



CERCLE CAMEROUNAIS DE PHILOSOPHIE (CERCAPHI)

www.cercaphi.org

Président : Pr. E. NJOH-MOUELLE

Déclaration n° 00372/RDA/J06/BAPP

Secrétariat général

B.P. 16 134 Yaoundé Tél. :677649614/ 696551545

E-mail : emilekenmogne.prof@gmail.com

ATTESTATION DE PARTICIPATION

Je soussigné,

Emile KENMOGNE, Professeur des Universités, Secrétaire Général du Cercle Camerounais de Philosophie (CERCAPHI), partenaire, avec l'ENS de la rue d'Ulm à Paris, de l'organisation du colloque international « **Le clos et l'ouvert. Bergson, l'Afrique et le monde contemporain** », les 11-12, puis 18-19 Janvier 2024 à l'Université de Yaoundé 1 et sur Zoom,

Atteste que **Mme Ana de Haro Arbona** de l'Universidad Pontificia de Comillas, a participé avec succès à ces assises en présentant une communication intitulée : « **Pour une politique du présent : quelle temporalité pour une société ouverte ?** ». Les travaux de ce colloque sont en cours de publication dans 6^e numéro de la revue française *Bergsoniana*.

En foi de quoi cette attestation lui est délivrée, pour ce que de droit.

Yaoundé, le 23 août 2024

Le Secrétaire général


Emile KENMOGNE
Professeur

TITRE : Pour une politique du présent : quelle temporalité pour une société ouverte ?

Towards politics of the present: which temporality for an open society?

AUTEUR : Ana de Haro Arbona – Universidad Pontificia de Comillas
España, Madrid – deharoarbona.ana@gmail.com

REMERCIEMENTS :

Je suis reconnaissant à la Fundación Oriol Urquijo de m'avoir donné l'opportunité de faire de la recherche.

**Pour une politique du présent :
quelle temporalité pour une société ouverte ?**

RESUME : La possibilité d'un amour pour l'humanité dans la pensée de Bergson est strictement liée à sa conception du présent et sa puissance critique des courants philosophiques situés hors de la temporalité. De l'avis de Bergson il n'y a pas d'habitude sociale, d'impératif catégorique ou d'obligation abstraite capable de franchir les frontières. La différence de nature entre une société "ouverte" et une société "close" répond à cette constatation. Selon Bergson la possibilité d'une société "ouverte" est introduite par un sentiment ou par une sympathie profonde. Cette hypothèse scandaleuse part de la conception que le présent, malgré son apparente fragilité, est la condensation du réel. À cet égard, la morale universelle germe dans le maintenant à travers la subtile invitation que certaines personnes font avec leur vie. Le but de l'article est d'approfondir la relation entre le présent et ces sentiments profonds qui sont les moyens pour une société "ouverte".

MOT CLES : politique, présent, universel, morale, société, humanité, Bergson, ouverte, close

**Towards politics of the present:
which temporality for an open society?**

ABSTRACT: The possibility of love for all humankind in Bergson's thought is strictly linked to his understanding of the present and his criticism over philosophical currents outside temporality. This prompts the author's acute assessment: there is no social habit, categorical imperative or abstract obligation capable of crossing borders. The difference in nature between an 'open' society and a 'closed' society is a response to this observation. According to Bergson, the possibility of an 'open' society is introduced by a deep feeling or sympathy. This scandalous hypothesis stems from the idea that the present, despite its apparent fragility, is the condensation of reality. In this respect, a universal morality germinates in the now through the subtle invitation that certain people make with their lives. The aim of this article is to explore the relationship between the present and these deep feelings that are the means to an 'open' society.

KEY WORDS: politics, present, universal, moral, society, humanity, Bergson, open, close

INTRODUCTION

En 1932 *Les deux sources de la morale et de la religion* ont été publiées après une longue attente du public français pour le développement du bergsonisme dans le domaine de la morale. Cet ouvrage arrive après la Première Guerre mondiale et dans une période de tension latente précédant la Seconde Guerre mondiale. Dans ce contexte, l'ouvrage soulève une question bien précise : existe-t-il une possibilité de moralité qui englobe l'ensemble de l'humanité ? L'intérêt pratique de la question pour l'auteur peut être saisi si l'on se souvient qu'en 1917 Bergson discutait avec Wilson et avec le général House de la possibilité de créer quelque chose de semblable à ce qui deviendra la Société des Nations, et qu'à la fin de la Première Guerre mondiale il a consacré du temps et des efforts à encourager les initiatives transnationales qui pourraient cimenter la paix fragile qui avait été signée (Bergson 1947, 359–75). Ces deux faits montrent que, bien que la réflexion de Bergson sur une morale universelle soit formulée en termes métaphysiques, il connaissait les enjeux politiques de la question. C'est pourquoi, pour rendre justice à cette œuvre, il est nécessaire de montrer les conditions de praticabilité de ce qui est proposé afin d'éviter qu'il ne soit pris pour de la rhétorique.

Le point de départ des *Deux sources de la morale et de la religion* est de rejeter l'idée kantienne selon laquelle une morale universelle peut être atteinte par la raison pure. L'intelligence seule ne suffit pas à surmonter la tendance à la guerre des sociétés humaines. Malgré la radicalité d'une telle affirmation, Bergson est fermement convaincu qu'une société ouverte est possible. Mais c'est précisément à cause de l'instinct de guerre, ou de la tendance à protéger les siens contre ceux des autres, que Bergson attribue une origine exceptionnelle à la morale universelle. Cette origine, il ne l'imagine pas, il ne la construit pas, il l'identifie historiquement, suivant ainsi la méthodologie qui le caractérise. C'est alors que l'ouvrage prend une tournure inattendue et présente la figure du mystique comme l'origine de nouvelles formes de morale, de religion et de politique. Cette approche - qui rompt avec la tradition philosophique moderne - ne s'éloigne pas de ce que Bergson avait présenté dans ses ouvrages précédents. Ce qui est particulièrement frappant, ce sont les aspects de la mystique qui sont anticipés dans le premier chapitre de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Il faut souligner deux points fondamentaux dans la relation entre ce qui allait être le premier ouvrage du philosophe et *Les deux sources de la morale et de la religion*. Le premier est l'importance des sentiments profonds en tant que mode de connaissance et véhicule de la nouveauté. Le second, c'est la pertinence

de la durée dans les approches morales et politiques. A partir de ces deux éléments de liaison, je voudrais reprendre quelques idées du bergsonisme qui esquissent une politique de la nouveauté ou une politique du présent.

1. L'EFFICACITÉ TRANSFORMATRICE DES SENTIMENTS PROFONDS

Bergson rejette la possibilité qu'une morale universelle puisse être construite sur la base de l'application d'un principe neutre et abstrait. Il n'est pas nécessaire de spéculer excessivement pour savoir pourquoi : une simple lecture critique de notre histoire récente suffit pour constater qu'une telle pratique est au mieux indifférente aux traits typiques de chaque peuple, et au pire, elle implique une violence à l'égard de la richesse des particularités. Bergson, grand défenseur de la multiplicité, de l'hétérogénéité et de l'infinité des nuances du réel, ne pouvait pas accepter une telle attitude. La faiblesse de cette approche repose sur sa stérilité. La violence sur le particulier auquel conduit l'abstraction est le fruit de son incapacité à embrasser les sociétés concrètes et les coutumes de chaque peuple. L'obstacle le plus concret à la réalisation d'une morale universelle abstraite est ce que Bergson appelle l'instinct de guerre, qui est ancré dans les racines mêmes d'une morale naturelle :

La paix a toujours été jusqu'à présent une préparation à la défense ou même à l'attaque, en tout cas à la guerre. Nos devoirs sociaux visent la cohésion sociale ; bon gré mal gré, ils nous composent une attitude qui est celle de la discipline devant l'ennemi. (Bergson 2008, 27)

D'où peut donc surgir une société ouverte à tous ? Ce que la raison froide ne parvient pas à faire, émerge, selon l'académique, de la main d'une émotion profonde : l'amour. Le terme « amour » est dangereux car on en a tant parlé qu'il est presque inévitablement chargé d'une banalité rebutante qui, cependant, ne peut en aucun cas être attribuée à l'hypothèse bergsonienne (Diouf 2024).

Cependant, même si nous acceptons la prémisse que l'amour dans l'œuvre de Bergson a une profondeur et une densité théorique auxquelles nous ne sommes pas habitués, il est toujours scandaleux que le travail le plus raffiné de l'intellect ne puisse pas atteindre par lui-même ce qui est réalisé par quelque chose d'aussi fragile que le sentiment. C'est là que réside l'audace de la démarche de Bergson, déjà perceptible dans *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Mais, que voit-il dans les émotions, et en particulier dans l'amour, pour en faire l'ingrédient fondamental de la plus haute forme de morale ?

Tout au long de son œuvre, la pertinence des sentiments profonds avait déjà été anticipée. Les descriptions de la joie et de la tristesse dans le premier chapitre de l'*Essai* en sont un exemple

: le sentiment est présenté comme un vecteur de transformation ; selon son intensité, la conscience de soi sera modifiée d'une manière ou d'une autre, soit plus superficiellement ou plus profondément mais modifiée en tout cas. Par conséquent, on peut dire que dans la philosophie bergsonienne, la pertinence et l'importance du sentiment résident dans le fait que, par sa capacité à affecter la manière dont on perçoit, on souffre, on attend, etc., il affecte directement la consistance et la constitution dans le présent de ce qu'est le moi. En ce sens, le sentiment a le pouvoir d'initier un processus de changement intérieur qui est particulièrement visible dans la description que Bergson fait de la tristesse radicale : « Et elle finit par une impression d'écrasement, qui fait que nous aspirons au néant, et que chaque nouvelle disgrâce, en nous faisant mieux comprendre l'inutilité de la lutte, nous cause un plaisir amer » (Bergson 2013a,8)

La capacité du sentiment à introduire un processus de transformation du moi est le fondement qui permet à Bergson d'affirmer que l'origine d'une morale universelle est dans l'amour. Seul un changement dans la structure profonde du moi permet de surmonter et de transcender l'instinct de guerre.

À cet égard, le sentiment est le vecteur idéal en raison de deux aspects qui le caractérisent : le premier est son intériorité. Le sentiment affecte le moi intérieurement, dans ses profondeurs. La pertinence de cet aspect apparaît dans la différence avec l'obligation sociale. Pour Bergson, la morale naturelle se montre articulée par des pressions extérieures au sujet, des devoirs familiaux ou sociaux qui répondent aux besoins d'un groupe et que le moi assume et adopte tout au long de son histoire. Bergson les compare à des habitudes acquises et pour cela ne veut pas leur donner des connotations négatives. Au contraire, elles sont présentes dans la morale naturelle et ont leur fonction dans une société ouverte (Sellier 2024). Malgré l'importance et la dignité que Bergson attribue à l'obligation morale, elle ne suffit pas à propager un amour pour l'ensemble de l'humanité, car elle est fondée sur des motivations externes. C'est la défense des siens plutôt que l'obligation envers quelqu'un d'inconnu qui prévaut. La radicalité de l'acte et de la conscience qu'implique l'accueil de toute personne, quelle que soit sa situation ou son état, suppose l'implication de tout le moi. D'où l'importance d'une motivation interne.

Le deuxième aspect pertinent des sentiments profonds est leur capacité à interrompre les dynamiques fermées du passé. Bergson dit dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* :

Tantôt, en effet, le sentiment suggéré interrompt à peine le tissu serré des faits psychologiques qui composent notre histoire ; tantôt il en détache notre attention sans

toutefois nous les faire perdre de vue ; tantôt enfin il se substitue à eux, nous absorbe, et accapare notre âme entière. (Bergson 2013a, 13)

Il est particulièrement intéressant, le terme "tissu serré", qui apparaît dans l'*Essai* et qui réapparaît dans *Les deux sources de la morale et la religion* (Bergson 2008). Dans l'*Essai*, le "tissu serré" se réfère à notre passé, et dans *Les deux sources*, il se réfère à l'ensemble des personnes qui constituent une société. Dans les deux cas, il s'agit d'une composante fondamentale du moi : l'aspect social et l'histoire qui le façonnent. Mais ce qui est intéressant, c'est que les deux occurrences de l'expression "tissu serré" impliquent le risque de clôture. C'est là qu'intervient la pertinence du sentiment profond. Dans le premier cas, parce qu'il actualise le passé à la lumière du présent. Dans le second cas, Bergson décrit la même dynamique. Une certaine forme de sympathie profonde permet qu'en relation avec l'autre, par nature extérieur à moi, je puisse retrouver ce qui m'est le plus propre. Dans ce second cas, la sociabilité dépasserait son cadre habituel car elle toucherait au plus profond de soi. On passe d'une sphère extérieure à l'intériorité la plus intime. Dans ces deux exemples, on montre que le sentiment permet de dépasser la fermeture de l'histoire et du tissu social. La raison en est que le sentiment profond est source de nouveauté dans la mesure où il a la capacité d'introduire une ouverture dans ce qui était en soi fermé. C'est pour cette raison qu'il est le vecteur de l'opération décrite par Bergson, qui consiste à transcender l'ancienne morale en une morale universelle.

La proposition de Bergson concernant le problème qu'on est en train d'analyser pourrait être résumée dans la phrase suivante : la morale universelle naît du changement que l'amour, dans sa version la plus radicale, introduit dans les entrailles du moi. On peut y voir les deux éléments du sentiment qu'on analysait : l'affectation intérieure du moi et sa capacité à introduire de la nouveauté.

2. SUGGÉRER, LA SEULE VOIE POSSIBLE.

Jusqu'à présent, nous avons parlé de l'amour, mais Bergson n'utilise pas l'amour comme une force ou un pouvoir qui permet d'atteindre la moralité universelle, il en situe l'origine chez les mystiques, c'est-à-dire, chez des personnes spécifiques qui ont un modèle de vie très concret. Bergson ne s'intéresse pas à la mystique en tant que catégorie, ce qu'il considère comme pertinent, ce sont les mystiques et la vie qu'ils mènent. D'une densité particulière de conscience du réel chez ces personnages exceptionnels émerge un amour profond pour toute la création. En supposant que cela soit possible, on reviendra, une deuxième question se pose : comment est-il possible qu'une société entière puisse être générée à partir d'une seule personne ?

La société ouverte est possible parce que l'attitude des personnes exceptionnelles se répand, selon les mots de Bergson, "d'âme en âme, indéfiniment, comme un incendie" (Bergson 2008, 59). Sous cet aspect de la théorie morale de Bergson, la pertinence de la conduite des sentiments réapparaît. Dans le point précédent, il a été dit que le sentiment transforme de l'intérieur ; s'il en est ainsi, comment se produit la propagation dont parle Bergson et pourquoi, dans ce cas, ne s'agit-il pas d'une motivation extérieure ? Première question. Deuxième question, pourquoi la propagation d'un enthousiasme peut-elle être à l'origine d'une ouverture et non de l'introduction dans une société close ? On peut considérer, à cet égard, le phénomène des sectes comme un groupe clos qui acquiert souvent des adeptes par voie de manipulation émotionnelle. La clé de ces deux questions réside dans un mot qui figurait déjà dans l'une des citations de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* : "suggérer" (Bergson 2008, 13). Le mode de vie du mystique a un attrait suggestif. Ce mot est fondamental pour comprendre le modèle de politique que Bergson propose dans l'ouvrage postérieur. Alors la propagation d'un amour totalisant ne consiste pas en une imposition d'en haut de certaines valeurs, même les plus positives. C'est, plutôt, par voie d'inspiration.

L'efficacité de l'attrait du modèle de vie mystique proposé par Bergson repose sur le fait que l'attitude existentielle du mystique, par sa vérité, a la capacité de produire un écho dans les profondeurs du moi. La vie du mystique qui m'est extérieure appelle à quelque chose qui était déjà en moi. En ce sens, le changement s'opère en moi même bien qu'il soit suscité par quelqu'un d'extérieur. D'où l'importante et le rôle fondamental de la liberté. Bergson dit dans *Les deux sources de la morale et de la religion* :

À vrai dire, elle n'introduit pas ces sentiments en nous ; elle nous introduit plutôt en eux, comme des passants qu'on pousserait dans une danse. Ainsi procèdent les initiateurs en morale. La vie a pour eux des résonances de sentiments insoupçonnées, comme si elle pouvait leur donner une nouvelle symphonie ; ils nous font entrer avec eux dans cette musique, pour que nous la traduisions en mouvement. (Bergson 2008, 36)

Bergson établit une similitude entre les initiateurs de la morale universelle et les artistes, tous deux étant des prophètes d'une nouvelle façon de comprendre le monde. Cette relation entre l'artiste et le mystique renvoie à l'expérience esthétique et, dans le bergsonisme, la possibilité d'une société ouverte, c'est-à-dire d'un nouveau modèle politique, se fonde sur une expérience très proche de l'expérience esthétique, avec toutes les conséquences qui en découlent.

La première d'entre elles est que la propagation dont on a déjà parlé se fait de personne à personne. De la même manière qu'il n'y a pas d'art de masse et qu'il ne peut y avoir qu'un groupe de personnes qui participent à une expérience esthétique similaire, qui aura des tonalités et des

accents différents chez chacune d'entre elles, l'invitation à l'amour atteint chaque personne individuellement et de manière différente. Cette dynamique, qui peut être acceptée sans problème dans l'art, est cependant plus problématique dans la sphère politique. Le second point commun entre l'expérience esthétique et l'expérience vitale qui permet d'embrasser l'humanité est qu'elles sont toutes fugaces. La conséquence en est que le modèle politique qui en émerge devra être constamment actualisé.

Le caractère éphémère et la stricte individualité de l'expérience de la vie que Bergson décrit comme une condition nécessaire pour une nouvelle morale semblent composer ensemble une recette désastreuse pour fonder une nouvelle manière de faire de la politique. Il est donc intéressant d'analyser pourquoi Bergson intercepte dans l'expérience des mystiques un fondement pour une morale universelle. Pour ce faire, il est nécessaire de voir quels sont les défis d'une morale universelle et comment l'expérience des mystiques y répond.

3. DE L'INDIVIDU A L'UNIVERSEL

La distinction entre la morale naturelle et la morale universelle réside dans le fait que la première aborde des cas spécifiques, tandis que la seconde s'étend à tous les êtres humains. La morale naturelle peut s'appliquer à un groupe plus ou moins vaste de personnes, mais toujours en ce qui concerne spécifiquement ce groupe. En revanche, la morale universelle s'applique à tous, à ceux qui sont dans mon orbite et ceux qui n'y sont pas. Sur cette base, on pourrait penser que pour établir une morale universelle, il suffirait que les obligations d'une société soient étendues à l'ensemble de l'humanité. Le jugement de Bergson sur cette hypothèse est clair et net : « Là où la logique dit qu'un certain chemin serait le plus court, l'expérience survit et constate que dans cette direction il n'y a pas de chemin du tout. » (Bergson 2008, 51) La philosophie de Bergson est imprégnée de l'idée que la somme des parties ne produit pas le tout. Le tout a une organicité propre qui n'est pas atteinte par l'agrégation des segments (Jankélévitch 1959). L'extension des obligations naturelles ne produit pas une morale universelle ; des droits et des devoirs propres sont nécessaires à cette fin. C'est pourquoi la différence entre la morale naturelle et la morale universelle est qualitative et pas seulement quantitative. La vérité de ce jugement a été constatée par dans l'histoire.

Si le simple élargissement n'est pas le moyen d'atteindre la totalité, comment peut-on parler d'une morale et d'une politique qui tiennent compte de tous ? Tel est précisément le défi : quel type de relation entre le tout et le particulier permet d'atteindre une morale qui s'adresse à tous les êtres humains ? En ce qui concerne cette question, c'est-à-dire sur la façon dont la totalité est atteinte par un individu donné, apparaît la pertinence des expériences qui sont semblables à

celles du mystique. Dans *Les deux sources*, le mystique est la personne qui coïncide, au moins partiellement, avec « l'effort créateur que manifeste la vie » (Bergson 2008, 233). Bergson ne décrit pas en détail les expériences du mystique, mais indique simplement une expérience totalisante de l'amour qui participe à la densité de tout ce qui est réel. Avec cette hypothèse scandaleuse, Bergson reprend des idées déjà apparues dans des ouvrages antérieurs. L'accès au tout, qui est possible pour cet auteur, se fait par un approfondissement du moi. Dans le moi profond, on découvre des structures de créativité, d'originalité, de temporalité, etc. qui coïncident avec la structure même du cosmos. C'est ce qui permet à l'être humain de commencer à comprendre que, de la même façon qu'il est agent de créativité, il y a un agent créateur du monde (Bergson 2019). Le mystique est l'expression ultime de cette opération. Il est frappant de constater que dans *Les deux sources*, ce processus est posé en termes affectifs. La coïncidence avec l'essence du réel est un amour et non une exhaustivité cognitive. D'ailleurs, Bergson n'explique pas en quoi consiste cet amour totalisant, peut-être parce qu'il considère que l'approfondissement de cette question n'entre pas dans le champ de la philosophie. Cependant, il ne laisse pas sans justification le présupposé sur lequel il fonde les sociétés ouvertes et une morale universelle. Pour étayer son hypothèse, il se réfère à l'histoire et à la sociologie et énumère les personnes dont l'action et le mode de vie ont changé la nature des sociétés. Il trouve en eux un mode de vie qui participe à l'essence de la réalité.

Dans cette approche on distingue les différences des *Deux sources* d'avec les livres précédents. Le contenu de cet ouvrage est fortement influencé par le christianisme et, par conséquent, la puissance créatrice ou la force d'amour des ouvrages antérieurs prend une forme plus concrète : celle de Dieu et celle des hommes qui, d'une certaine manière, coïncident brièvement avec le divin. Cette divergence s'accompagne d'une question qui traverse toute la pensée bergsonienne : le rapport entre le particulier et la totalité. L'idée que la réalisation d'une morale universelle passe par des personnes particulières est une variante de la méthodologie que Bergson retrouve chez Ravaisson, qui consiste à traiter une question générale à partir d'un problème particulier (Ravaisson 1838) (Bergson 2013b, 264-266). Ce qui pour Ravaisson était un enjeu épistémologique chez Bergson devient un élément fondamental de sa philosophie morale. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion* apparaît la fusion de ces deux éléments : la relation judéo-chrétienne entre l'homme et Dieu et la primauté du particulier pour atteindre la totalité.

C'est pourquoi la voie bergsonienne, prise dans toute sa littéralité, suppose que la réalisation d'une morale universelle est conditionnée par le fait qu'il y ait eu ou qu'il puisse y avoir dans l'histoire des personnes qui, d'une manière ou d'une autre, en sont venues à participer ou à

entrevoir de telle façon l'origine de ce qui "est" qu'elles portent en elles une capacité d'amour totalisant. Bergson identifie des êtres qui, dans un monde tout entier issu de la création divine, y contribuent sans s'écarter de sa trajectoire et de sa finalité universelle en introduisant la possibilité d'une nouvelle morale.

4. LA NOUVEAUTÉ EN POLITIQUE

De tout cela découle une politique du présent. Par politique du présent, il ne s'agit pas de désigner une politique qui correspondrait à cette période historique par opposition à d'autres périodes passées ou futures. Il s'agit de décrire les caractéristiques d'une politique qui naît d'une expérience et d'un vécu particulier. Pour Bergson, le présent n'est pas une fugacité de moments discontinus, mais plutôt la conscience du moi configuré par la relation entre ce qui le constitue déjà et une ouverture structurelle qui l'actualise continuellement. En ce sens, seulement une expérience - qui, dans la mesure où elle est expérience, est présente - sera en mesure de rendre justice à l'organicité du tout. Telle sera l'expérience du mystique.

Bien qu'on ait décrit une voie par laquelle l'individu entre en contact avec le tout, il est encore nécessaire de voir comment cette expérience individuelle se traduit en une nouvelle façon de faire de la politique. D'après ce qui a été dit jusqu'à présent, un modèle politique qui permet l'accueil de l'ensemble de l'humanité ne peut pas consister en un cadre de règles et de droits tirés de l'expérience mystique. Ce serait revenir à la case départ, c'est-à-dire à des principes universels abstraits. D'autre part, on pourrait penser que la clé réside dans la mise en œuvre de la morale découverte par les mystiques. Le problème de cette approche est que la seule façon de reproduire l'expérience des mystiques est de faire, au moins partiellement, la même expérience qu'eux. D'où l'accent mis par Bergson sur la sympathie et la suggestion comme moyens de propager une nouvelle morale. Cependant, cette deuxième possibilité soulève la question suivante : si elle peut être à l'origine d'une nouvelle politique, ne nécessite-t-elle pas que tous les citoyens fassent leur l'expérience décrite ci-dessus ? De plus, s'il s'agit d'une expérience présente, n'est-il pas nécessaire de la refaire à chaque fois, sous peine de perdre le contact avec l'organicité de l'ensemble ? Ces objections sont tout-à-fait légitimes, et encore plus si l'on considère que le but est un modèle politique qui, en tant que tel, a besoin d'un minimum de continuité pour se construire. Nous voyons ici pourquoi il n'est pas problématique pour l'esthétique de vivre à partir du présent, alors qu'il est problématique qu'une expérience présente soit à la base d'un modèle politique.

Pour répondre à ces objections, il est utile de revenir sur la nature du temps et de la durée dans la pensée de Bergson. Pour lui le présent se configure comme une tension continue et constante

entre deux termes : la mémoire et l'ouverture. Sans mémoire le présent serait une simple variation et il ne pourrait y avoir ni évolution, ni progrès, ni histoire. D'autre part, sans l'ouverture du futur, le présent serait un accomplissement constant de ce qui est déjà prédéterminé. En ce sens, on pourrait dire que la durée consiste à rapprocher deux termes opposés sans résoudre leur caractère paradoxal. Ce qui est intéressant dans cette approche, pour la question qui nous occupe, c'est que cette même structure apparaît dans *Les deux sources* la forme du binôme morale naturelle et morale universelle. Alors que la première représente le statique, la seconde représente le dynamique. Bergson utilise l'image de la spirale pour éclairer ce point. Une spirale est construite par la force d'attraction de deux pôles opposés. Entre eux, il existe une tension non résolue qui oriente la trajectoire de la spirale (Bergson 2008, 311). Malgré les nombreuses limites de cette métaphore, elle nous permet de comprendre deux questions. La première est que le modèle politique d'une société ouverte évolue entre la morale naturelle et la morale universelle, ces deux pôles. La seconde est que la société ouverte parfaite n'est pas un modèle de société réalisable, mais plutôt un idéal à poursuivre.

Au regard de ces deux aspects de l'image proposée par Bergson, on comprend pourquoi une "politique du présent", c'est-à-dire celle qui favorise l'ouverture à toute l'humanité, se configure dans la double tâche d'une systématisation et d'une institutionnalisation des fruits de la morale universelle et dans une attention vigilante à son actualisation constante à partir de l'expérience actuelle de l'amour totalisant décrit par Bergson. En d'autres termes, c'est un modèle politique qui se conserve s'il est soumis à une nouveauté constante qui entrave l'instinct de violence.

Il est à noter qu'en disant que la morale universelle transcende la morale naturelle, on ne dit pas qu'elle l'abandonne, mais plutôt qu'elle utilise les instruments de l'ancienne morale à des fins nouvelles. Par exemple, les normes et les récits qui forment le tissu social de la morale naturelle sont destinés à l'idéal d'ouverture de la morale universelle.

Pour finir, une brève remarque. Au début, il a été dit que l'intelligence seule ne permet pas d'atteindre une morale qui puisse embrasser l'ensemble de l'humanité. Mais la construction d'une société qui tend vers cet idéal ne peut se dispenser d'elle. Le double travail de systématisation et d'actualisation qu'exige une politique du présent est l'œuvre conjointe de l'intuition et de l'intelligence. C'est pourquoi Bergson dit du moteur d'une morale universelle, l'amour :

Il ne prolonge pas un instinct, il ne dérive pas d'une idée. Ce n'est ni du sensible ni du rationnel. C'est l'un et l'autre implicitement, et c'est beaucoup plus effectivement. Car un tel amour est à la racine même de la sensibilité et de la raison, comme du reste des choses. (Bergson 2008, 248)

Ce qui est divisé dans notre analyse est en réalité une seule chose. L'intelligence et le sentiment profond, dans leur expression la plus radicale, vont ensemble en combinaison.

CONCLUSION

Pour conclure il faut se demander dans quelle mesure le modèle politique esquissé par Bergson dans *Les deux sources de la morale et la religion* est-il réaliste. Les défis auxquels il est confronté sont nombreux. En tant qu'il est fondé sur une expérience individuelle et particulière se heurte à trois objections majeures. Sa mise en œuvre ne peut être immédiate, il faut du temps pour que la morale universelle se répande. Il est d'ailleurs subordonné à l'exercice de la liberté individuelle de chacun des citoyens. Et, finalement, il a besoin d'une mise à jour continue pour ne pas se désintégrer.

Malgré tout, le grand intérêt d'une politique du présent est qu'elle ouvre la possibilité d'une véritable universalité dans la mesure où l'expérience de l'amour totalisant découvre un mode d'accès à l'essence du réel qui ne réduit pas l'organicité du tout. Il faut ajouter à cela deux points très positifs. En premier lieu, le fait que sa mise en œuvre et son développement se font de manière autonome, grâce à l'attraction d'un modèle de vie. Encore elle est assurée sur le long terme, même si elle semble fragile, car elle produit une transformation profonde de la personne.

BIBLIOGRAPHY

Bergson, Henri. 1947. "Mes Missions 1917-1918." *Hommes Et Monde* 3 (12): 359-75.

Bergson, Henri. 1972. *Mélanges*. Presses universitaires de France.

Bergson, Henri. 2008. *Les deux sources de la morale et la religion*. 10^{ème} éd. Presses universitaires de France.

Bergson, Henri. 2009. *L'évolution créatrice*. 11^e éd. Presses universitaires de France.

Bergson, Henri. 2011. *Écrits philosophiques*. Presses universitaires de France.

Bergson, Henri. 2012. *Matière Et Mémoire*. 9^e éd. Presses universitaires de France.

Bergson, Henri. 2013. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. 10^{ème} éd. Presses universitaires de France.

Bergson, Henri. 2013. *La Pensée et le mouvant*, 17^e éd. Presses universitaires de France.

Bergson, Henri. 2019. *Durée et simultanéité*. 5^e éd. Presses universitaires de France.

Diouf, Jeanne Diouma. 2024. *L'amour Dans Les Deux Sources : Principe D'ouverture Universelle*, édité par Colloque international – Le clos et l'ouvert. Bergson, l'Afrique et le monde contemporain. (Inédit)

Kant, Immanuel. 2016. *Critique De La Raison Pratique*. Presses universitaires de France.

Ravaisson, Félix. 1838. *De L'Habitude*. H. Fournier et cie.

Sellier, Émile. 2024. *Identité Et Création Sociales Aux Yeux D'une Fourmi Bergsonienne*, edited by Colloque international – Le clos et l'ouvert. Bergson, l'Afrique et le monde contemporain. (Inédit)

Soulez, Philippe. 1989. *Bergson politique*. Presses universitaires de France.

Soulez, Philippe and Frédéric Worms. 2002. *Bergson*. Presses universitaires de France.

Worms, Frédéric. 2012. *Annales bergsoniennes V: Bergson et la politique: De Jaurès à aujourd'hui*. Épipiméthée. Presses universitaires de France.