l'autre. Cependant, si l'on considère que ces processus sont affectés par l'indétermination quantique, il introduit bien une part de hasard dans l'acte libre, ce qui fait par exemple que le processus qui a la probabilité la plus faible d'aboutir peut quand même aboutir, c'est-à-dire déterminer l'action. Kane reconnaît ce point[27], et cherche à en donner une traduction psychologique : de ce point de vue, la part de hasard correspondrait à une part d'arbitraire inhérente à l'acte libre. Agir librement serait opter pour une certaine action parmi plusieurs possibles, sans motivation décisive[28]. Au regard de Bergson, cette conclusion est opposée à l'intuition que la réflexion qui permet l'acte libre consiste précisément à faire émerger une motivation décisive. Pour lui, une action est d'autant plus libre qu'elle répond mieux « à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur[29] ».

Une autre critique consiste à dire que la théorie de Kane n'échappe pas à un certain déterminisme. Certes, l'introduction d'une part de hasard, ou d'arbitraire, dans les actions humaines fait qu'il n'est plus question d'un déterminisme classique. Cependant, Kane assume l'idée que, dans une situation donnée, la possibilité qui se présente à notre conscience est déterminée par notre passé proche, quant à la nature des options possibles et quant au poids de chacune, et que ce passé proche est lui-même déterminé par notre passé plus lointain, etc.[30]. Cela fait que, hormis l'introduction d'une part de hasard, sa conception du choix ne semble pas s'écarter de la conception déterministe[31]. Au regard de Bergson, cela revient à dire que Kane ne rompt pas avec l'idée que les processus psychologiques sont soumis à l'action de lois impersonnelles, fussent-elles probabilitaires.

3. L'approche bergsonienne du problème : durée et liberté

Le rejet du déterminisme exige que la préformation de l'avenir dans le présent soit imparfaite. Une première manière de donner un contenu précis à cette idée consiste à introduire une part de hasard dans les processus cérébraux. Mais, comme nous venons de le voir, cette approche est incompatible avec l'idée de liberté. Une autre approche consiste à repenser la causalité, au moins s'agissant de l'esprit. Cette approche est celle que propose Bergson. Pour lui, il faut d'abord rejeter l'idée que la vie psychique serait une suite

27. Kane, 2005, p. 143.
28. *Ibid.*, p. 144-145.
29. Bergson, 2007a, p. 128.
30. Kane, 2005, p. 135. 2011, p. 394.
31. Clarke, 2003, p. 386 ; Mele, 2006, p. 51-52.

d'états stables distincts. Il en découle que les états psychiques ne sont pas les occurrences d'un certain type et qu'ils ne sont pas déterminés par des lois.

Bergson fonde son analyse sur une conception de la « durée ». Dans l'*Essai*, la « durée » désigne essentiellement le temps vécu, le temps donné dans l'expérience, par opposition au concept scientifique de temps. Mais, à partir de *Matière et mémoire*, le terme sert aussi à désigner le temps physique qui, pour Bergson, ne correspond pas au concept scientifique de temps[32]. Les points fondamentaux à retenir sont les suivants :

a) Le temps n'est pas un contenant homogène, c'est-à-dire une sorte de réalité sans qualité et donnée en bloc (donc spatialisée), à l'intérieur de laquelle les changements viendraient se loger. Les changements, physiques ou psychologiques, ne se produisent pas « dans le temps », ils sont le temps. Le concept de temps homogène ne correspond à aucune donnée empirique, perceptive ou introspective. Son intérêt est essentiellement pratique, au sens où il permet de penser la liaison des multiples états (physique ou psychologiques) que notre intelligence distingue dans les processus[33].

b) Les changements, les devenirs[34], qui sont le temps réel, sont indivisés. Autrement dit, ils sont irréductibles à une suite d'états stables. Notre intelligence, dont la fonction est pratique, tend irrésistiblement à se représenter le changement comme constitué d'états, car ce qui l'intéresse est de connaître « l'état » du monde ou d'une personne à un moment donné. Mais la réalité physique ou psychologique est la transition, le flux, et les « états » ne sont que des vues prises sur ce flux[35].

c) S'agissant de notre vie psychologique, l'indivision du temps réel se manifeste par *l'interpénétration du passé et du présent*[36]. Cette interpénétration concerne les représentations, mais aussi les tendances[37]. Dans le premier cas, c'est le fait que nos perceptions réelles sont pétries d'images du passé[38], et que, en outre, elles peuvent s'accompagner de

32. Bergson, 2007b, p. 11, p. 338-339 ; 2008, p. 238 ; 2009c, p. 47, p. 52. C'est l'idée que les mouvements, au sens de transitions, sont réels (2008, p. 215), et que les ébranlements matériels élémentaires constituent aussi une transition, un flux (2007b, p. 202).

33. Bergson, 2007b, p. 298-307 ; 2008, p. 232-233, p. 236-237.

34. Bergson utilise parfois ce terme au pluriel (2007b, p. 304).

35. Pour le changement physique : Bergson, 2007b, p. 9-10 ; 2008, p. 209-215 ; 2009c, p. 47-48. Pour le changement psychologique : 2007a, p. 90-96 ; 2007b, p. 1-4.

36. Bergson, 2007a, p. 95, p. 170 ; 2007b, p. 4-5.

37. Bergson, 2007b, *ibid*.

38. Bergson distingue trois sortes de perception. Par « perception pure », il entend la perception sans contraction des ébranlements élémentaires de la matière (2008, p. 30-31). Une telle perception n'existe qu'en droit (2008, p. 31, p. 246). Par « perception immédiate », il entend la perception qui contracte en un moment unique une multitude d'ébranlements élémentaires. Cette perception correspond à l'appréhension de qualités sensibles brutes. Elle est dénuée

souvenirs conscients, plus ou moins nombreux, riches et détaillés. Dans le second cas, c'est le fait que nos désirs et volontés présents sont pétris de nos désirs et volontés passés.

d) Cette interpénétration du passé et du présent présuppose la conservation du passé. Précisément, pour Bergson, notre passé se conserve de lui-même, sans support[39], et il se porte spontanément au-devant du présent, le cerveau ayant un rôle de sélection des images passées, non de conservation[40]. Ce concept bergsonien de passé a été diversement interprété. Ainsi, pour Deleuze, ce passé ne désigne pas une réalité psychologique, ni physique d'ailleurs. Il est quelque chose de neutre d'un point de vue ontologique et ne devient psychologique que quand il s'actualise en présent, lors d'une reconnaissance, ou d'un rappel notamment[41]. Pour P-A. Miquel, ce passé n'est pas séparable du présent : il se réduit à un présent potentiel, virtuel. De ce point de vue, il n'est rien de tout fait, et ne prend une forme déterminée que dans le présent[42]. Cependant, dans le cadre de cet article, nous suivrons plus volontiers l'interprétation strictement spiritualiste du concept bergsonien de passé, quelles que soient les faiblesses supposées de cette position philosophique[43]. De nombreux passages de *Matière et mémoire* permettent d'appuyer cette interprétation : ils affirment nettement le caractère psychique du passé[44], ainsi que son caractère de réalité inconsciente déterminée[45].

e) L'interpénétration du passé et du présent n'exclut pas la différence de nature entre eux : bien que réel, notre passé est incapable d'agir, c'est-

---

de tout souvenir (2008, p. 31, p. 114). Enfin, par « perception complète » ou réelle, il entend le mixte de perception immédiate et de souvenirs. Cette perception complète permet la reconnaissance. Elle fait que nous ne percevons pas seulement des qualités sensibles, mais des choses, des personnes, etc. (2008, p. 31, p. 69, p. 142).

39. Bergson, 2007b, p. 5 ; 2008, p. 165-166 ; 2009b, p. 80, p. 170-173.

40. Bergson, 2008, p. 196-198.

41. Deleuze, 1966, p. 50-52.

42. Miquel, 2014, p. 60-62.

43. Nous discuterons ces faiblesses dans la dernière partie de l'article.

44. Dans *Matière et mémoire*, Bergson parle explicitement de notre passé comme d'un ensemble d'« états psychologiques inconscients » (2008, p. 156, p. 157), de « représentation[s] inconsciente[s] » (p. 157), d'« états intérieurs non conscients » (p. 164), ou encore comme de « notre vie psychologique passée » (p. 164). Il affirme aussi à plusieurs reprises que la mémoire pure, qui s'identifie à notre passé (p. 169, p. 180), est de nature psychologique ou spirituelle (p. 270-271, p. 274-275). Pour appuyer ce point, voir : Jankélévitch, 1989, p. 119-121. Worms, 1997, p. 152-153.

45. Certes, Bergson utilise la notion de virtualité pour caractériser le passé. Mais cette notion a alors un sens *relatif*, et non absolu : au point de vue du présent, notre passé est un ensemble d'états conscients virtuels (2008, p. 148, p. 158) ; mais en lui-même, il est un ensemble d'états inconscients réels et déterminés (p. 164-165). Autrement dit, le passé n'est *virtuellement conscient* que parce qu'il est d'abord *réellement inconscient*. C'est pourquoi Bergson parle de

à-dire de modifier directement le monde matériel. Pour agir, il doit justement pénétrer notre présent, qui lui est agissant[46]. Autrement dit, il doit pénétrer nos perceptions et tendances présentes.

f) Enfin, cette interpénétration du passé et du présent n'exclut pas l'originalité du présent. Au contraire, elle permet même de la comprendre, car si le présent fait corps avec un passé toujours plus riche, il ne peut se répéter à l'identique, quand bien même notre environnement matériel se répéterait à l'identique[47]. Sans cette interpénétration, notre présent consisterait en perceptions immédiates distinctes des souvenirs, et *associées* à eux, comme le pense l'associationnisme. Mais ce n'est pas ainsi que les choses se passent. Ce qui est donné à notre conscience, ce sont des perceptions de choses, de personnes, etc., et des tendances dans lesquelles s'exprime notre caractère, c'est-à-dire notre passé. L'interpénétration du passé et du présent n'est donc pas une association, mais une fusion[48], et cette fusion permet précisément l'originalité du présent.

Cette conception de la durée a une conséquence directe pour la liberté. En affirmant l'originalité de notre présent, elle conduit à penser que l'action de celui-ci ne peut pas être gouvernée par des lois. En ce sens, Bergson écrit :

> Dire que les mêmes causes internes produisent les mêmes effets, c'est supposer que la même cause peut se présenter à plusieurs reprises sur le théâtre de la conscience. Or, notre conception de la durée ne tend à rien moins qu'à affirmer l'hétérogénéité radicale des faits psychologiques profonds, et l'impossibilité pour deux d'entre eux de se ressembler tout à fait, puisqu'ils constituent deux moments différents d'une histoire. Tandis que l'objet extérieur ne porte pas la marque du temps écoulé, et qu'ainsi, malgré la diversité des moments, le physicien pourra se retrouver en présence de conditions élémentaires identiques, la durée est chose réelle pour la conscience qui en conserve la trace, et l'on ne saurait parler ici de conditions identiques, parce que le même moment ne se présente pas deux fois. […]. Bref, si la relation causale existe encore dans le monde des faits internes, elle ne peut ressembler en aucune manière à ce que nous appelons causalité dans la nature. Pour le physicien, la même cause produit toujours le même effet ; pour un psychologue qui ne se laisse point égarer par d'apparentes analogies, une cause interne profonde donne son effet une fois, et ne le produira jamais plus[49].

---

notre mémoire pure comme d'un ensemble d'« images-souvenirs » (p. 86-87, p. 94-96, etc.), signifiant par-là que notre passé est un ensemble d'images, qui, par opposition aux images perceptives, ne sont pas agissantes. Par ailleurs, Bergson compare explicitement l'existence de notre passé inconscient à celle du monde matériel non perçu, dont le caractère déterminé n'est pas douteux (p. 157-159).

46. Bergson, 2008, p. 71, p. 153-154, p. 156.
47. Bergson, 2007a, p. 94-95 ; 2007b, p. 2.
48. Bergson, 2007a, p. 95, p. 122-124.
49. *Ibid.*, p. 150-151.

L'existence de lois qui gouvernent les processus suppose l'existence de qualités identiques dans ces processus, plus précisément de qualités qui ne seraient que les occurrences de certains types. Ainsi, en science physique, la formulation des lois fait référence à un ensemble réduit de qualités physiques : la masse, la charge électrique, la vitesse, l'accélération, l'énergie cinétique, l'énergie potentielle, etc. Et on considère que, dans l'univers, les multiples occurrences d'une qualité donnée sont *qualitativement* identiques, quoique *quantitativement* différentes. Par exemple, dans les diverses situations physiques où la masse est en jeu, on considère que n'importe quelle masse est qualitativement identique à n'importe quelle autre masse, quoique toutes ces masses puissent être quantitativement différentes. Or, dans son analyse de la vie psychologique, Bergson aboutit à l'idée que les états psychiques sont qualitativement originaux, uniques — d'autant plus originaux et uniques qu'ils sont profonds —, nous allons y revenir. Il n'existe pas deux amours identiques, deux haines identiques, deux joies identiques, deux tristesses identiques, etc. Par conséquent, il en déduit que les états psychiques ne sont pas soumis à des lois, ce qui revient à dire que le déterminisme ne s'applique pas à la vie psychique[50].

Ainsi, revenons à la liberté telle que définie plus haut. L'acte libre, dit Bergson, émane du « moi tout entier », de la « personnalité entière », et la liberté, ajoute-t-il, suppose que la préformation de l'avenir dans le présent soit imparfaite. Considérons alors chez chacun d'entre nous le rapport de l'avenir au présent. Certes, mon avenir dépend de l'état présent de mon corps et du monde environnant. Mais il dépend aussi de l'état présent de ma conscience. Or, si la conscience n'agit pas selon des lois, une première conséquence est qu'elle constitue une causalité autonome : quand ma conscience participe à la production de mon avenir, c'est moi qui agit, et non un ensemble de lois impersonnelles. Une deuxième conséquence est que mon avenir ne peut pas se déduire purement et simplement de mon présent. Si le rapport de mon présent à mon avenir était intégralement soumis à des lois, une telle déduction serait possible. Mais telle n'est pas la situation.

Dès lors que mon avenir dépend de l'état présent de mon corps et du monde environnant, il est, pour partie, *mathématiquement préformé* dans mon présent. Mais dès lors qu'il dépend aussi de l'état présent de ma conscience, il est, pour partie, *psychologiquement préformé* dans mon présent. Chacun de nous expérimente cette préformation particulière. Par exemple, si je choisis de sortir me promener, une certaine préformation de mon avenir existe dans ma conscience présente, qui est que je sorte me promener. Mais il est facile de voir que, par opposition à la préformation de type mathématique, la préformation de type psychologique est imparfaite, car je peux à tout moment ou presque changer d'avis. Plus précisément, ma conscience participe à la préformation de mon avenir en orientant

50. Dans le même sens, voir l'analyse de F. Worms, 2004, p. 80-81.

constamment mon activité physique et psychique, pour une durée plus ou moins longue. Mais pendant que je réalise ce que je compte réaliser, je peux changer d'avis[51]. Alors que la préformation de type mathématique relie des états successifs conçus à la limite comme instantanés, la préformation de type psychologique relie des durées : elle relie ma conscience présente, inséparable de mon passé, à un avenir plus ou moins lointain. Elle permet donc que je change d'avis avant de réaliser ce que je compte réaliser.

Un penseur déterministe dira que si je change d'avis pendant la réalisation de mon projet, c'est que mon état psychologique a changé pendant cette réalisation, et donc que les causes de ma décision ne sont plus les mêmes qu'au début. En un sens, cela est vrai. Mais, pour Bergson, l'erreur du déterminisme consiste à interpréter cela dans le cadre d'une conception erronée du psychisme, avec l'idée d'états psychologiques types soumis à des lois impersonnelles. Ainsi, contrairement à ce que pense Kane[52], le fait que ma décision repose intégralement sur mon vécu (passé et présent) ne menace aucunement ma liberté, car *mon vécu, c'est moi*, et le moi n'est pas réductible à un ensemble d'éléments types soumis à des lois.

4. Actes libres, non libres, plus ou moins libres

Bergson affirme que l'acte libre émane du « moi tout entier ». Pour lui, cela veut dire qu'il émane d'un état de conscience qui reflète l'ensemble de mon passé. En ce sens, il écrit :

> Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison. Mais c'est là précisément, dans certains cas, la meilleure des raisons. Car l'action accomplie n'exprime plus alors telle idée superficielle, presque extérieure à nous, distincte et facile à exprimer : elle répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée, bref, à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur[53].

Bien sûr, cela ne veut pas dire que l'acte libre soit précédé par la vision complète de tous les épisodes de notre vie. Cela veut plutôt dire qu'il émane d'une idée qui est *la synthèse de l'ensemble de notre vécu*. Une telle idée peut sans doute s'exprimer par une ou quelques formules dans la conscience. Mais le sens concret et la justification réelle de ces formules renvoient à l'ensemble de nos souvenirs, avec leur charge émotionnelle. Notons d'ailleurs que, dans la réflexion qui précède la décision libre, certains souvenirs de notre vie affleurent à la conscience, qui ont une importance particulière pour nous. C'est pourquoi l'idée qui inspire l'acte libre sera difficilement

51. *Ibid.*, p. 158-159.
52. Kane, 2005, p. 144-145 ; 2011, p. 401.
53. Bergson, 2007a, p. 128.

communicable à autrui, au sens où elle apparaîtra difficilement comme une raison objective. Pour bien comprendre ma décision, il faudrait qu'autrui ait vécu ce que j'ai vécu, c'est-à-dire soit moi-même.

Maintenant, il est évident que tous nos actes ne sont pas si réfléchis. Certains ne supposent aucune réflexion, et par conséquent aucune liberté. De plus, comme la réflexion admet des niveaux de profondeur, il existe des degrés de liberté : « La liberté ne présente pas le caractère absolu que le spiritualisme lui prête quelquefois ; elle admet des degrés[54]. »

Considérons d'abord les actes sans liberté, c'est-à-dire les actes automatiques : ces actes sont sans liberté, car ils sont immédiatement déclenchés par la perception de quelque chose, sans que la réflexion y prenne part. Il s'agit par exemple des différents mouvements de nos membres quand nous marchons, faisons du vélo, conduisons une voiture, etc., ou encore des différents mouvements de notre bouche quand nous mangeons, parlons, etc. Ainsi, quand nous marchons, nous n'avons pas à réfléchir aux mouvements exécutés par nos jambes, nos pieds, etc. Et quand nous mangeons, nous n'avons pas à réfléchir aux mouvements exécutés par nos mâchoires, notre langue, etc. En ce sens, ces actes n'émanent pas du moi. Dans les termes de *Matière et mémoire*, ils émanent d'une mémoire qui n'est qu'un ensemble d'habitudes, au sens de dispositions acquises à agir[55], et qui relève du corps[56]. Bergson écrit ainsi que cette mémoire est « fixée dans l'organisme[57] », ou encore qu'il s'agit de « la mémoire du corps[58] ».

Certes, ces actes automatiques peuvent découler d'une activité libre, au sens où ils peuvent découler d'un apprentissage consciemment décidé. De plus, ils sont une condition de la liberté, au sens où, pour agir dans le monde, le moi a besoin du corps et donc des automatismes[59]. Dans *Matière et mémoire*, cela correspond au thème de la complémentarité des deux mémoires : d'un côté, la mémoire du corps se crée grâce aux souvenirs accumulés dans la mémoire pure ; d'un autre côté, elle permet à cette dernière de se traduire en actions[60]. Cependant, pour Bergson, cette complémentarité des deux mémoires, du moi et du corps finalement, n'implique aucune réduction de l'une à l'autre. D'une part, les actes automatiques ne manifestent pas *directement* l'activité du moi. Ils n'en sont que la manifestation *indirecte* : les

54. *Ibid.*, p. 125.

55. Dans *Matière et mémoire*, l'« habitude » (p. 84, p. 89, etc.) ne désigne pas une manière constante d'agir, mais une *disposition* permanente à agir. Bergson emprunte cette notion à Ravaisson, qui s'inspire lui-même de la notion d'*hexis* chez Aristote.

56. Bergson, 2008, p. 83-87.

57. *Ibid.*, p. 167.

58. *Ibid.*, p. 169.

59. De ce point de vue, le spiritualisme de Bergson n'implique aucun pouvoir inconditionné du moi sur le corps. Le moi ne se réduit pas au corps, mais son activité dépend d'un certain état du corps, les lésions cérébrales pouvant notamment perturber cette activité.

60. *Ibid.*, p. 169-170.

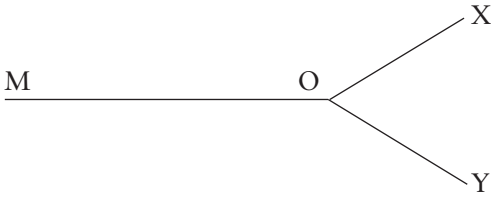
effets de certaines dispositions acquises, c'est-à-dire *les effets des effets du moi* dans le corps. D'autre part, ils sont une condition de l'acte libre, mais non suffisante.

Considérons maintenant les actes plus ou moins libres. La notion de degrés de liberté apparaît dans l'*Essai*, puis dans *Matière et mémoire*[61]. Dans l'*Essai*, elle correspond au fait que nos actes émanent d'une « série dynamique[62] » qui s'identifie plus ou moins au moi fondamental, c'est-à-dire « à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée[63] ». Si l'identification est parfaite, l'acte est pleinement libre. Sinon, c'est qu'il émane d'une série dynamique plus ou moins éloignée de notre conception particulière de la vie, comme par exemple quand nous suivons sans réfléchir une addiction ou une certaine éducation. Mais *Matière et mémoire* ajoute un élément supplémentaire : l'idée est qu'un acte est d'autant plus libre qu'il émane d'un *plan de conscience* élevé, autrement dit d'une réflexion qui mobilise les souvenirs dans toute leur richesse, soit dans leur forme la plus personnelle[64]. Bien sûr, ces degrés de liberté ne donnent pas lieu à une mesure. Dans les termes de *Matière et mémoire*, ils correspondent seulement au caractère plus ou moins personnel des souvenirs mobilisés.

5. La critique des possibilités alternatives

Le débat contemporain entre déterministes et libertariens se cristallise fortement sur la question des possibilités alternatives. Pour les premiers, étant donné mon état physique et psychique à un instant *t*0, un seul état physique et psychique est possible pour moi à *t*1, *t*2, *t*3, etc. Cela implique que quand j'hésite entre deux actions X et Y, et que je choisis X à un instant donné, il ne pouvait pas en être autrement à cet instant. Pour les seconds, à l'opposé, il pouvait en être autrement, et c'est là que résiderait la vraie liberté. Autrement dit, pour les seconds, la liberté résiderait dans *l'existence de possibilités alternatives à un instant donné*.

Pour faire comprendre cette question, un schéma en forme de fourche est souvent proposé, comme suit :



61. Bergson, 2007a, p. 125. 2008, p. 250. Voir aussi 2009a, p. 10-11.
62. Bergson, 2007a, p. 125-126.
63. *Ibid.*, p. 128.
64. Bergson, 2008, p. 249-250, p. 271-274.

La ligne MO représente la succession réelle de mes états physiques et de mes états psychiques. Les lignes OX et OY représentent deux actions possibles, soit deux successions possibles de mes états physiques et de mes états psychiques, sachant qu'une seule peut se réaliser. Et le point O représente précisément l'instant où je prends une décision, qui fait que l'action représentée par OX, ou bien représentée par OY, se réalise. Pour les déterministes, en O un seul chemin est possible, et ce schéma n'est donc pas satisfaisant : le schéma qui conviendrait serait celui d'une ligne sans aucune fourche. Pour les libertariens, en O plusieurs chemins sont possibles, et ce schéma représente bien la liberté. Cela revient à dire que si je passe plusieurs fois par la situation représentée en O, pour les déterministes je choisirai toujours la même action, alors que les libertariens considèrent que ce n'est pas le cas[65].

Or, dans l'*Essai*, Bergson s'oppose au déterminisme tout en critiquant le principe des possibilités alternatives invoqué par les défenseurs de la liberté, ainsi que le schéma de la fourche[66]. En comprenant cette critique, on comprendra donc mieux la spécificité de la théorie bergsonienne, et l'intérêt qu'elle peut avoir dans le débat contemporain.

La critique principale de Bergson est la suivante : déterministes et libertariens se représentent la réflexion qui précède la décision comme une sorte d'oscillation entre deux idées d'actions bien définies, chacune avec une ou plusieurs raisons bien définies, comme si ces idées étaient des « choses inertes[67] », des « partis inertes et comme solidifiés[68] ». La seule différence est que, pour les déterministes, le parti le plus fort l'emportera nécessairement sur les plus faibles, alors que pour les libertariens, une certaine indifférence présidera à la décision. Mais, en réalité, la réflexion est marquée par l'indivision de la durée psychologique. Elle ne peut donc pas être assimilée à une sorte d'oscillation mécanique entre deux idées fixes :

> Toute l'obscurité du problème vient de ce que les uns et les autres se représentent la délibération sous forme d'oscillation dans l'espace, alors qu'elle consiste en un progrès dynamique où le moi et les motifs eux-mêmes sont dans un continuel devenir, comme de véritables êtres vivants[69].

Entre le point M et le point O, le moi ne repasse jamais deux fois par le même état. Autrement dit, il n'a jamais deux fois la même idée fixe, la même alternative fixe, car le processus même de réflexion, qui plonge plus ou moins profondément dans le vécu, empêche cette fixité. Ainsi, si une alternative se présente à la conscience, chaque idée de l'alternative tend à changer

65. Kane, 2005, p. 16.
66. Bergson, 2007a, p. 130-137.
67. *Ibid.*, p. 133.
68. *Ibid.*, p. 133.
69. *Ibid.*, p. 137.

en permanence, et d'autres idées apparaissent éventuellement, qui elles aussi évoluent[70].

Dire que la réflexion n'est pas une oscillation entre des idées fixes, mais un processus de création et d'approfondissement d'idées, revient à dire que notre présent ne se répète jamais deux fois. Mais, en un sens, cela revient aussi à dire que notre futur ne se répète jamais deux fois. Car le futur d'un être libre ne doit pas être pensé comme un ensemble de possibilités prédéfinies, figurables sur un schéma, que ces possibilités soient multiples (pour le libertarien) ou qu'elles se réduisent à une seule (pour le déterministe). Selon le mot de Jankélévitch, Bergson conçoit plutôt le futur comme un ensemble de « germes[71] », c'est-à-dire de pistes d'actions plus ou moins distinctes et précises, à peine esquissées quelquefois. Du fait que le moi subit continuellement lui-même l'effet de ses propres actions[72], ces germes sont en évolution permanente. Ils changent tout au long de la vie, bien sûr, mais aussi pendant la moindre réflexion. Ils font que le futur d'un être libre évolue avec son présent.

Cette critique des possibilités alternatives permet de retrouver ce que nous disions dans la partie 3 de l'article. D'un côté, la décision est le fruit d'une évolution qualitative, et non d'un processus soumis à des lois impersonnelles, car de telles lois ne pourraient s'appliquer qu'à des occurrences d'états-types. Elle échappe ainsi au déterminisme. Mais, d'un autre côté, elle n'est pas non plus contingente, au sens d'hasardeuse. Je la vis à la fois comme libre et pleinement motivée, parce qu'émanant d'un moi vivant.

Pour finir, on comprend que, selon Bergson, poser le problème de la liberté dans les termes du débat sur les possibilités alternatives donnera forcément raison au déterminisme, car en réduisant la réflexion à une oscillation entre des idées fixes, on sera conduit à penser la décision comme déterminée à l'avance, sauf à introduire de manière contre-intuitive une part de hasard[73].

6. L'agent causal selon Bergson

Dans le débat contemporain sur la *free will*, certains libertariens pensent que la liberté est à rechercher dans les décisions d'un agent conçu comme une sorte de substance irréductible aux événements, c'est-à-dire aux simples états physiques et psychiques[74]. Ces libertariens considèrent la décision comme un événement. Mais ils rejettent l'idée qu'elle soit causée par un événement antérieur, c'est-à-dire intégrée à une chaîne causale déterminée d'événements antérieurs. Par opposition, ils proposent de la concevoir

70. *Ibid.*, p. 132.
71. Jankélévitch, 1989, p. 217. Voir aussi p. 211-212.
72. Bergson, 2007b, p. 7.
73. Bergson, 2007a, p. 132-134.
74. Taylor, 1974. Chisholm, 2003 ; O'Connor, 2011.

comme causée par un agent non soumis à une chaîne causale, ce qui garantirait son caractère libre. En ce sens, Chisholm écrit que l'agent produisant la décision est comme « un premier moteur non mu[75] ».

Plusieurs critiques ont été adressées à cette conception, deux principalement. La première est qu'elle fait appel à la notion mystérieuse d'agent soustrait à la causalité, une notion dont le sens empirique n'a rien d'évident, et qui semble purement *ad hoc* dans le débat sur la *free will*[76]. La seconde est qu'elle ne parvient pas à répondre à l'objection du hasard : si les décisions de l'agent ne sont pas causées par ses états physiques et psychiques, en particulier par la reconnaissance de certaines raisons, comment penser qu'elles n'arrivent pas par hasard[77] ?

Remarquons l'inspiration kantienne de cette conception. Pour Kant, en effet, la volonté humaine doit s'envisager d'un double point de vue : au point de vue phénoménal, comme soumise aux lois de la nature, et par conséquent comme non libre ; mais aussi au point de vue nouménal, comme cause intemporelle, non soumise aux lois de la nature, et par conséquent libre. Évidemment, la volonté nouménale n'est pas donnée dans l'expérience, mais Kant invoque la conscience de la loi morale comme un « fait de la raison[78] » qui conduit à supposer l'existence d'une causalité libre. De plus, Kant considère que le moi nouménal n'agit pas par hasard puisque, précisément, cette causalité libre possède un certain contenu moral.

Or, il est frappant de voir que Bergson défend, à sa façon, une théorie de l'agent causal, tout en s'opposant vigoureusement à l'idée que la liberté serait à rechercher dans un moi intemporel, un premier moteur non mu. Dans cette partie de l'article, nous voudrions expliquer ce point.

D'un côté, en effet, Bergson affirme que l'acte libre émane du « moi tout entier », de la « personnalité entière », ce qui revient à dire qu'il émane de l'agent lui-même, et non d'un simple état psychique abstraction faite des autres. Mais, d'un autre côté, Bergson ne distingue pas l'agent de ses propres états psychiques : pour lui, le moi n'est pas autre chose que la totalité de ses vécus, et c'est donc cette totalité qui intervient dans la décision libre. Encore une fois, le point fondamental est *l'indivision du temps psychologique* : par la mémoire, le présent est toujours vécu sur fond du passé. Il fait corps avec lui. Ainsi, dans certaines situations d'attention et de réflexion, il exprime l'ensemble du vécu[79].

Autrement dit, d'un côté, cette conception sauve l'intuition que l'acte libre émane d'un sujet, et non d'un état psychique passager — par exemple d'une colère passagère, d'une peur passagère, etc. —, ce qui peut arriver par

75. Chisholm, 2003, p. 34.
76. Kane, 2005, p. 47-48.
77. *Ibid.*, p. 48-51.
78. Kant, 2012, p. 31.
79. Bergson, 2007a, p. 124.

manque de réflexion. Mais, d'un autre côté, elle évite les critiques adressées aux théories de l'agent causal, car *elle n'invoque que le vécu*, c'est-à-dire ce qui se donne dans l'expérience, et qui joue comme la motivation apparente de nos décisions.

Ajoutons que, dans cette conception, l'agent constitue une unité dynamique. Il est la totalité de son passé, qui augmente sans cesse, et qui donc change :

> On a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes ; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons, et que nous nous créons continuellement nous-mêmes. Cette création de soi par soi est d'autant plus complète, d'ailleurs, qu'on raisonne mieux sur ce qu'on fait. Car la raison ne procède pas ici comme en géométrie, où les prémisses sont données une fois pour toutes, impersonnelles, et où une conclusion impersonnelle s'impose. Ici, au contraire, les mêmes raisons pourront dicter à des personnes différentes, ou à la même personne à des moments différents, des actes profondément différents, quoique également raisonnables[80].

Comme Kane, Bergson défend l'idée que la liberté comporte une dimension de formation de soi : je décide en fonction de mon vécu ; mais, dans une certaine mesure, mon vécu est aussi fonction de mes décisions. Cependant, dès lors que l'action du vécu n'est plus pensée comme déterminée par des lois impersonnelles, le déterminisme est écarté. Il n'est donc plus question d'assurer la formation *libre* de soi en introduisant une part de hasard, comme Kane tente de le faire. La formation de soi est toujours plus ou moins libre, dès lors qu'elle repose sur le vécu et la réflexion. Elle est d'autant plus libre que le vécu est déjà riche, varié, et que la personne prend le temps d'y enraciner sa réflexion.

7. Objections et réponses

La théorie bergsonienne de la liberté repose sur l'idée d'un moi psychologique irréductible à la matière et agissant sur elle : irréductible à la matière car il est absurde de penser que la conscience se trouve littéralement dans le cerveau[81], et parce que, d'après les analyses de l'*Essai*, les états du moi se succèdent selon une dynamique propre, personnelle, non soumise à des lois ; mais agissant sur elle car, de fait, chacun constate sa capacité à agir dans le monde. Il s'agit donc d'une approche interactionniste[82] qui entre en conflit

80. Bergson, 2007b, p. 7.

81. Bergson, 2008, p. 13-14, p. 17.

82. Au début de *Matière et mémoire*, Bergson qualifie sa position de « nettement dualiste » (2008, p. 1). Cependant, dès cet ouvrage, il développe l'idée que la matière participe de la durée, et donc de la conscience (p. 227), une position qu'il reprend par la suite (2007b, p. 202 ; 2009c, p. 45-47). D'où l'idée que ce dualisme ne concerne pas des substances, mais des tendances (Jankélévitch, 1989, p. 173-174) : d'une part *la vie*, à laquelle notre moi se rattache, conçue comme tendance créatrice ; d'autre part *la matière*, conçue comme tendance opposée, qui, laissée à elle-même, va vers toujours plus d'entropie (2007b, p. 243-244). Il convient donc

avec le physicalisme, largement répandu en philosophie de l'esprit aujourd'hui. Plus précisément, l'approche bergsonienne entre en conflit avec *le principe de clôture causale du domaine physique*, lui-même largement défendu. Ce principe affirme que « si un événement physique a une cause au temps *t*, il a une cause physique suffisante à *t*[83] ». Il exclut donc l'idée d'un moi psychologique irréductible à la matière et agissant sur elle. Une première objection à la théorie bergsonienne de la liberté consisterait donc à invoquer ce principe.

Bergson connaît bien l'objection, même s'il ne connaît pas l'expression moderne de « principe de clôture causale du domaine physique[84] ». Sa réponse est double. D'une part, ce principe n'est pas scientifique au sens de démontré par la science. Il constitue plutôt une extrapolation philosophique à partir de certains résultats scientifiques. D'autre part, ce principe entre en conflit avec l'expérience consciente, car celle-ci apparaît à la fois comme irréductible à la réalité physique et comme jouant un rôle causal[85]. Pour Bergson, l'expérience consciente doit nous conduire à douter de cette extrapolation et à mener une enquête sans préjugé sur les résultats scientifiques présents et à venir. Plus précisément, cette expérience doit constituer une source d'hypothèses philosophiques destinées à être confrontées à la science, la non-contradiction étant le minimum requis[86]. L'hypothèse de la liberté comme causalité sans lois s'inscrit donc dans cette pratique de la philosophie.

Au-delà de Bergson, que peut-on dire aujourd'hui ? D'une part, le principe de clôture causale du domaine physique constitue toujours une extrapolation philosophique à partir de certains résultats scientifiques, car il n'y a pas de réduction épistémologique de la psychologie à la biologie, ni de la biologie à la physique[87]. Ses plus ardents défenseurs le reconnaissent[88]. D'autre part, après plus d'un demi-siècle de débats acharnés en philosophie de l'esprit, un résultat largement admis est que la conscience au sens psychologique du terme est douée de qualités (qualia) irréductibles à l'activité cérébrale. Un dilemme semble alors se dessiner : rejeter le rôle causal de la conscience en défendant une sorte d'épiphénoménisme[89], ou bien considérer sérieusement l'hypothèse interactionniste[90], sachant que l'épiphénoménisme aboutit à un paradoxe, puisqu'il revient à affirmer que la conscience a été

---

mieux de parler d'interactionnisme, et de concevoir celui-ci comme engageant des forces opposées, plus précisément une force et une sorte d'inertie.

83. Kim, 2006, p. 195.

84. Voir notamment : Bergson, 2009a, p. 31-34.

85. *Ibid.*, p. 34-35.

86. Bergson, 2009b, p. 70-73, p. 136-139.

87. Sarkar, 1998, p. 20-23. Mayr, 2004, p. 67-82. Rosenberg et McShea, 2008, p. 96-126. Dupré, 2010.

88. Papineau, 2002, p. 255-256.

89. Chalmers, 1996, p. 160. Kim, 2005, p. 171.

90. Popper et Eccles, 1977. Popper, Arhem et Lindahl, 1993.

sélectionnée par l'évolution chez certains vivants sans représenter le moindre avantage pratique[91].

Une deuxième objection, plus empirique, peut invoquer l'expérience de Libet sur l'action volontaire. Rappelons que le but de cette expérience est de déterminer si la volonté consciente d'agir est temporellement antérieure ou postérieure (éventuellement simultanée) à l'activité cérébrale qui conduit à l'action. Si elle est antérieure, il faudrait en déduire que l'action volontaire est engagée et spécifiée par la conscience. Si elle est postérieure, il faudrait en déduire qu'elle est engagée et spécifiée par l'activité cérébrale, la conscience apparaissant alors comme un simple épiphénomène[92]. En bref, le protocole de l'expérience est le suivant : on demande à un sujet de fixer une horloge adaptée à l'expérience, et de retenir le temps marqué par cette horloge au moment où il décide spontanément d'accomplir une action, en l'occurrence fléchir son poignet. Le sujet répète l'opération plusieurs fois, et, à chaque fois, l'activité de son cerveau est mesurée par électroencéphalographie. Le résultat de l'expérience est que la volonté consciente d'agir est postérieure à une activation dans l'aire motrice supplémentaire (SMA) qui engage l'action. Plus précisément, pour une activation dans la SMA à –550 msec, la volonté consciente n'apparaît que vers -200 msec, et l'activation du muscle à 0 msec[93]. Cette expérience prouverait donc que la volonté consciente d'agir est produite par l'activité cérébrale, et donc déterminée par elle. Elle anéantirait par-là toute théorie de la liberté qui fait reposer cette dernière sur une conscience autonome, comme dans la théorie de Bergson.

Cependant, compte tenu du protocole précis de cette expérience, il n'en est rien. Le protocole dit en effet que le sujet ne doit pas planifier son action, et qu'il doit attendre qu'une volonté d'agir surgisse spontanément[94], ce qui revient à *choisir sans raison le moment d'agir*. Or, pour Bergson, la liberté suppose tout au contraire des raisons. Qui plus est, des raisons personnelles, enracinées dans le vécu. Au point de vue de sa théorie donc, l'expérience de Libet ne porte pas du tout sur la liberté. Si le protocole pouvait être respecté, cette expérience ne ferait que trancher entre un déterminisme cérébral et le hasard, c'est-à-dire entre une action sans raison (au sens psychologique du terme) mais avec une cause physique, et une action sans raison ni cause physique. Au fond, l'illusion est de croire que la « liberté d'indifférence » est une forme de liberté, un certain degré de liberté. Si l'indifférence est radicale, la liberté est nulle, et il ne reste plus que le déterminisme ou le hasard[95].

91. Popper et Eccles, 1977, p. 72-74.

92. Libet, 2004, p. 123.

93. *Ibid.*, p. 134-137.

94. *Ibid.*, p. 126.

95. Plusieurs philosophes contemporains ont déjà fait cette critique de l'expérience de Libet : O'Connor 2009 ; Nahmias, 2010 ; Batthyany, 2010 ; Mele, 2014, p. 13-16.

Notons que cette analyse vaut pour l'ensemble des expériences qui, comme celles de Libet, s'intéressent à des choix sans raison, en particulier l'expérience de Soon et Haynes[96]. Avec un protocole quelque peu différent, puisqu'il s'agit cette fois-ci de presser un bouton droit ou un bouton gauche, et d'utiliser l'IRM fonctionnelle, Soon et Haynes parviennent à un résultat plus net que celui de Libet : l'observation d'activations dans le cortex préfrontal et pariétal permet de prédire le moment du choix conscient avec environ 5 secondes d'avance, et le type de choix conscient (bouton droit ou gauche) avec environ 7 secondes d'avance — ce avec 60 % d'exactitude. Mais, à nouveau, au point de vue de la théorie bergsonienne, cette expérience ne porte pas du tout sur la liberté.

Ce qui complique le problème est que, au point de vue psychologique, le protocole de ces expériences n'est probablement jamais respecté, car cela semble impossible. D'un côté, on demande à un sujet de ne pas raisonner avant de choisir, ce qui devrait le conduire à ne jamais choisir. D'un autre côté, on lui demande de choisir quand même, dans un temps forcément limité. La conséquence de cela est que le sujet doit probablement *chercher à imiter le hasard* pendant l'expérience, en espaçant ses choix de manière irrégulière, en les variant de manière irrégulière (dans l'expérience de Soon et Haynes), ce qui revient à opérer une planification[97]. De plus, l'introspection semble montrer que la décision de fléchir son poignet, ou de presser un bouton droit ou gauche, fait suite à un bref moment d'évocation de cette idée : on décide consciemment de quelque chose après en avoir eu l'idée. Pendant l'expérience, on peut donc supposer que la décision fait suite à une concentration plus ou moins longue ou/et répétitive de la conscience sur une idée d'action, ce qui ressortit à nouveau de la planification. Plus globalement, le point faible de ces expériences est de sous-estimer la richesse de la vie psychologique qui y prend place, alors que cette vie explique peut-être, du moins en partie, les activations cérébrales observées.

Une troisième objection, enfin, peut interroger la notion de « moi entier » que Bergson mobilise pour caractériser la décision libre : par introspection, nous pouvons avoir l'impression qu'une décision repose sur certaines idées, certains sentiments, certains souvenirs éventuellement, et non sur une totalité psychologique. De plus, il peut sembler que ces éléments psychologiques soient appelés à la conscience par des associations quasi-mécaniques, comme s'ils obéissaient à des lois (une loi d'association par ressemblance et une loi d'association par contiguïté spatiale ou temporelle). Par rapport à cela, la notion de « moi entier » paraît creuse.

La réponse de Bergson est à rechercher dans *Matière et mémoire* (1896), publié sept ans après l'*Essai*. Pour lui, l'approche associationniste de l'esprit se leurre quand elle croit en donner un modèle mécanique, car elle

96. Haynes *et al.*, 2008.

97. On rencontre aussi cette critique dans la littérature récente (Mele, 2014, p. 13-14).

est incapable de répondre aux questions suivantes : de manière générale, pourquoi une représentation se rapprocherait-elle *mécaniquement* d'une autre ? Plus précisément, pourquoi ces rapprochements se feraient-ils *mécaniquement* selon la ressemblance et la contiguïté ? Enfin, pourquoi une représentation A se rapprocherait-elle *mécaniquement* d'une représentation B qui lui ressemble par divers aspects, plutôt que d'autres représentations, innombrables, qui lui ressemblent aussi par divers aspects (et idem pour la contiguïté)[98] ? Pour répondre à ces questions, l'approche associationniste est conduite à faire l'hypothèse de mécanismes cérébraux, et donc à assimiler les représentations à des états cérébraux[99]. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, nous retombons alors sur le paradoxe suivant : pourquoi certains états cérébraux se doublent-ils d'une représentation consciente ? Quelle est l'utilité des représentations ainsi conçues, d'un point de vue biologique[100] ?

Par opposition, Bergson développe une hypothèse sur la mémoire qui part de considérations pratiques. Le principe de base est que les représentations conscientes, perceptives et mnésiques, ont une fonction pratique[101]. S'agissant de la mémoire, la fonction est évidemment d'éclairer la perception présente par le souvenir de situations semblables. Ainsi, après avoir distingué la mémoire-habitude, qui permet de disposer d'automatismes, et la mémoire pure, qui permet de disposer de représentations[102], Bergson développe l'idée suivante : a) la totalité de la mémoire pure se porte spontanément au-devant de la perception[103] ; b) cependant, en fonction des éléments cérébraux activés par les stimulations en provenance du monde, une sélection des souvenirs s'opère, qui permet la reconnaissance des choses et le rappel de souvenir utiles[104] ; c) la reconnaissance et le rappel débutent sur un *plan de conscience* relativement pauvre, où les souvenirs sont peu détaillés. Mais grâce à l'attention et à la réflexion, ils se produisent sur des plans de plus en plus riches, le plan le plus riche étant celui des souvenirs épisodiques[105]. Une décision est donc d'autant plus libre qu'elle émane des plans de conscience les plus riches, car ces derniers font la singularité d'une personne. Mais surtout, une telle décision n'est pas la conséquence de l'adjonction mécanique de souvenirs à une perception, mais d'une spontanéité de la mémoire dans son intégralité, qui, grâce au cerveau[106], s'adapte aux circonstances.

98. Bergson, 2008, p. 181-183, p. 271.
99. *Ibid.*, p. 98.
100. *Ibid.*, p. 254.
101. *Ibid.*, p. 182-183.
102. *Ibid.*, p. 83-91.
103. *Ibid.*, p. 107-108, p. 114-115, p. 184.
104. *Ibid.*, p. 103-104, p. 108.
105. *Ibid.*, p. 114-116, p. 184-185.
106. Pour Bergson, ce qui est avéré n'est pas que le cerveau stocke des représentations, mais qu'il permet la récupération des représentations, dans la reconnaissance et le rappel. C'est cette récupération que les lésions cérébrales peuvent perturber (2008, p. 108, p. 196-198).

Conclusion

La théorie de la liberté développée par Bergson est intéressante à plus d'un titre pour la réflexion contemporaine sur la *free will*.

D'abord, elle prend la forme d'une hypothèse qui évite deux écueils importants pour le libertarisme : rapprocher la liberté du hasard, ou chercher la liberté dans un sujet hors de l'expérience. Pour Bergson, la décision libre est pleinement motivée, et ce par un sujet empirique. Cependant, dire qu'elle émane d'un sujet empirique ne revient pas à dire qu'elle s'explique par l'action de lois. Le déterminisme n'est qu'une extrapolation philosophique inspirée par certains résultats scientifiques. Il n'est pas conforme à l'expérience consciente d'une causalité basée sur des raisons, du vécu. De plus, il ne se comprend bien que comme une sorte de platonisme, où les Idées prennent la forme de Lois.

Ensuite, elle éclaire sous un jour nouveau certaines questions classiques, comme la question de l'incompatibilité entre liberté et déterminisme, ou encore celle des possibilités alternatives. La liberté est souvent définie par les possibilités alternatives. Pourtant, une telle définition assimile la réflexion à une sorte d'oscillation mécanique entre des idées fixes, ce qui constitue d'emblée une approche déterministe de la vie psychique. Si la liberté existe chez l'homme, la réflexion est tout autre chose : un processus de création et d'approfondissement d'idées.

Enfin, un point important concerne le rapport de la métaphysique à la science. Si les analyses de Bergson sont justes, les expériences comme celles de Libet ou Soon et Haynes ne portent pas du tout sur la liberté, ce qui ne veut pas dire que la science ne peut rien nous apprendre sur la liberté. Pour Bergson, par principe, une hypothèse métaphysique doit se confronter à la science. En ce sens, sa théorie de la liberté s'appuie sur une théorie de la mémoire qu'il est possible de confronter à la science[107].

Bibliographie

Armstrong, David. *What is a Law of Nature?* Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Barrow, John. *Theories of Everything*, New York, Oxford University Press, 1990.

Batthyany, Alexander. « Mental causation after Libet and Soon : Reclaiming Conscious Agency », in A. Batthyany et A. Elitzur (eds.), *Irreducibly Conscious*, Vienne, Universitätsverlag Winter Heidelberg, 2009, p. 135-161.

Beebee, Helen. « The Non-governing Conception of Laws of Nature », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 61, no. 3, 2000, p. 571-594.

Bergson, Henri. *Mélanges*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

107. Dans *Matière et mémoire*, Bergson opère une confrontation de sa théorie de la mémoire avec la neuropsychologie de l'époque. Dans les limites de cet article, une telle confrontation avec la neuropsychologie actuelle est impossible. Pour une approche théorique de la mémoire proche de l'approche bergsonienne, voir notamment E. Tulving, 1991.

——. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007a.
——. *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007b.
——. *Matière et mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.
——. *L'énergie spirituelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009a.
——. *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009b.
——. *Durée et simultanéité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009c.
Carroll, John. « Nailed to Hume's Cross ? », in J. Hawthorne, T. Sider and D. Zimmerman (eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Oxford, Basil Blackwell, 2008, p. 67-81.
Chalmers, David. *The Conscious Mind*, New York, Oxford University Press, 1996.
Chisholm, Roderick. « Human Freedom and the Self », in G. Watson (ed.), *Free Will*, 2nd ed., Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 24-35.
Churchland, Patricia. *Neurophilosophy*, Cambridge, MIT Press, 1986.
Clarke, Randolph. « Freedom of the Will », in S. P. Stich and T. A. Warfield (eds.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Malden, Blackwell, 2003, p. 369-404.
De Broglie, Louis. *Physique et microphysique*, Paris, Albin Michel, 1947.
Deleuze, Gilles. *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
Dupré, John. « It Is Not Possible to Reduce Biological Explanations to Explanations in Chemistry and/or Physics », in F. Ayala and R. Arp (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010.
Feynman, Richard. *The Feynman Lectures on Physics. Mechanics*, Reading, Addison-Wesley Publishing Company, 1964.
Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 2007.
Jankélévitch, Vladimir. *Henri Bergson*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
Kane, Robert. *A Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
——. « Rethinking Free Will : New Perspectives on an Ancient Problem », in R. Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2nd ed., New York, Oxford University Press, 2011, p. 381-404.
Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pratique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
Kim, Jaegwon. *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
——. *Philosophy of Mind*, Cambridge, Westview Press, 2006.
Lewis, David. « New Work for a Theory of Universals », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 61, no. 4, 1983, p. 343-377.
Libet, B. *Mind Time : the Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge, Harvard University Press, 2004.
Mayr, Ernst. *What makes Biology unique ?* Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
Mele, Alfred. *Free Will and Luck*, New York, Oxford University Press, 2006.
——. *Free. Why Science Hasn't Disproved Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
O'Connor, Timothy. « Conscious Willing and the Emerging Sciences of Brain and Behavior », in F. Ellis, N. Murphy et T. O'Connor (eds.), *Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*, New York, Springer, 2009, p. 173-186.

——. « Agent-Causal Theories of Freedom », in R. Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2nd edition, New York, Oxford University Press, 2011, p. 309-328.
Miquel, Paul-Antoine. *Bergson dans le miroir des sciences*, Paris, Kimé, 2014.
Nahmias, Eddy. « Scientific Challenges to Free Will », in O'Connor and Sandis (eds), *A Companion to Philosophy of Action*, Malden, Wiley-Blackwell, 2010.
Papineau, David. *Thinking About Consciousness*, New York, Oxford University Press, 2002.
Penrose, Roger. *The Road to Reality*, Londres, Jonathan Cape, 2004.
Popper, Karl & John Eccles. *The Self and Its Brain*, Berlin, Springer, 1977.
Popper, Karl, Peter Arhem & Ingemar Lindahl. « A Discussion of the Mind-Brain Problem », *Theoretical Medicine*, vol. 14, no. 2, 1993, p. 167-180.
Planck, Max. « Religion and Natural Science », in *Scientific Autobiography*, New York, Philosophical Library, 1949.
Rosenberg, Alex & Daniel McShea. *Philosophy of Biology : A Contemporary Introduction*, New York, Routledge, 2008.
Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson's University Library, 1949.
Schaffer, Jonathan. « Causation and Laws of Nature : Reductionism », in J. Hawthorne, T. Sider and D. Zimmerman (eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Oxford, Basil Blackwell, 2008, p. 82-107.
Soon, Chun Siong & John-Dylan Haynes *et al.* « Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain », *Nature Neuroscience*, vol. 11, no. 5, 2008, p. 543-545.
Taylor, Richard. *Metaphysics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1974.
Tooley, Michael. « The Nature of Laws », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 7, no. 4, 1977, p. 667-698.
Tulving, Endel. Interview with Endel Tulving, *Journal of Cognitive Science*, vol. 3, no. 1, 1991, p. 89-94.
Van Inwangen, Peter. *An Essay on Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
Worms, Frédéric. *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
——. *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

Remerciements

Je tiens à remercier les rapporteurs de l'article, à la fois pour leurs critiques et leurs suggestions.