Bergson et Levinas : de la double structure métaphysique de la rencontre de l'autre à l'institution d'une fraternité humaine universelle

Amani Albert NIANGUI
Université Alassane Ouattara
nianguia_albert@hotmail.com

Résumé
La socialité de l'homme qui le destine à la coexistence avec ses semblables dans un espace donné, l'implique dans la logique existentielle de l'intersubjectivité. Mais, du seul fait que les consciences sont qualitativement animées de l'intérieur par l'intentionnalité, le vivre-ensemble ne peut se réduire à une simple juxtaposition spatiale des individus. Cette réalité donne aux rapports sociaux ou intersubjectifs de nous introduire à une philosophie de type personnaliste qu'on retrouve sur la même trajectoire métaphysique des philosophies bergsonienne et lévinassienne. Or le point d'ancrage éthique de ces dernières, est la réalisation d'une fraternité universelle gage de relations humaines paisibles.

En nous inscrivant dans un cadre comparatif, il nous appartient alors, de révéler les points de discordance et de concordance des deux philosophies. Toutefois, cela ne peut se comprendre qu'à partir de ce qui est révélé en elles comme la double structure métaphysique de la rencontre d'autrui et de la liberté dans les relations intersubjectives.

Mots clés
Amour, Autrui, Fraternité, Humanité, Rencontre.

Abstract
The sociality of man who destines him for coexistence with his fellows in a given space involves him in the existential logic of intersubjectivity. But, just because consciousnesses are qualitatively animated from the inside by intentionality, living together cannot be reduced to a simple spatial juxtaposition of individuals. This reality allows social or intersubjective relationships to introduce us to a personalist-type philosophy that we find on the same metaphysical trajectory of the Bergsonian and Levinassian philosophies. However, the ethical anchor of the latter is the achievement of a universal brotherhood, a pledge of peaceful human relations. By inscribing ourselves in a comparative framework, it is then up to us to reveal the points of discordance and agreement of the two philosophies. However, this can only be understood from what is revealed in them as the double metaphysical structure of the encounter with the other and of the freedom in intersubjective relations.

Keywords
Love, Others, Fraternity, Humanity, Meeting together.

Introduction

La dépendance naturelle des individus les uns des autres justifiant dans le cadre de l'existence sociale, l'intersubjectivité, est restituée par l'idée que l'individu n'est pas simplement avec, mais pour-autrui. De là, est évoquée l'idée de la prégnance et surtout de la priorité de la vie communautaire sur la vie individuelle ou insulaire comme celle du repli sur soi. Mais que la rencontre et l'existence des uns et des autres dans l'espace social soient potentiellement ou effectivement conflictuelle, cela est un fait qui paraît être un droit d'une nature humaine reconnue comme potentiellement et effectivement agressive. Cet état de chose nous conduit à dire que la possibilité d'une existence sociale paisible relève du devoir-être comme d'une espérance sociétale universelle. Pour nous, cela signifie que la vie en société doit être structurée horizontalement par un fondement éthique susceptible d'entretenir la flamme du sentiment d'amitié à l'état germinal dans la nature de l'homme perfectible.

Dans tous les cas de figure, la relation amicale et conflictuelle est, dans une perspective bergsonienne, symptomatique de la double tendance naturelle des individus à l'égoïsme et à la socialité. Mais toujours est-il que l'individualité qui génère ledit égoïsme a plus de réalité ontico-phénoménologique que la société considérée comme un tout structurée par l'intelligence spatialisante. C'est pourquoi, il faille se rendre à cette évidence que l'existence sociale des hommes se joue sous le mode de la distance spatiale et physico-corporelle. Toutefois, la distance spatiale tout aussi naturelle entre les hommes, donne à leur existence sociale, d'être fondamentalement coexistence. Il y a la séparation spatiale entre les hommes que consacre à l'échelle individuelle, leur corporalité respective en même temps que leur disposition idiosyncrasique. Mais, il se trouve que celle-ci dans ses manifestations, et ce sous le rapport de l'intersubjectivité, se mue en une sorte de phénoménologie de la distanciation sociale, œuvre de l'intelligence séparatrice et égoïste. Son mode effectif est le retour réflexif sur soi qui se mue sur le plan social, en repli sur soi impliquant une fermeture à l'autre.

Cependant, force est de savoir que c'est la distance naturelle due à notre singularité corporelle et la distanciation sociale, œuvres de l'intelligence égoïste, qui nourrissent, à rebours et ce dans les consciences, le désir métaphysique de rapprochement amical natif les unes des autres. Envisagée sous le rapport de la transcendance, la rencontre de l'autre dans l'espace social, se double d'une exigence éthique dont la nature pour être essentiellement métaphysique, n'a pas moins une portée spirituelle. C'est bien-là, la thèse que nous voulons défendre dans cette étude comparative entre Bergson et Levinas. Elle s'inscrit dans l'épaisseur métaphysique de la thématique de la rencontre communicative et communionnelle des consciences.

En fait, en partant de Bergson à Levinas sur la ligne de la rencontre de l'autre, il y a un point de rupture corrélatif à un point de

complémentarité. C'est que, d'un point de départ différent, on arrive néanmoins avec eux, à un point d'arrivée pour ainsi dire à une finalité éthico-spirituelle commune : il s'agit de hâter à l'avènement d'une fraternité humaine où l'amour des uns pour les autres puisse se réaliser. Tel est l'objectif heuristique de cette étude.

De ce point de vue, notre étude ne manque pas d'intérêt pratique dans un monde où l'exigence de paix et d'amour rend compte à rebours, d'un univers social crisique parce que cassé et séparé. Cela est thématisé de part et d'autre chez Bergson et Levinas comme la réciprocité d'une rencontre d'autrui souvent conflictuelle qu'ils essaient de justifier et surtout d'en esquisser la solution concrète. C'est de là que, se fait jour d'une part, chez Bergson, une relation éthico-sociale à partir de l'expérience de la durée au-delà du temps ordinaire, et d'autre part, chez Levinas, à partir du Visage de l'autre au-delà du simplement visible. Tout compte fait, il y a chez Bergson et Levinas, une sorte de transcendance immanentiste qui structure métaphysiquement leur éthique respective.

Dès lors, cette éthique basée sur la transcendance en forme d'immanence à partir de cette Durée au-delà du temps spatialisé chez Bergson, et de ce Visage au-delà du visage corporel chez Levinas, ne nous achemine-t-elle pas vers une spiritualisation des relations intersubjectives ? Mais ce point d'arrivée en termes de finalité commune, peut-il justifier un cheminement méthodologique et philosophique similaire chez les deux philosophes ? Par ailleurs, si le cheminement pour ainsi dire la méthodologie n'est pas la même, n'est-il pas, à l'analyse, indiqué que ces derniers font la promotion de l'amour de l'autre sur la base d'une fraternité humaine universelle ?

Notre méthode est de type phénoménologique et comparatif. Elle nous donnera de mettre en perspective critique, la thématique de la rencontre de l'autre telle qu'elle se fait jour dans la philosophie de Bergson et celle de Levinas pour en dégager l'originalité de chacune. Cela se fera à partir de l'idée qu'il y a chez ces derniers, une double structure de la rencontre sociale d'autrui qui s'achève dans une éthicité dont la trame métaphysique et spirituelle nous rapproche de la transcendance, si ce n'est de Dieu lui-même.

Par ailleurs, ladite méthode usitée, nous permettra de montrer en quoi la position de l'un et celle de l'autre laissent se dévoiler des points de discordance. Cela se joue en regard de leur approche respective d'autrui et surtout de sa responsabilité actancielle adossée à sa liberté qui s'enracine dans un univers social où les consciences sont données les unes extérieures aux autres. Mais, il faut comprendre avec Levinas (2019, p.75) que « l'extériorité de l'autre n'est pas simplement due à l'espace qui sépare ce qui par le concept demeure identique, ni à une différence quelconque selon le concept qui se manifeste par l'extériorité spatiale ». Cela s'explique par le fait que nous sommes dans la sphère des relations intersubjectives où les sentiments qui les qualifient sont de trame éthique.

1. De l'idée d'une existence humaine inauthentique chez Bergson et Levinas

Autant les philosophes politiques comme ceux du contrat social ne peuvent concevoir une société sans organisation étatique, autant ils ne peuvent se l'imaginer sans un agrégat d'individus. Mais, si on parle d'unité agrégative d'individus, il est exprimé-là, implicitement l'idée d'un lien qui les unit. En envisageant ainsi ce lien et sa fonction, on peut arguer qu'ils ne sont pas réductibles à de simples objets qui, entretenant une relation d'extériorité entre eux, n'ont rien en commun si ce n'est l'espace physico-social. En effet, les individus réunis dans un cadre socio-spatial, ne le sont pas comme le sont les objets, réduits à l'« il y a »[10] anonyme. Ils sont au moins liés par la fraternité consanguine, l'amitié et par des intérêts quelconques.

L'ensemble des individus peut être considéré comme un seul individu sous l'identité d'un moi sensible. Il n'est pas simplement en rapport factuel avec les autres, mais en relation vivante avec ces derniers. Toujours est-il que selon C. Pelluchon (2012, p.288), « le moi est localisé, il est ici, ce qui signifie qu'avant toute projection, je me saisis par le fait de me tenir. Cette référence de soi à soi que décrit le fait de se tenir est le point de départ, le point zéro de toute expérience » existentielle. Le moi sensible et vivant nous tient et retient dans ce que Levinas a appelé *l'élémental*, entendu comme le fond commun des choses sans propriétaire. N'est-ce pas cela qui apparaît chez Bergson comme la matière, support de la vie et de tout existant se présentant comme l'élément matriciel dans lequel l'intelligence opère à son aise ?

En effet, le monde social bergsonien étant celui de l'intelligence innervant un Moi égoïste arrimé aux pesanteurs de la matérialité, il est chez Levinas, un monde de l'intéressement jouissif qui s'achève dans l'insouciance vis-à-vis de l'Autre. Mais, chez Levinas, l'individu est, par son visage, une subjectivité dont la présence imposante se fait par la radicale présence de sa corporéité qui, cependant, ne manque pas moins de qualité métaphysique. Or cela, du point de vue bergsonien, est la configuration d'une existence des hommes vue du dehors dans le prisme de l'intelligence spatialisante.

1.1. De la corporéité du visage lévinassien comme produit de l'intelligence spatialisante chez Bergson

Comme chez Aristote, la philosophie bergsonienne est d'abord et avant tout, une philosophie de la vie et plus précisément de la genèse ontico-ontologique des êtres vivants. Selon Bergson, si la vie est naturellement évolutive, c'est en raison d'une énergie qu'il a appelée de façon atypique, l'Élan vital générant par un mouvement de liberté, lesdits êtres vivants. Et pour cause, dit-il, « c'est en suivant d'aussi près que possible les données de la biologie que nous étions arrivés à la

[10] Le monde des objets captant et accaparant les désirs des individus dans une jouissance qui favorise l'insouciance en regard de l'autre.

conception d'un élan vital et d'une évolution créatrice » (H. Bergson, 1995, p.264).

Mais, parce que Bergson n'a pas observé de l'extérieur, les êtres vivants, il a pu découvrir au-delà de l'empiricité de l'évolution, la réalité irrépressible du changement qui leur est intérieur et consubstantiel. Celui-ci, considéré par sa trame métaphysique, a été élevé à une réalité spirituelle sous le nom de durée créatrice de l'imprévisible nouveauté du fait de l'élan vital qui l'anime. Toutefois, la vie évolutive en tant que durée, témoigne de son caractère dynamique dans son rapport avec la matière. C'est ce qui fait que dans son extériorisation dans cette dernière, il se crée une pluralité infinie de formes viables et vivantes. Comme

> …un obus qui a éclaté, ainsi pour la fragmentation de la vie en individus et en espèces. Elle tient, croyons-nous, à deux séries de causes : la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute, et la force explosive - due à un équilibre instable de tendances - que la vie porte en elle » (H. Bergson, 1996, p.99).

Or de l'évolution de la vie qui a abouti à l'homme, se sont développées deux facultés distinctes et complémentaires, à savoir l'intuition et l'intelligence. Leur différence ontologique, se double d'une différence épistémique. Ainsi, tandis que l'intuition est tournée vers l'intériorité de la vie, l'intelligence quant à elle, est orientée vers son extériorité, vers la matière, principe d'individuation.

En effet, l'individuation, l'égoïsme et le conflit étant des tendances immanentes à l'intelligence, il faut dire qu'ils sont symptomatiques du vivre-ensemble qui suppose un enracinement social commun sur un territoire donné. C'est pourquoi, selon Bergson, « s'il est vrai que l'intelligence humaine vise à fabriquer, il faut ajouter qu'elle s'associe, pour cela et pour le reste, à d'autres intelligences. Or, il est difficile d'imaginer une société dont les membres ne communiquent pas entre eux par des signes » (H. Bergson, 1996, p.158). Ces signes par la médiation desquels les individus, dans le cadre social, communiquent, participent selon Levinas, d'un appel adressé à l'autre en rappel de sa présence éthique et signifiante à partir de son visage. De ce point de vue, on peut affirmer que c'est l'intelligence qui, par son extériorité, nous introduit à la rencontre de l'autre par son visage.

De Bergson à Levinas, il y a deux approches de la socialité de l'homme. Elles sont différenciées mais leur l'intelligibilité les rend complémentaires par cercles concentriques. Chez Bergson, l'existence sociale de l'homme découle de l'évolution de la vie du côté de l'intelligence. Quant à Levinas, il part de cette existence sociale comme une réalité de fait. Dans les deux cas, *individu* et *société* sont deux réalités génétiquement réductibles l'une à l'autre. La socialité est ainsi, « à l'état de simple tendance, elle est partout dans la nature. On a pu dire que l'individu était déjà une société (…) » (H. Bergson, 1996, p. 121).

De cet état de choses, même une approche ontologique de la vie sociale doit se référer à l'existant comme un individu concret. C'est dans ce sens que Levinas propose un dépassement de la phénoménologie ontologique qui ne saisit l'individu que dans son ipséité (sujet abstrait) plutôt que dans son étance. Cela n'est-il pas justifié chez N. Berdiaeff (1936, p. 49) pour qui, « la vérité est bien dans le sujet, mais ce n'est pas dans un sujet qui soit vis-à-vis de l'objet et par suite se détourne de l'être, c'est dans le sujet en tant qu'existant » individuel ?

1.2. De la prégnance de l'existence individuelle sur l'existence communautaire : tendance de l'individu à la clôture sur soi

Si nous passons de l'existence à l'existant, il faut convenir avec Bergson et Levinas tout comme avec les philosophes individualistes, que l'existence humaine et la notion d'humanité n'ont de sens et de réalité qu'à travers les individus. Il en est ainsi des rapports de ces derniers à la société considérée comme un Tout dont ils sont les parties constitutives, lui donnant une existence concrète. D'ailleurs, on ne peut pas s'imaginer une société humaine sans individus vivants sans immersion dans le monde des nourritures (Levinas) ou de la matérialité (Bergson). Bergson dira que l'élan vital dans sa spiritualité, n'a d'effectivité que dans son rapport avec la matière qu'elle traverse en l'impactant.

Cette traversée de la matière par la vie évolutive, a une portée ontologique. Elle produit la multiplicité quantitative des êtres vivants sur notre planète. Sur le plan socio-anthropologique, il s'agit des individualités ordinaires et exceptionnelles. Ce sont elles dont l'élan vital se sert à l'échelle éthique pour insuffler à la société humaine structurée par l'intelligence, la spiritualité dont elle a besoin pour aller plus loin. Mais, en tant que faculté structurante des sociétés humaines, l'‘intelligence fait que ces dernières sont toutes closes.

En effet, l'intelligence qui nous destine à la vie sociale, est le moteur métaphysique de l'égoïsme de l'homme. C'est la vie qui évolue dans la matière, qui produit et reproduit par sa dynamique interne, les individus, eux-mêmes animés de l'intérieur par l'égoïsme naturel de l'intelligence. Il y a alors une prégnance de la vie individuelle minée en creux par notre égo. Cela fait que vivre en société ne va pas de soi, et n'est pas tout aussi paisible qu'on le pense. C'est cela qui fait que l'existence individuelle a plus de poids sur la balance quant au rapport entre l'intérêt de l'individu et ceux de la vie communautaire.

Mais que la présence de l'individu soit socialement conflictuelle, cela laisse entrevoir l'exigence d'une relation éthique dans laquelle, « […] une façon nouvelle du Moi de se comprendre et de se comporter selon l'ouverture positive à l'Autre dans sa radicale différence » (S. Banaba, 2017, p. 49) est envisagée pour être en projet dans toute forme de philosophie de l'existence.

2. De l'exigence de relations humaines éthiques : une invitation bergsonienne et lévinassienne à un dépassement de l'extériorité sociale

Les relations interindividuelles sont plus conflictuelles que pacifiques. C'est ce qui fait que l'exigence de les fonder éthiquement reste un enjeu et une préoccupation majeurs au cœur de la philosophie politique et existentielle. Mais le pouvoir politique a beau être légitime ou fort, le fait que son action soit exécutée comme une force extérieure aux individus-citoyens, laisse entrevoir des préoccupations éthiques qui sont très souvent analysées sous l'angle des droits de l'homme. Mais chez Levinas, il faut partir du visage pour aller au-delà et cerner en lui, l'Infini comme son point d'ancrage éthique. C'est à cette condition qu'on peut selon lui, fonder éthiquement les relations intersubjectives. Le principe est que selon lui (2016, p.79), « l'accès au visage est d'emblée éthique » : autrui me parlant et même par sa simple présence à moi, se révèle en lui, une injonction éthique. Pour nous, cela implique qu'il faille parvenir à surmonter l'égoïsme de l'homme intelligent de type bergsonien.

De ce qui précède, on voit qu'en partant de Bergson à Levinas, on évoque une extériorité propre à l'individu. Ce dernier, parce qu'il est surdéterminé par son intelligence égoïste, la signifiance éthique du visage de l'autre ne l'émeut pas. En fait, vu l'insuffisance de l'extériorité de l'intelligence et du visage de l'autre à rendre éthiquement authentique son rapport à son semblable, certaines thèses bergsonienne et lévinassienne sont comme une invite à une prise en compte de l'intériorité du soi. Elle est comme la voie indiquée pour une ouverture effective à l'autre homme. C'est que selon N. Berdiaeff (1936, p.96), « en moi et en autrui, le corps n'appartient pas seulement au monde objectivé, il relève de l'existence intérieure ; et en moi et en autrui l'existence interne ne dépend pas seulement de sa projection dans le monde, elle manifeste l'intimité de l'être même ».

2.1. De l'intériorité du soi à la découverte bergsonienne de l'éthicité métaphysique de l'autre homme chez Levinas

La vie qui évolue sur notre planète et charrie les êtres vivants a, selon Bergson, une double facette. Elle a une intériorité et une extériorité qui sont opposées. Mais, dans leur opposition, elles se complètent comme il en est des facultés d'intuition et d'intelligence. Du point de vue épistémique, elles se prêtent un mutuel secours dans la connaissance des facettes intérieure et extérieure de la vie. Elles sont des facultés de connaissance qui se présentent comme des dualités qui ne peuvent réciproquement s'exclure, car ontologiquement, elles se compénètrent.

L'évolution générale de la vie est celui d'un élan vital dont l'énergie est l'amour avec la durée comme sa trame spirituelle. Il pourrait, dans sa dynamique évolutive, ressembler à un mouvement créateur en une double nature. L'une, qui, devenant de moins en moins

matérielle, va revêtir une spiritualité, et l'autre, devenant de moins en moins spirituelle, va s'envelopper d'une matérialité. Tout se passe comme si de l'extériorité à l'intériorité de la vie, ledit mouvement créateur passe de la matérialité à la spiritualité et inversement.

Si la différence entre la nature matérielle et spirituelle du mouvement créateur de la vie évolutive est de degré ou de proportion, sur le plan anthropologique, il n'en est pas de même. En effet, il y a entre les deux, une différence ontologique tranchée. Mais, celle-ci est fonction de l'intelligence et l'intuition qui sont des facultés qui rendent l'individu capable de dépasser son humaine condition ; l'une par la technique et l'autre par la spiritualité.

En effet, sur le plan anthropologique, on peut dériver, à partir de l'intelligence et l'intuition, deux types de personnalités de nature différente et opposée. Cette opposition est si radicale entre les deux si bien que pour passer de l'une à l'autre, il faut une sorte de mutation ontologique. Cela n'est possible que par un effort philosophique qui permet, selon Bergson, de dépasser la condition humaine. Et d'ailleurs, n'est-il pas indiqué que « le but de la vie est de se libérer de la matière » (D. Tellier, 2018, p.145). Libérée de la matière (son contrepoids), en effet, la vie atteint un niveau de spiritualité élevé qui justifierait l'idée bergsonienne selon laquelle l'univers est comme « une machine à faire des dieux » (H. Bergson, 1995, p.388), des personnalités mystiques. Par contre, l'homme intelligent chez Bergson, est l'homme ordinaire. Incliné vers la vie jouissive, et égoïste, il est sans souci de l'autre. Voué aux pesanteurs de la matérialité de l'existence, il mène une vie extérieure à lui-même. Et étant extérieur à lui-même, il est sans personnalité intérieure et sans liberté pour être responsable de lui-même et d'autrui. Tout compte fait, « il se satisfait du monde extérieur dont il dépend et qui le nourrit, et de plus il aime cette dépendance » (F. Perez, 2016, p.107-108). L'homme ordinaire, ne faisant pas l'expérience de la vie dans la durée et par conséquent, celui de l'amour qui est sympathie avec autrui, ne peut savoir qu'au-delà de la matérialité du visage, il y a toute la pesanteur spirituelle de la personne humaine. La spécificité ontologique de cette dernière est qu'elle « s'individualise de l'intérieur comme un moi, se présentant ainsi de face (…) » (F. Perez, 2016, p.80). Il appréhende le visage de l'autre objectivé par le schème de la quantité. Tournée vers l'extériorité bergsonienne et l'élémental lévinassien, l'intelligence opère « une véritable matérialisation du soi qui donne une allure relâchée à son existence » (N. Kisudiki, p.168). Ainsi cerne-t-il le visage de l'autre comme une réalité chosique et simplement comme l'attribut d'un individu. Or, le regard ne se laisse pas saisir. Il n'est pas objet de connaissance comme une réalité extérieure car,

> l'accès au visage est d'emblée éthique. C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même

> remarquer la couleur de ses yeux ! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas (E. Levinas, 2016, p.79-80).

Le monde social bergsonien est celui de l'intelligence de l'homme ordinaire. Ayant une affinité élective avec la matière, l'intelligence ne peut pas nous donner d'accueillir l'autre sans intérêt ou sans le réduire à l'avoir. Or pour Levinas, ''habiter'' signifie toujours « une retraite chez soi comme dans une terre d'asile, qui répond à une hospitalité, à une attente, à un accueil humain" » (E. Levinas, 1971, p.166-167). Dans une perspective bergsonienne, cet ''habiter'' commence dans la durée intérieure lieu métaphysique de la maturation de notre personnalité qui est création de soi par soi. L'extériorité du visage qui m'ouvre spatialement au monde doit être admise comme le reflet de son intériorité spirituelle. Celle-ci doit être ce qui (r)anime l'émotion d'amour qu'on a pour lui. Il y a ce que Bergson appelle une connaissance par le dedans de la durée des choses[11]. C'est cette connaissance par le dedans qui me donne de rentrer en sympathie avec autrui. Elle est bien différente de celle opérée de l'extérieur, par l'intelligence humaine. Et pour cause, selon Bergson (2013, p.181),

> [l'] intuition [est] la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. Au contraire, l'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle.

Corroborons la pensée de Levinas par celle de Bergson. Le faisant, nous admettrons que le sens commun qui réduit tout l'individu à la matérialité (de son visage), fait l'office de l'intelligence. En effet, celle-ci procédant par analyse, saisit du visage d'autrui, son extériorité attributive à laquelle il ne peut se réduire. Il faut nécessairement se mettre en rapport d'intériorité avec lui, dans la durée. Avec Bergson ainsi que le dit J.L. Vieillard-Baron (2010, p.475), « l'élan vital n'est pas l'ultime signification du temps de la durée bergsonienne. Dans *Les deux sources,* la durée devient vie interhumaine. La durée devient le fait qu'un homme peut lancer un appel à l'intériorité de l'autre homme » et auquel il doit répondre : « me voici ! », selon les mots de Levinas. L'intériorité spirituelle du soi, de cette expérience épurée de la matérialité et de la sensualité, est centrale chez Bergson et Levinas quant à l'accès éthique à autrui. Elle conduit à la découverte métaphysique du visage autre que chosique et de la personnalité de l'autre comme durée intérieure fondant éthiquement les relations

[11] L'intuition de la durée, selon Vieillard-Baron (2010, p.460), Levinas la reconnaît comme « le lieu de la réhabilitation de la vie intérieure » même si Bergson parle d'intériorité de la durée.

intersubjectives. Tout commence par l'élan sympathique qui m'enjoint d'avoir une communion vitale avec l'autre.

2.2. De la sympathie pour l'autre homme comme principe bergsonien d'accès éthique au visage lévinassien

Il est certes, hors de sens d'imaginer une société sans individus. Mais si ceux-ci sont envisagés sans intériorité spirituelle, ils sont comparables à des objets sans vie. Lesdits individus ne peuvent, dans ce contexte, être dits sujets éthiques ou personnes. Leur présence et leur visage n'auraient pas de sens et de valeur éthico-morale du point de vue lévinassien. Aussi dans une logique bergsonienne, peut-on justifier cela par le fait même qu'ils sont surdéterminés par l'intelligence objectivante et réificatrice. Et égoïste et réflexive, elle fait que lesdits individus sont fermés les uns aux autres. Comment alors trouver un trait d'unité métaphysique entre eux pouvant fonder une éthique de l'agir humain ?

En effet, les relations intersubjectives sont moins paisibles. Cela est dû à la séparation ontologique induite par la prégnance de l'égo ou de l'individualité pure et dure. La vie évolutive produit, par le biais de l'intelligence spatialisante, la multiplicité quantitative par son affinité ontologique avec la matière. Dans le contexte social, elle génère des individualités exceptionnelles ou non, par lesquelles l'élan vital s'exprime anthropologiquement.

Dans la création propre à l'élan vital ainsi qu'elle se manifeste dans le monde social, on sait qu'entre la tendance à l'individuation à l'association, il y a convergence de deux forces opposées : « chaque actualisation de l'élan en une espèce est marquée par deux tendances antagonistes : une tendance à s'individuer et une tendance à s'associer » (N. Kisudiki, 2013, p.81). Tout se passe comme si dans la perspective de la création chez Bergson, les deux tendances bien qu'opposées, sont liées, comme le problème à sa solution. C'est de ce point de vue et surtout dans le contexte social que, « dans cette pensée de la création, l'humanité apparaît comme une des solutions proposées par la vie pour déjouer, avec des moyens finis, sa propre finitude » (N. Kisudiki, 2013, p.35). Mais, il faut que cette condition humaine de la division entre les hommes, soit surmontée pour créer un environnement social paisible.

Jusqu'ici, l'idée qu'à l'origine de la séparation sociale entre les individus, se trouve l'intelligence est largement démontrée. Cette dernière est en ce sens, comme le problème que la vie évolutive qui est durée, crée elle-même dans son rapport avec la matière. Or le problème en question, est le fait de l'intelligence elle-même. Dans ce cas, il est tout à fait indiqué que la solution ne peut que relever d'une vie intuitive implémentée par les personnalités mystiques. Et pour cause, ainsi que le signifie N. Kisudiki (2013, p.25), « (…) la dimension créatrice de la vie se concentre sur un problème précis, problème pour lequel la thématisation du niveau anthropologique

forme l'esquisse d'une solution ». Ces personnalités mystiques sont plus qu'humaines parce qu'elles ont pu surmonter leur humaine condition à force de vie intuitive. Elles ont pu dominer les pesanteurs de matérialité séparatrice inhérentes à l'intelligence égoïste.

Or cela n'est effectivement possible que par la sympathie qui est l'énergie d'amour. Seule celle-ci peut me donner de vouloir coïncider ontologiquement, si on ne s'en abuse, avec autrui. Et pour cause, l'intuition qui est négation de la matérialité est,

> communion sympathique avec l'ensemble du vivant. La sympathie est la capacité d'appréhender quelque chose d'extérieur du dedans et de ressentir avec (*syn-pathos*). La possibilité de cette communication vient de ce que nous pouvons être d'abord en contact avec nous-mêmes (…). Pour peu que nous suivions alors cette direction, nous pouvons entrer en contact avec le vital, c'est-à-dire avec ce qu'il y a d'élan de vie au fond de nous, et dès lors notre conscience s'élargit. Elle embrasse plus que notre seule existence, elle atteint les autres consciences qui ont le même principe qu'elle, savoir l'élan vital. Se dévoile alors, par cette communication sympathique, le domaine propre de la vie qui échappe à l'intelligence : compénétration réciproque (…) (D. Tellier, 2018, p.45).

À ce stade de notre analyse, il apparaît que la destination sociale de l'homme est chez Bergson, le fait de l'intelligence. Mais la matérialité partitive (multiplicités distinctes) qui lui est immanente, donne aux individus d'être égoïstes et socialement séparés. C'est cela qui fait que l'accès au visage d'autrui ne peut être éthique ainsi que Levinas le constate. Mais, Bergson évoque une vie intuitive en position de domination sur la matérialité et l'élan égotique de l'intelligence. Il s'agit de la sympathie par laquelle je peux coïncider avec autrui, dans l'intimité de son être. La sympathie dont la force vivante est l'amour, est le principe d'unité des consciences rendant possible la réciprocité d'une relation éthique entre elles.

Au demeurant, si sous ce rapport, la thématique de l'amour d'autrui rapproche Bergson et Levinas dans une sorte d'« intuition existentielle de la présence de l'autre attestée par le visage (…) » (J. L. Vieillard-Baron, 2010, p.470), il ne manque pas des points de discordance qui les séparent. Il s'agit de la question de la liberté qui est strictement personnaliste chez Bergson. Mais, chez Levinas à partir de la responsabilité éthique de l'humanité sur l'épaule de chacun, je dois assumer à partir du principe de la substitution, son acte libre. Mais, il faut préciser qu'au sens bergsonien, l'acte libre d'autrui ne peut se réduire au mien propre auquel mon moi profond s'identifie, dans sa propre durée.

3. De la communion sympathique comme coïncidence du soi avec la liberté et la responsabilité de l'autre : concordance et discordance entre Bergson et Levinas

Les philosophes politiques comme ceux du contrat social, en voulant justifier la légitimité du pouvoir politico-étatique, ont pris pour point de départ théorique, la nature agressive de l'homme. Mais, la réalité est que ce qui paraît être une solution théorique est devenu un problème pratique épousant les contours des contingences intersubjectives liées à la nature humaine. En effet, la violence politico-étatique dont la légalité le dispute à sa légitimité, montre que la quête de l'harmonie sociale est fonction de rapports intersubjectifs conflictuels. Chez Bergson, il faut mettre en perspective problématique, l'intelligence et l'intuition en tant que facultés épistémiques dont les enjeux et portées anthropologiques sont avérés.

Dès lors, l'agressivité naturelle, qui du point de vue bergsonien, relève de l'impulsion de l'intelligence égoïste et séparatrice, n'a-t-elle pas un contrepoids métaphysique qui rende l'homme capable d'initiative de paix ? Si l'accès au visage d'autrui dans les sociétés humaines est loin d'être éthique, la solution bergsonienne n'est-elle pas aussi du côté de la vie intuitive dont l'énergie est l'amour ? Si oui, comment cela est-il possible ? En outre, si le visage est trace de l'Infini, l'épiphanie du visage ne permet-elle pas à Levinas de fonder une éthique à partir d'une fraternité humaine présente chez Bergson, construite sur la base de l'amour qu'on a pour Dieu ? Mais, la fraternité humaine universelle est-elle compatible avec une liberté qui me rend responsable de (l'acte) de l'autre homme alors même qu'elle est chez Bergson, celle de notre personnalité intérieure comme création de soi par soi et pour soi ?

3.1. De la responsabilité levinassienne de l'un-pour-l'autre comme mise en crise de la liberté bergsonienne du moi profond

La réalité d'une existence humaine relationnelle est justifiée dans le mythe platonicien de l'Androgyne pour indiquer que l'homme est un être-de-besoin. Il a en même temps besoin d'aimer et d'être aimé, et au plus haut point, consacrer un amour fusionnel. Aussi faut-il dire que tout cela rend compte du fait que les sentiments qui rapprochent les hommes dans un cadre social, relèvent de tendances anthropologiques originelles.

Au regard de ce qui précède, on réalise que le besoin prend la forme d'un désir qui a une double dimension ontologique et fonctionnelle. Étant l'essence de l'homme, il ne manque pas moins de donner aux individus sociaux, mêmes mus par leur égoïsme naturel, de se rapprocher par le sentiment d'amour. Tout se passe comme si l'unité originelle brisée devenue multiplicités individuelles conflictuelles, est animée d'une tension inverse de retour nostalgique à cette unité. Chez Bergson, il s'agit de tendances opposées qui sont en tension

continuelle. Il y a une sorte de dualité d'origine qui ne se maintient que par cette tension continuelle entre des tendances divergentes et complémentaires. Mais, pour Bergson (1995, p.98), si « [nous] rétablissons la dualité d'origine : les difficultés s'évanouissent. Et la dualité elle-même se résorbe dans l'unité ».

Allons plus loin pour revenir aux réalités sociales humaines. En effet, cette réalité pour n'être pas simplement une vérité métaphysique, est vécue dans la sphère des relations intersubjectives. Levinas (2019, p.74) a rendu cette réalité par l'idée d' « une relation originelle (…) fondée (…) dans la dialectique intérieure de la relation avec autrui » définissant selon lui (2019, p.74), « la mutualité de toute relation ». En fait, l'individu est en dette d'être ou de complétude. Et cette dernière ne peut se payer que dans la relation de l'individu avec son semblable.

De ce qui précède, il est métaphysiquement prouvé que les individus sont naturellement dépendants les uns des autres. C'est pourquoi, l'existence humaine ne peut être que socio-relationnelle. Dans ce contexte, on passe de l'individualité close et repliée sur elle-même, à la notion de personne en tant qu'intériorité ouverte sur l'extériorité sociale.

Comment cela peut-il prendre la forme sociale réelle d'une relation avec l'autre, autrement dit, comment la séparation peut-elle socialement revenir à l'unité originaire entre les individus ? Quels sont les présupposés métaphysiques en présence dans les philosophies bergsonienne et lévinassienne d'une existence humaine relationnelle prélude à une communion entre les individus ?

Commençons par dire que les relations interhumaines ne peuvent être de l'ordre de la connaissance, car celle-ci suppose un sujet et un objet séparés. Elle s'achève dans une réification de ce dernier. Toute connaissance est en réalité, une objectivation où le sujet devenant objet de connaissance, est irréductible à une personne. Il est le non-Moi fichtéen comme un objet posé-là. Et dans le rapport du sujet avec la connaissance elle-même, « (…) l'acte de connaissance n'est pas un évènement qui intéresse l'être et lui soit intérieur ; il est au contraire absolument extrinsèque à lui ; il est de nature logique et nullement spirituelle » (N. Berdiaeff, 1936, p.53). Un tel acte de connaissance n'est ni vivant ni communionnel. C'est cela qui fait que la connaissance d'autrui se solde toujours par un échec. Dès lors, il y a une exigence : dans un contexte lévinassien, ainsi que le dit R. Bãdoi, (2008, p.171), le « désir métaphysique devient ouverture vers l'Absolu qui est l'Autre ». Pour cela, il faut y mêler le sentiment d'amour qui n'est que l'émotion bergsonienne symptomatique de la vie intuitive comme durée spirituelle. C'est dans ce sens qu'il faut admettre avec Levinas (1964, p.51) que « (…) l'épiphanie du visage est une visitation. Alors que le phénomène est déjà, à quelque titre que ce soit, image, manifestation captive de sa forme plastique et muette, l'épiphanie du visage est vivante ».

En parlant d'unité originaire pour évoquer son opposé, autrement dit, la multiplicité séparatrice, cela nous incline à traiter du sentiment qui unit, à savoir l'amour. Celui-ci est essentiellement force unitive dans la chair comme en esprit[12]. Mais, son essence pour ainsi dire le dynamisme de sa force, réside dans sa capacité à unifier des différences individuelles et antagoniques. C'est sur cette base métaphysique que la relation d'amour peut se manifester dans le sens de la réciprocité. L'amour comme sentiment émotionnel fait naître en moi, l'idée que je puisse être responsable de l'autre, ne serait-ce qu'à un niveau social.

Mais, à l'échelle éthico-métaphysique, c'est l'idée d'une fraternité universelle présente chez Bergson et Levinas qui serait le levier éthique de la responsabilité de l'un-pour-l'autre. Et J.F. Mattéi (2005, p.211) reprenant la même thématique lévinassienne parle d'un « (…) commandement éthique [qui] vient d'un appel, de l'appel du Tout Autre, au-delà de toute essence, [est] celle de l'humanité ». Le commandement éthique que réglemente l'accès éthique au visage de l'autre, peut me rendre responsable de lui par voie substitutive au nom de notre humanité commune. Toutefois, cela ne peut se réaliser que si l'humanité en son essence spirituelle et par sa souche stoïcienne divine, rend compte de la fraternité universelle comme son contenu.

Mais, la difficulté de cette responsabilité de substitution, est qu'elle est la négation de la liberté personnelle qui en est le contenu actanciel. La liberté en tant qu'acte accompli dont le sujet assume la responsabilité, est d'abord sienne même si dans le grand cercle de l'humanité, je suis responsable de lui. Cette responsabilité, du point de vue bergsonien, n'est-elle pas superficielle ? N'est-elle pas, dans une certaine mesure, à distance métaphysique de l'intimité ontologique du sujet-Moi, en raison de l'intelligence égoïste qui la structure ? Soit ! Cela pourrait-il aller jusqu'à être responsable de ses propres actes si on entend par liberté au sens bergsonien, où c'est

> (…) de l'âme entière (…), que la décision libre émane ; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental (H. Bergson, 2001, p. 110) ?

Chez Bergson, être responsable d'autrui ne va pas de soi, si tant est que cela résulte d'un choix de l'intelligence calculatrice dans un cadre socio-fraternel. ''Être responsable de l'autre'' est au fond, _qu'on le veuille ou non, _ instinctivement, motivé par des intérêts individuels auxquels même la morale kantienne par devoir, ne peut résister. Cela n'est possible que si « au lieu de perdre mon temps avec des motifs qui

[12] Levinas met l'accent sur l'acte sexuel. Il l'admet comme le point optimal d'une unité fusionnelle entre le masculin et le féminin. Il en souligne la portée spirituelle au-delà de sa dimension métaphysico-ontologique. Il est comme Félix Perez (2016, p.110) le dit déjà, « l'œuvre d'identification du moi lui-même comme un égo à deux ».

me séparent de ma volonté, il me faut plutôt me laisser porter par le cours irréversible et continu de mes états psychologiques. Je plonge dans ma durée et évite ainsi de soumettre mes actions à des principes extérieurs » (K. Sarafidis, 2013, p.80). Il faut admettre avec Bergson que ces principes, en raison de la rationalité qui les structure, sont des articles de lois de l'intelligence. Celle-ci s'en sert par ruse pour promouvoir ses intérêts égoïstes. Ils sont donc loin d'être éthiques.

Or la fraternité, pour être universelle, est supra-individuelle et au-dessus des intérêts des individus et des nations. Chez Bergson, la fraternité doit surpasser l'égoïsme de l'intelligence pour se remplir d'une spiritualité comme celle de la vie intuitive du mystique. Si le mystique bergsonien libre d'une liberté intérieure qu'il assume ; par elle, il porte la cause de l'humanité, pour laquelle il peut se sacrifier comme le Christ des Évangiles. Or, il est impossible à l'homme ordinaire mû par l'intelligence de le faire, car « (…) c'est elle qui dit : « Assez de sacrifice ! Le moment est venu de penser à soi » (H. Bergson, 1995, p.95).

Mais, malgré tout, selon Bergson, la vie évolutive produit des individualités supérieures en spiritualité. Ce sont des individualités exceptionnelles qui sont, par leurs êtres et action, solution aux relations sociales conflictuelles générées par l'intelligence. Avec l'effort comme tension de leur volonté, les individualités exceptionnelles réalisent la compénétration ontologique du particulier et de l'universel dans l'intérêt d'autrui et du tiers. Ainsi,

> l'effort reste pourtant indispensable, et aussi l'endurance et la persévérance. Mais [elles] viennent [toutes seules], [elles] se déploient [d'elles-mêmes] dans une âme à la fois agissante et « agie », dont la liberté coïncide avec l'activité divine. [Elles] représentent une énorme dépense d'énergie, mais cette énergie est fournie en même temps que requise, car la surabondance de vitalité qu'elle réclame coule d'une source qui est celle même de la vie » (H. Bergson, 1995, p.246).

Bergson affirme que, par un effet de contagion et par imitation, ils peuvent entrainer à leur suite, toute l'humanité pour « [former] ensemble une société spirituelle » (H. Bergson, 1995, p. 250). Mais, chez dernier, le couronnement d'une telle entreprise dépend d'un effort pour dépasser la condition humaine alors surdéterminée par l'intelligence séparatrice et égoïste. Mais, de même qu'entre l'âme close et l'âme ouverte, il y a celle qui s'ouvre, de même, « contre la tendance naturelle à la clôture et à la dépersonnalisation, la société peut s'ouvrir grâce aux actions des grands hommes de bien (…) » (N.Y Kisiduki, p.84), que sont les mystiques. À y voir de près, ceux-ci portent les traces de l'Infini lévinassien, marques spirituelles de la transcendance qui est Dieu chez Bergson, à la source de l'Élan vital dans la direction duquel les mystiques sont placés.

3.2. La société spirituelle des mystiques chez Bergson : de la réalisation d'une fraternité universelle et d'un accès éthique au visage d'autrui chez Levinas

Toute philosophie, dès lors qu'elle est en quête de principe fondationnel par exemple, dans l'ordre axiologique ou épistémique, ne peut échapper à la métaphysique. Il semble que cela est une logique propre à la nature humaine qui, en raison de son incomplétude ontologique, la tentation de substantiation de l'idéal ne peut que meubler la pensée en quête de vérité première. Dans cette démarche, et surtout d'un point de vue métaphysique, on va par voie de contingence décroissante à un fondement transcendant ou divin.

Qu'en est-il de Bergson et Levinas quant au projet d'une fondation éthico-métaphysique de relations intersubjectives paisibles ? En quoi la détermination d'un principe axiologique comme celui d'une fraternité universelle peut-elle rendre la rencontre communionnelle avec l'autre non conflictuelle ? Mais, une fraternité universelle sans spiritualité en termes d'émotion d'amour, peut-elle résister à l'égoïsme naturel des individus ?

Déjà, la vie qui évolue sur notre planète que présentifie les êtres vivants, a une spiritualité liée à l'intériorité de la durée ; la vie elle-même, s'originant dans l'énergie de « l'élan vital » ou Dieu. Il y a une intériorité de durée qui est centrale aux enjeux métaphysique et anthropologique de la philosophie de Bergson. D'essence spirituelle, c'est en elle que se mûrit la liberté de la personne en tant que création de soi par soi. Dans celle-ci, se révèle substantiellement la dynamique d'un élan spirituel en croissance par amplitude de plénitude ontologique.

Mais, la question du rapport entre Dieu et le monde ou les hommes, a une épaisseur anthropo-ontologique de portée théologique. Tout se résume à la problématique d'une transcendance immanente comme celle de l'Incarnation de Dieu en Christ dans la religion chrétienne. Le problème est qu'il faut dépasser le dieu des philosophes ou de l'intelligence, construit sur le plan de l'intellectualité et qui n'a de réalité que logique (Absolu, l'Un, etc.). De là, il faut pouvoir établir une relation vivante et personnelle avec Dieu ou la Transcendance. Ainsi ne se donnera-t-il plus comme le Tout-Autre, en sa différence ontologique avec l'homme. Il est celui qui a avec l'homme, quelque chose en commun comme par exemple, le sentiment d'amour : par lui, leur disjonction ontologique peut être surmontée. Il y a dès lors, une exigence ontologique de portée anthropologique. Ainsi, parallèlement, comme « l'intelligence dit Moi, l'Absolu [doit] être une Personne » (G. Levesque, 1973, p.83) qui doit nécessairement être animée d'amour pour l'humanité tout entière.

En effet, Levinas, partant de l'Infini, évoque l'épiphanie du Visage pour en révéler sa substantialité éthique. Que cela soit, par hypothèse vrai, le problème est la question de la communication de Dieu, de

l'Infini avec les hommes. On estime que c'est à cette condition que la communion d'amour entre ces derniers peut être effective en vue d'un environnement social paisible. Levinas parlant d'accès éthique au visage en sa nudité même, part du monde bergsonien de l'intelligence comme une réalité de fait. L'extériorité du monde de l'intelligence est celui de la jouissance égoïste, qui a tout de même son importance bio-existentielle. Levinas ne nous enseigne pas de la pétrifier dans une phénoménologie ontologique. La vérité est que le monde de l'intelligence est sans épaisseur éthique. C'est pourquoi, il nous laisse à la surface du visage d'autrui et le déprécie en le réduisant à un objet de « frisson égoïste, de la jouissance » (C. Pelluchon, 2012, p.288).

Au demeurant, le problème lévinassien se pose dans un sens ontologique. Il est question de résorber l'Infini dans le fini où Dieu doit être comme vu dans le Visage de l'autre. Tout se passe comme s'il doit y avoir une conversion ontologique du visage dans son rapport éthique avec autrui. C'est dans cette logique qu'il va acquérir son infinité, son ouverture vers l'Absolu en se portant au-delà de l'intentionnalité de la conscience, de son pouvoir néantisant et surtout de son égoïsme. C'est pourquoi « (…) à cause de cet au-delà, nous avons appelé la relation qui rattache le Moi à Autrui_ idée de l'Infini ». Cette relation qui lie le Moi à Autrui est celle à laquelle la responsabilité du moi est rattachée sans pouvoir s'y dérober, car « elle est accroissement d'exigences à l'égard de soi. » (E. Levinas, 1964, p.54).

De Bergson à Levinas, les traces de la Transcendance ne sont pas moins apparentes dans leur projet de (re)fondation éthique des relations humaines. Dans sa théorie de l'évolution de la vie, Bergson évoque l'Élan vital. Par-là, il passe insensiblement de la Durée aux personnalités exceptionnelles ou mystiques agies et agissantes et animées d'un amour désintéressé pour l'Humanité. Ce sont ces mystiques qui tirent leur force morale et spirituelle de l'énergie créatrice qui est Dieu et qui « ont été appelés à l'existence qui étaient destinés à aimer et à être aimés, l'énergie créatrice [qui les anime] devant se définir par l'amour. (H. Bergson, 1995, p.273). Bergson estime que l'élan d'amour en tant qu'énergie animant le mystique, doit, dans le projet général d'une régénération éthique de la société, être communiqué à

> un petit nombre de privilégiés qui formeraient ensemble une société spirituelle ; les sociétés de ce genre pourraient essaimer ; chacune d'elles, par ceux de ses membres qui seraient exceptionnellement doués, donnerait naissance à une ou plusieurs autres ; ainsi se conserverait, ainsi se continuerait l'élan jusqu'au jour où un changement profond des conditions matérielles imposées à l'humanité par la nature permettrait, du côté spirituel, une transformation radicale. (…) L'élan d'amour qui les portait à élever l'humanité jusqu'à Dieu et à parfaire la création divine ne pouvait aboutir, à leurs yeux, qu'avec l'aide de Dieu dont ils sont les instruments. (H. Bergson, 1995, p.250-251).

La ligne de passage éthique de Bergson à Levinas sur la question de la responsabilité d'autrui que j'assume sur la base d'une fraternité en fait et en droit, est d'un autre ordre. Elle ne peut être possible dans un environnement social bergsonien sous l'empire de l'intelligence égoïste. La responsabilité d'otage ne peut être, en réalité effective que dans la société spirituelle qui est celle des mystiques, personnalités plus qu'humaines. En effet, ceux-ci, en tant que personnalités exceptionnelles dont l'intelligence est gagnée par l'intuition, peuvent accomplir pleinement la fraternité universelle. Les personnalités mystiques en raison de leur surhumanité, peuvent en fait et en droit, assumer une responsabilité ontologique vis-à-vis de l'autre puisqu'en eux,

> l'amour de Dieu pour tous les hommes (…) [où] à travers Dieu, par Dieu, il aime toute l'humanité d'un amour divin. (…) Et il ne s'agit donc pas ici de la fraternité dont on a construit l'idée pour en faire un idéal. Et il ne s'agit pas non plus de l'intensification d'une sympathie innée de l'homme pour l'homme. (…) Bien différent est l'amour mystique de l'humanité (H. Bergson, 1995, p.248).

Tout compte métaphysique fait, c'est dans la société spirituelle, celle dite ouverte des mystiques que l'intelligence égoïste est gagnée par l'intuition en tant qu'émotion d'amour[13]. C'est à cette condition, que la liberté de l'un peut se plier au poids de la responsabilité de l'autre sans subir les pesanteurs matérialistes du calcul d'intérêt égoïste de l'intelligence. Or si « Levinas développe une (…) théorie [éthique] qui n'implique plus la possession du soi, du monde et de l'autre, (…) il plaide pour le renoncement : elle est obligée avant tout engagement à la responsabilité dans l'oubli de soi » (R. Bãdoi, 2008, p.178)[14].

Au demeurant, le mystique chez qui les intérêts particulier et universel, le sien propre et celui de l'autre, se compénètrent, peut se sacrifier pour ce dernier. Il accomplit l'acte divin de substitution pour la cause éthico-spirituelle de l'humanité tout entière. Il est vrai qu'il est en posture ontologique de responsabilité d'otage, mais, c'est une responsabilité voulue et assumée de l'intérieur, c'est-à-dire de façon libre au sens bergsonien. Cette finalité éthique comme cause qui l'anime est en accord avec sa personnalité spirituelle dont l'énergie est l'amour que Dieu a mis en lui pour l'humanité tout entière. Cela est humainement difficile à assumer, mais il faut comprendre avec Bergson, ainsi que le dit N. Kisiduki (2013, p.185) que « l'actualisation de l'élan donne naissance à une surhumanité, libérée des pesanteurs matérielles, qui freinent et ralentissent son mouvement ». Ainsi, la substitution pour n'être pas comme celle du Christ mourant physiquement à la Croix, est d'essence spirituelle.

---

[13] Il faut distinguer chez Bergson la double nature de l'intuition : dimension épistémique et dimension anthropologique qui sont toutes deux complémentaires.

[14] *Au-delà du verset*, p.154, cité par R. Badoi.

C’est qu’« une substitution s’opère à l’intérieur, le soi étant remplacé par l’autre » (R. Bãdoi, 2008, p.180). Le faisant, ne restitue-t-il pas par son acte, l’idée d’une responsabilité éthique de l’autre qui est justice, égalité avec le tiers, consacrant la fraternité universelle ?

Conclusion

La paix, du moins la cohésion sociale apparaît dans toutes les sociétés humaines comme un objectif fixé et que les politiques s’évertuent tant bien que mal, à atteindre. Mais l’universalité d’une telle aspiration est révélatrice d’un environnement social intersubjectif conflictuel pour ainsi dire délétère. Bergson l’explique par l’impulsion à l’égoïsme de l’intelligence spatialisante alors même qu’elle nous destine à vivre en société.

À la recherche des solutions aux conflits sociaux, on élabore des règles morales, religieuses et même juridiques à implémenter. Elles seraient des principes fondateurs ou de possibilité d’une justice sociale comme solution à cet état de choses. Mais, la persistance des conflits est moins justifiée par le manque de lois, de principes comme ceux des droits de l’homme que par le manque de principes éthiques. C’est ainsi que la résurgence de l’éthicité comme fondement de relations humaines paisibles, conduit les États à faire revisiter les relations intersubjectives par le principe d’un amour que j’ai pour l’autre au nom d’une humanité commune. Là, est le point de rencontre commun à Bergson et Levinas.

Toutefois, malgré des nuances indifférenciantes, en dernier ressort, leurs théories éthiques élaborées et suggérées en vue de relations humaines paisibles, s’achèvent dans la révélation d’une transcendance immanentiste comme fondement métaphysique structurant ma rencontre humanisante avec autrui. Chez Bergson, il s’agit de ce qu’il a appelé du nom d’Élan vital ou Dieu dont l’énergie est l’amour. Et chez Levinas, il est question de traces de l’Infini comme principes d’accès éthique au Visage de l’autre en se pliant librement à l’exigence ontologique de l’amour que j’ai pour lui.

Mais, à l’analyse, la réalisation de l’éthique bergsonienne et lévinassienne, est subordonnée à une question anthropo-ontologique. Il s’agit de la possibilité de leur implémentation sociale au cœur de laquelle la question de la nature humaine alors contingente, est convoquée. De ce point de vue, il va sans dire que leurs enjeux radicalement spirituels leur donnent d’être réduites à un simple idéal éthique. Toutefois, leur importance théorique et pratique est qu’on peut les mettre au compte de l’utopie humaine comme l’expression substantielle d’une aspiration éthique d’un amour inconditionnel de chacun pour la personne humaine !

Références bibliographiques

BANABA Sambo Wilfried, 2017, *Pour une société juste et fraternelle : penser l'Altérité au-delà de l'être, Un plaidoyer pour l'Amour et la proximité inter-humaine chez Emmanuel Levinas*, Abidjan, Presse de l'Itcj.

BÃDOI Raluca, 2008, « Visage et transcendance. Essai sur l'altérité comme une contrephénoménologie » in *Analele Universitatii din Craiova, Seria Filosofie*, pp.170-192 (En ligne : - sammelpunkt.philo.at.

BERDIAEFF Nicolas, 1936, *5 Méditations sur l'existence*, traduit du russe par Irène Vildé-Lot, Paris, Aubier.

BERGSON Henri, 2013, *La pensée et le mouvant*, 17ème Édition, Paris, PUF.

---- 2001, *Œuvres*, Paris, PUF.

---- 1996 ; *L'évolution créatrice*, Paris, PUF.

---- 1995, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF.

KISUKIDI Yala Nadia, 2013, *Bergson ou l'humanité créatrice*, Paris, CNRS.

LEVESQUE Georges, 1973, *Bergson : vie et mort de l'homme et de Dieu*, Paris, Les éditions du Cerf.

LEVINAS Emmanuel, 2019, *Le temps et l'autre*, 11ème Edition, Paris, PUF.

---- 2016, *Éthique et infini, Dialogue avec Philippe Nemo*, Barcelone, Fayard.

---- 1971, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Paris, Essais biblio.