

BERGSON

L'évolution créatrice.

Du temps à la durée créatrice.

« Il faut bien attendre que le sucre fonde »

Par Philippe Touchet
Professeur de première supérieure
Au lycée Gustave Monod à Enghien.

« L'essentiel du projet de Bergson, c'est de penser les différences de nature, indépendamment de toute forme de négation : il y a des différences dans l'être, et pourtant rien de négatif. »¹

« Tous les cadres craquent » Bergson²

« Car l'immédiat est loin d'être ce qu'il y a de plus facile à apercevoir » Bergson³

Introduction.

1. La philosophie comme science rigoureuse.

Chacun a entendu parler de la critique que Bergson adresse à la science positive, et singulièrement, à la physique et la géométrie. Lorsqu'il s'agit de penser le temps, celle-là paraît « manquer de précision », être à la fois trop large et trop abstraite ; Bergson dit, dans *L'Évolution créatrice*, dans un passage qui précède le texte que nous allons étudier :

« Nous l'avons dit et nous ne saurions trop le répéter, la science de la matière procède comme la connaissance usuelle. Elle perfectionne cette connaissance, elle en accroît la précision et la portée, mais elle travaille dans le même sens et met en jeu le même mécanisme. Si donc la connaissance usuelle, en raison du mécanisme cinématographique auquel elle s'assujettit, renonce à suivre le devenir dans ce qu'il a de mouvant, la science de la matière y renonce également. (...) Mais toujours elle considère des moments, toujours des stations virtuelles, toujours, en somme, des immobilités. C'est dire que le temps réel, envisagé comme un flux ou, en d'autres termes, comme la mobilité même de l'être, échappe ici aux prises de la connaissance scientifique. »⁴

¹ Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Editions PUF, Paris, 1998, p. 41.

² Henri Bergson, *Évolution créatrice*, Paris, Œuvres, Edition du centenaire, Puf, 1984, p. 490.

³ Henri Bergson, Lettre à Höfding, cité par F. Worms in *Lire Bergson*, Editions Puf quadrige, Paris 2011, p. 142.

⁴ Henri Bergson, *Évolution Créatrice*, Edition critique, Paris Puf quadrige, 2009, p. 335.

Le temps réel échappe à la science, et singulièrement à la science physique et mécanique issue de la démarche galiléenne. Ce manque de précision, qui pousse la science à substituer des positions fixes au mouvement, des états figés au changement, fait partie de ce que Bergson appelle plus haut le symbolisme de la science. Il ne s'agit pas, en effet, pour cette dernière, de connaître la nature telle qu'elle est : les phénomènes naturels sont bien dans le temps – et le temps est ce qui fait sans doute toute la réalité des choses⁵. La science cherche bien plutôt à en produire une représentation, un signe, destiné à permettre l'action et le calcul, au lieu d'engendrer la connaissance. L'imprécision de la science à l'égard du temps est donc un symbolisme nécessaire à la pratique et à la manipulation. La science ne produit pas tant des connaissances que des actions.

« Il est de l'essence de la science, en effet, de manipuler des signes qu'elle substitue aux objets eux-mêmes. Ces signes diffèrent sans doute de ceux du langage par leur précision plus grande et leur efficacité plus haute ; ils n'en sont pas moins astreints à la condition générale du signe, qui est de noter sous une forme arrêtée un aspect fixe de la réalité. Pour penser le mouvement, il faut un effort sans cesse renouvelé de l'esprit. Les signes sont faits pour nous dispenser de cet effort en substituant à la continuité mouvante des choses une reconstitution artificielle qui lui équivaille dans la pratique et qui ait l'avantage de se manipuler sans peine. Mais laissons de côté les procédés et ne considérons que le résultat. Quel est l'objet essentiel de la science ? C'est d'accroître notre influence sur les choses. »⁶

Contrairement à une idée très courante, Bergson n'associe donc pas la science à une démarche théorique de savoir, mais avant tout à une démarche pratique d'action⁷. L'action qui, à son tour, requiert cette imprécision propre, de devoir arrêter le temps et le changement, parce qu'elle ne peut s'exercer aisément que sur des points fixes. « l'intelligence ne se représente clairement que l'immobilité » dit encore Bergson.

Ainsi la science manque-t-elle de précision par rapport au temps et à la durée en général, et lui substitue un équivalent symbolique, une représentation pratique, un concept opératoire, une reconstitution. Nous savons déjà que tout l'effort de Bergson sera, contre l'intelligence fabricatrice, contre les exigences de la science, de restaurer le droit de la philosophie, et même de la métaphysique, à saisir la réalité avec plus de précision, sans l'interposition du symbolisme scientifique, sans les constructions pratiques de l'intelligence, en se replaçant dans l'intuition de la durée.

On pourrait donc croire, à la lecture de ces passages, que le temps réel et la durée – nous ne faisons pas encore de distinction entre ces deux termes, car leur différence est un enjeu du texte- constitue la marque, la ligne de démarcation entre la science et la philosophie, entre la méthode de l'intelligence et celle de l'intuition, entre la conscience et la représentation scientifique : Bergson ne dira-t-il pas, dans *La Pensée et le mouvant*, en résumant tout son parcours de pensée : « Mais cette durée, que la science élimine, qu'il est difficile de concevoir et d'exprimer, on la sent et on la vit. Si nous cherchions ce qu'elle est ? Comment apparaîtrait-elle à une conscience qui ne voudrait que la voir sans la mesurer, qui la saisirait alors sans

⁵ Cf. Henri Bergson, *La pensée et le Mouvant*, Editions Puf Quadrige, Paris, 2008, p. 3 : « La ligne qu'on mesure est immobile, le temps est mobilité. La ligne est du tout fait. Le temps est ce qui se fait, et même ce qui fait que tout se fait. »

⁶ *Ibidem*, opus cité, p. 328.

⁷ Rappelons, comme l'expliquera Bergson dans un passage célèbre de *l'Evolution créatrice*, que l'intelligence humaine est avant tout fabricatrice, c'est-à-dire tournée vers la transformation de la matière en instrument. Ce faisant, étant plus fabricatrice que compréhensive, elle doit ignorer ce qui s'oppose à sa démarche primordiale, à savoir le devenir, la vie, la durée. Cf. opus cité, Chapitre II, Œuvres, p. 626 et passim : « L'intelligence ne se représente clairement que le discontinu. (...) Ainsi, toutes les forces élémentaires de l'intelligence tendant à transformer la matière en instrument d'action, c'est-à-dire, au sens étymologique du mot, en organe. (...) L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie. »

l'arrêter, qui se prendrait enfin elle-même pour objet, et qui, spectatrice et actrice, spontanée et réfléchie, rapprocherait jusqu'à les faire coïncider ensemble l'attention qui se fixe et le temps qui fuit ? »⁸

Les termes de ce dernier passage nous paraissent importants. Ce que Bergson reproche à la science, ce n'est pas d'ignorer le temps et la durée. C'est en effet sa tendance naturelle, sa fonction, et – nous le verrons-, son mode propre de rapport à la réalité. Ce qui est ici reproché, c'est la médiation : la précision de la méthode bergsonienne sera une manière de coïncider avec son objet « sans représentation interposée », sans médiation, dans une contemplation, en quelque sorte.

« Intuition signifie donc d'abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence. »⁹ (...) Il y a pourtant un sens fondamental : penser intuitivement est penser en durée. »¹⁰

Là où la science est médiation et symbolisme, la philosophie doit retourner à l'intuition de l'immédiat. Et cet immédiat n'est pas au dehors, dans les choses ou dans l'expérience naturelle, mais d'abord en nous, dans notre conscience intérieure. Nous devons retrouver la précision dans le rapport que nous entretenons avec la durée en nous même, dans notre conscience, comme si la vie intérieure du moi avait plus de vérité que celle, reconstituée et symbolisée, du monde des choses.

2. « Pourtant, l'immédiat est loin d'être ce qu'il y a de plus facile à apercevoir ».

Cette opposition bien connue entre la science et la conscience, entre l'intelligence et l'intuition, entre l'intuition de la durée intérieure et la reconstruction mathématique du temps en espace, que notre texte paraît exprimer une fois de plus, nous devons la considérer comme du trop bien connu, comme une distinction qui n'en dit pas assez sur les bénéfices que la méthode de Bergson peut réellement nous apporter.

Ces dualismes imbriqués, qui, croit-on, font de la pensée de Bergson, un moyen simple de démarcation entre la philosophie et la science, doivent être replacés dans leur contexte, pour voir si l'auteur n'aurait pas d'abord pensé, ou du moins cherché, un monisme antérieur, un principe supérieur à toutes ces distinctions. C'est notamment la question que pose Gilles Deleuze dans son analyse de *Matière et Mémoire* :

« Le dualisme n'est donc qu'un moment, qui doit aboutir à la reformulation d'un monisme. C'est pourquoi, après l'élargissement survient un dernier resserrement. Comme après la différenciation, l'intégration. (...) D'où une règle complémentaire à la seconde règle : le réel n'est pas seulement ce qui se découpe suivant les articulations naturelles ou des différences de nature, il est aussi ce qui se recoupe, suivant des voies convergeant vers un même point idéal ou virtuel. »¹¹

En effet, si depuis *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson a établi la nécessité de penser les distinctions de nature entre ce qui relève de l'espace et ce qui relève de la durée, s'il a montré que les contradictions insolubles dans lesquelles la philosophie se perd

⁸ Henri Bergson *La pensée et le mouvant*, opus cité, p. 4.

⁹ *Ibidem*, p. 27.

¹⁰ *Ibidem*, p. 30.

¹¹ Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Editions Puf Quadrige, Paris 1998, p. 20-21.

viennent de ce que les problèmes sont mal posés et sont de faux problèmes, si, finalement, c'est la nécessité de montrer la différence de nature entre penser en espace et vivre la durée qui fonde la démarche d'une méthode juste¹², il ne faut pas négliger les difficultés que cette méthode distinctive a elle-même contribuée à poser.

Car, à opposer la durée et l'espace, c'est-à-dire la conscience et la matière, ne prend-t-on pas le risque de rendre incompréhensible ce qui fait notre expérience humaine la plus immédiate : à savoir l'inscription de la matière même dans le temps, et, inversement, la complexité de la relation, dans la conscience même, entre la succession et la durée. Il ne faudrait donc pas croire que la durée soit du côté de l'unité, tandis que l'espace et le temps des géomètres soit du côté de la division. Il ne faudrait pas imaginer qu'on ait saisi la complexité du temps en disant que la conscience nous donne une durée unifiante, tandis que le physicien nous donnerait une spatialisation divisante, une simple multiplicité. Il ne faudrait pas croire que Bergson, par la distinction entre un temps spatialisé et une durée psychologique, place l'unité du côté de la conscience, tandis qu'il place la multiplicité du côté de l'espace et des représentations spatialisantes.

Si la durée intérieure est plus immédiate à saisir que la temporalité extérieure du physicien, elle n'est pas plus simple, et il faut bien admettre, pour montrer que la durée est encore une temporalité, qu'elle se donne, comme dit notre texte, *comme une succession*. Qu'est-ce qu'une succession, sinon une division ? Y aurait-il de la division au coeur même de l'unité de la durée ? Telle est, nous semble-t-il, toute la valeur problématique de notre texte, qui met au jour la complexité de la durée, et, pour être plus explicite, l'obligation qui nous est faite, pour la saisir, *de rompre tous nos cadres*.

Car si la durée est du temps, elle ne peut certes pas se donner comme une simple division numérique, mais, elle ne peut pas non plus se donner comme une unité indivise. « Finalement, nous crûmes retrouver la durée intérieure tout pure, continuité qui n'est ni unité ni multiplicité, qui ne rentre dans aucun de nos cadres » dit encore *La pensée et le mouvant*. Il est certain que notre expérience intime de la durée est infiniment moins problématique que la façon dont l'entendement, avec ses cadres et ses oppositions, cherche à la recomposer avec des concepts. Les mots lui manquent, face à cette expérience qui ne se donne ni comme unité, ni comme multiplicité.

Il est également certain, pourtant, que le philosophe, de son côté, doit s'emparer de cet immédiat pour coïncider avec lui dans l'intuition. Mais l'intuition n'est pas le retour pur et simple à l'expérience, ou au sentiment psychologique. Il faut oser, au contraire, saisir l'intuition comme une méthode, et comme la méthode d'une science précise, qui, pour saisir adéquatement son objet, doit réformer sa manière de penser. L'intuition bergsonienne n'est donc pas un retour à l'immédiateté sensible, pas plus qu'il n'est un renoncement à la science. Elle se donne comme une exigence scientifique d'un genre nouveau. Comme le dit Bergson à Höffding,

« La représentation d'une multiplicité de pénétration réciproque, toute différente de la multiplicité numérique, la représentation d'une durée hétérogène, qualitative, créatrice, est le point où je suis parti et où je suis constamment revenu ». Elle demande à l'esprit un très grand effort, la rupture de beaucoup de cadres, quelque chose comme une nouvelle méthode de penser (car l'immédiat est loin d'être ce qu'il y a de plus facile à apercevoir). Mais une fois qu'on est arrivé à cette représentation et qu'on la possède sous sa forme simple, (qu'il ne faut pas

¹² Cf. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Œuvres, Edition du centenaire, Puf, Paris, 1984, p. 3 : « Nous essayons d'établir que toute discussion entre les déterministes et leurs adversaires implique une confusion préalable de la durée avec l'étendue, de la succession avec la simultanéité, de la qualité avec la quantité : une fois cette confusion dissipée, on verrait peut-être s'évanouir les objections élevées contre la liberté, les définitions qu'on en donne, et, en un certain sens, le problème de la liberté lui-même. »

confondre avec une représentation par concepts), on se sent obligé de déplacer son point de vue sur la réalité. »¹³

Si donc « l'immédiat est loin d'être ce qu'il y a de plus facile à apercevoir », c'est que la durée, qui se donne si spontanément à celui qui la vit, est aussi difficile à penser pour le philosophe que pour le physicien. Raison pour laquelle Bergson revient, en permanence, à ce nœud intuitif qui fait toute son œuvre, et qui se manifeste, dans notre texte, par un retour à la question, si banale, d'un sucre qui fond dans l'eau.¹⁴

3. La question du sucre qui fond dans l'eau.

Il faut être attentif à ce qui fait l'originalité de notre texte, et, en particulier l'usage qu'il fait de l'exemple bien connu du sucre qui fond dans un verre d'eau. La formule, par trop célèbre : « Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde », apparaît plusieurs fois dans l'œuvre de Bergson, mais les chercheurs savent qu'elle a été formulée avant même la rédaction de *l'Evolution Créatrice*, lors d'un cours au collège de France qui date de 1901. Dans un résumé tardif d'un cours de 1903 où Bergson rappelle qu'il a déjà évoqué cet exemple, et dont nous avons le dactylogramme, il présente cet exemple comme « tout à fait remarquable, et, dans toute autre hypothèse, tout à fait mystérieux ». Et d'évoquer alors la question centrale de comprendre comment et pourquoi il y a de la durée dans les choses, et comment et pourquoi nous parvenons, dans et par notre conscience, à faire coïncider notre durée psychologique intérieure, avec la durée du processus matériel, pourtant tout extérieure ? L'analyse de Bergson à l'occasion de ce cours a ceci d'intéressant qu'il insiste sur le caractère mystérieux du phénomène, et qu'il y trouve des problèmes plutôt que des solutions. Car, ayant d'abord établi que la durée est du côté de l'esprit et de la conscience intime, tandis que la répétition et l'immobilité est du côté de la matière, une contradiction se fait jour que Bergson n'ignore pas – et que nous avons déjà évoquée : comment pouvons-nous comprendre que la matière elle-même dure (c'est-à-dire change), mais que cette durée se fasse cependant d'abord connaître à nous par notre propre attente, ou notre propre impatience ? Comment articuler la durée des choses et la durée de la conscience, qui ne paraissent pas être de même nature ? Dans le cours de 1903, revenant, donc sur « ce simple fait », Bergson évoque cette difficulté, qui, dans son analyse, reste plutôt, nous semble-t-il, comme un problème ouvert : « S'il n'y avait pas de durée dans les choses, de durée intérieure aux choses, analogue à ma propre durée, comment pourrait-on comprendre un fait de ce genre ? »¹⁵

Nous voyons ici tout le mystère qui entoure ce simple fait, et ce mystère que Bergson croit provisoirement avoir résolu plus loin en disant : « C'est donc que les choses elles-mêmes durent, et durent d'une manière analogue à la manière dont je dure moi-même ».

Pour rendre notre propos le plus clair possible, tentons de saisir les difficultés que recèle le verre d'eau sucré :

¹³ Henri Bergson, *Ecrits et paroles*, Tome III, Paris, Presses universitaires de France, 1959, p. 456-457.

¹⁴ Cf. Alexis Philonenko, *Bergson, ou la philosophie comme science rigoureuse*, Editions du Cerf Paris, 1994, p. 14 : « Dans l'*Essai*, le temps est réservé à la conscience seule (et à certaines choses qui participent à sa durée) et tout ce qui n'est qu'objet pur, géométrique, est rejeté dans l'espace. Dans *L'évolution*, les choses mêmes participent de la durée dans la mesure où elles participent de l'histoire du monde. » Et aussi, p. 15 : « Comme on le verra, la démarche de Bergson est toujours rigoureuse, et, quoique expérimentale, elle se veut science et non pas poésie et sentiment. »

¹⁵ Henri Bergson, *Evolution créatrice*, Edition critique, *opus cité*, p. 398.

1. Pour que le sucre fonde, il faut du temps, mais ce temps n'est pas seulement celui, extérieur, de la mesure que la représentation scientifique peut en faire, pas plus qu'il n'est réductible au nom – au signe – que la mesure du temps nous donne. Car ce temps est « déterminé », c'est-à-dire d'une certaine qualité. Il fait, en d'autres termes, différer la chose en qualité, et non pas seulement en quantité. Ce que Bergson montrera aussi dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, en parlant de la durée intérieure, comme d'une durée qualitative, et d'un progrès :

« Or ces intervalles sont précisément la durée vécue, celle que la conscience perçoit : aussi la conscience nous avertirait-elle bien vite d'une diminution de la journée, si, entre le lever et le coucher du soleil, nous avons moins duré. Elle ne mesurerait pas cette diminution, sans doute, et même elle ne l'apercevrait peut-être pas tout de suite sous l'aspect d'un changement de quantité ; mais elle constaterait, sous une forme ou sous une autre, une baisse dans l'enrichissement ordinaire de l'être une modification dans le progrès qu'il a coutume de réaliser entre le lever du soleil et son coucher. »¹⁶

Nous voyons comment le terme de « durée vécue » met en évidence la difficulté, mais d'abord pour une conscience intérieure : si ma journée durait plus ou moins longtemps, il n'en résulterait pas pour moi un simple changement indifférent de quantité, mais un changement de qualité, de « progrès » dans son existence. La durée en tant que changement qualitatif est une durée intérieure, qui se sait qualitative, parce qu'elle est mémoire de ce qu'elle a été. Elle suppose donc, pour se savoir durée, la mémoire d'elle-même. Pour savoir que je change, il faut avoir le souvenir de ce que je fus, et tel est, précisément, l'acte de la conscience, qui est mémoire.

Mais comment une matière – comme le sucre peut-elle, elle aussi, être durée, et, comme le dit le texte du cours de 1903 « durée intérieure », alors que la matière est sans mémoire et sans conscience ?

2. La durée intérieure de la chose doit donc être analogue à la durée de la conscience qui l'attend, c'est-à-dire doit être qualitative, et déterminée. Mais cette analogie ne peut pas être une simple simultanéité quantitative – un certain nombre d'intervalles qui seraient les mêmes- mais une analogie qualitative, c'est-à-dire un certain nombre de changements simultanés. Ce que dit le dactylogramme : « La durée que prend un phénomène de ce genre ne serait pas déterminée par rapport à l'écoulement de ma durée à moi. Cet écoulement est quelque chose de concret, que je ne puis ni raccourcir ni allonger ; du moment qu'il faut qu'un certain temps intérieur s'écoule, correspondant à ce phénomène, ce phénomène doit durer, et durer de la même manière, non pas simplement au sens que les mathématiciens donnent au mot « durer », mais au sens qu'on peut compter un certain nombre de simultanéités- ou mieux, qu'entre ces simultanéités, il y a un intervalle rigoureusement déterminé en qualité, puisqu'un certain nombre de ces intervalles feront cette durée collective, qui est la mienne ».

Nous sentons bien la difficulté que rencontre Bergson pour définir et comprendre cette analogie de durée qualitative, puisqu'il parle, dans une même formule, de « durée collective », qui est cependant *la mienne*. Si, donc il faut attendre que le sucre fonde, c'est que cette attente est à la fois l'impatience de ma conscience, et en même temps, la réalité successive de la chose.

¹⁶ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Edition du centenaire, *opus cité*, p. 127.

Si donc Bergson va encore revenir à « ce petit fait « gros d'enseignement », c'est qu'il résume, à lui seul, la complexité de la notion de durée, qui est à la croisée de la matière et de la mémoire. Dans *l'essai sur les données immédiates de la conscience*, cette convergence de la durée de la matière et de celle de la mémoire est expliquée par comme une « incompréhensible raison ».¹⁷

Matière et Mémoire a tenté de montrer qu'il y avait plusieurs durées, et que la durée de la matière n'était pas celle de la mémoire, qu'elles se distinguaient selon une échelle différente. Mais nous pressentons bien que la question n'est tant ici de savoir si les choses de la matière durent, que de savoir comment nous pouvons coïncider par la conscience intérieure avec cette durée extérieure.

Cette coïncidence est jugée par Bergson si fondamentale, qu'il n'hésite pas, dans notre texte, à lui conférer un caractère absolu, bien loin d'en faire, une simple représentation relative, un simple analogon symbolique ou arbitraire : « si le temps n'est pas une espèce de force, pourquoi l'univers déroule-t-il ses états successifs avec une vitesse, qui, au regard de ma conscience, est un véritable absolu ? ».

Ainsi la durée en tant qu'elle est successive se donne comme un absolu pour la conscience même, et ne saurait donc être considérée comme une durée seulement psychologique. Cette durée est celle de l'être, et on doit donc considéré le problème du verre d'eau sucré comme un problème d'ontologie, et pas seulement de psychologie.

4. Le plan du texte et son retournement.

Cette entrée en matière était sans doute nécessaire pour saisir l'unité et la complexité du mouvement de notre texte. Car celui-ci nous livre, dans un resserrement assez admirable, un parcours, qui va du temps de la science positive, à la succession déterminée des états de la matière [le fait de la succession], pour en arriver à la Vie, qui ne fait qu'un avec la durée de l'univers. Le parcours du texte se présente donc comme une extension progressive du problème, ou, si l'on préfère, comme le passage progressif d'un temps représentatif, à un temps vécu, pour finir sur l'évocation de la durée universelle. Nous remarquons aussi le sens de l'hésitation de la fin de notre passage : « cette durée peut n'être pas le fait de la matière même, mais celle de la vie qui en remonte le cours. ». Nous voyons que l'introduction de la vie est, au final, ce qui permet de dépasser les difficultés et les contradictions que nous avons évoquées jusqu'alors. Entre la matière et la mémoire, la vie apparaît comme le troisième terme, celui qui pose le principe de leur unification, parce qu'il introduit une dimension ontologique absolument nouvelle, qui est celle de la création.

5. Remarque sur le passage supprimé pour les élèves.

¹⁷ Cf. *Essai, opus cité*, p. 137 : « Nous sentons bien, il est vrai, que si les choses ne durent pas comme nous, il doit néanmoins y avoir en elles quelque incompréhensible raison qui fasse que les phénomènes paraissent se succéder, et non pas se déployer tous à la fois. »

Il faut dire un petit mot sur la décision que nous avons prise de supprimer, dans le texte proposé aux élèves, un certain passage du texte.¹⁸ Cet extrait nous a paru d'abord un peu répétitif. Ce qui ne l'est pas, et aurait pu retenir notre attention, ce sont les deux mentions, l'une de l'arrêt virtuel du mobile, et l'autre, l'argument du changement de vitesse. Mais ces deux mentions sont elles mêmes reprises par la suite. Surtout, dans la mesure où le passage suivant « va plus loin », se proposant d'évoquer « un flux de rapidité infinie », il nous a paru plus à même de montrer que la science positive ne s'oppose pas seulement au sentiment qualitatif de la conscience, mais à l'unité entière de l'univers matériel .

Ainsi, la critique de Bergson sera d'autant plus forte. Car ce n'est plus sur le terrain de la psychologie seule que Bergson entend promouvoir le sens de la durée. C'est sur le terrain de la matière, c'est-à-dire sur celui de la science. C'est tout l'être (ensemble matière et mémoire) qui sera compris dans le cours de la durée. De la distinction entre le domaine de la science et celui de la conscience, on passe à une unification, qui se fait d'abord cosmologie.

Mais ensuite, cette unification cosmologique de la durée se donne, à son tour, comme unification biologique, comme élan vital, de sorte que la raison d'être de la durée n'est pas dans sa temporalité, mais dans sa puissance de création.

C'est ce que nous tenterons d'expliquer dans l'étude détaillée de notre texte.

6. Texte

« Quand la science positive parle du temps, c'est qu'elle se reporte au mouvement d'un certain mobile T sur sa trajectoire. Ce mouvement a été choisi par elle comme représentatif du temps, et il est uniforme par définition. Appelons T_1, T_2, T_3, \dots etc., des points qui divisent la trajectoire du mobile en parties égales depuis son origine T_0 . On dira qu'il s'est écoulé 1, 2, 3, ... unités de temps quand le mobile sera aux points T_1, T_2, T_3, \dots de la ligne qu'il parcourt. Alors, considérer l'état de l'univers au bout d'un certain temps t , c'est examiner où il en sera quand le mobile T sera au point T_1 , de sa trajectoire. Mais du flux même du temps, à plus forte raison de son effet sur la conscience, il n'est pas question ici ; car ce qui entre en ligne de compte, ce sont des points T_1, T_2, T_3, \dots pris sur le flux, jamais le flux lui-même. On peut rétrécir autant qu'on voudra le temps considéré, c'est-à-dire décomposer à volonté l'intervalle entre deux divisions consécutives T_n et T_{n+1} , c'est toujours à des points, et à des points seulement, qu'on aura affaire. (...) »

Imaginons, comme nous le disions dans les premières pages de ce livre, que la trajectoire du mobile T soit donnée tout d'un coup, et que toute l'histoire passée, présente et future de l'univers matériel soit étalée instantanément dans l'espace. Les mêmes correspondances mathématiques subsisteront entre les moments de l'histoire du monde dépliée en éventail, pour ainsi dire, et les divisions T_1, T_2, T_3, \dots de la ligne qui s'appellera, par définition, « le cours du temps ». Au regard de la science il n'y aura rien de changé. Mais si, le temps s'étalant ainsi en espace et la succession devenant juxtaposition, la science n'a rien à changer à ce qu'elle nous dit, c'est que, dans ce qu'elle nous disait, elle ne tenait compte ni de la *succession* dans ce qu'elle a de spécifique ni du *temps* dans ce qu'il a de fluent. Elle n'a aucun signe pour exprimer, de la succession et de la durée, ce qui frappe notre

¹⁸ Voici ce passage : « Ce qu'on retient du mouvement du mobile T, ce sont des positions prises sur sa trajectoire. Ce qu'on retient du mouvement de tous les autres points de l'univers, ce sont leurs positions sur leurs trajectoires respectives. A chaque *arrêt virtuel* du mobile T en des points de division T_1, T_2, T_3, \dots on fait correspondre un *arrêt virtuel* de tous les autres mobiles aux points où ils passent. Et quand on dit qu'un mouvement ou tout autre changement a occupé un temps t , on entend par là qu'on a noté un nombre t de correspondances de ce genre. On a donc compté des simultanités, on ne s'est pas occupé du flux qui va de l'une à l'autre. La preuve en est que je puis, à mon gré, faire varier la rapidité du flux de l'univers au regard d'une conscience qui en serait indépendante et qui s'apercevrait de la variation au *sentiment* tout qualitatif qu'elle en aurait : du moment que le mouvement de T participerait à cette variation, je n'aurais rien à changer à mes équations ni aux nombres qui y figurent. Allons plus loin. Supposons que cette rapidité du flux devienne infinie »

conscience. Elle ne s'applique pas plus au devenir, dans ce qu'il a de mouvant, que les ponts jetés de loin en loin sur le fleuve ne suivent l'eau qui coule sous leurs arches.

Pourtant la succession existe, j'en ai conscience, c'est un fait. Quand un processus physique s'accomplit sous mes yeux, il ne dépend pas de ma perception ni de mon inclination de l'accélérer ou de le ralentir. Ce qui importe au physicien, c'est le *nombre* d'unités de durée que le processus remplit : il n'a pas à s'inquiéter des unités elles-mêmes, et c'est pourquoi les états successifs du monde pourraient être déployés d'un seul coup dans l'espace sans que sa science en fût changée et sans qu'il cessât de parler du temps. Mais pour nous, êtres conscients, ce sont les unités qui importent, car nous ne comptons pas des extrémités d'intervalle, nous sentons et vivons les intervalles eux-mêmes. Or, nous avons conscience de ces intervalles comme d'intervalles *déterminés*. J'en reviens toujours à mon verre d'eau sucrée : pourquoi dois-je attendre que le sucre fonde ? Si la durée du phénomène est relative pour le physicien, en ce qu'elle se réduit à un certain nombre d'unités de temps et que les unités elles-mêmes sont ce qu'on voudra, cette durée est un absolu pour ma conscience, car elle coïncide avec un certain degré d'impatience qui est, lui, rigoureusement déterminé. D'où vient cette détermination ? Qu'est-ce qui m'oblige à attendre et à attendre pendant une certaine longueur de durée psychologique qui s'impose, sur laquelle je ne puis rien ? Si la succession, en tant que distincte de la simple juxtaposition, n'a pas d'efficace réelle, si le temps n'est pas une espèce de force, pourquoi l'univers déroule-t-il ses états successifs avec une vitesse qui, au regard de ma conscience, est un véritable absolu ? Pourquoi avec cette vitesse déterminée plutôt qu'avec n'importe quelle autre ? Pourquoi pas avec une vitesse infinie ? D'où vient, en d'autres termes, que tout n'est pas donné d'un seul coup, comme sur la bande du cinématographe ? Plus j'approfondis ce point, plus il m'apparaît que, si l'avenir est condamné à *succéder* au présent au lieu d'être donné à côté de lui, c'est qu'il n'est pas tout à fait déterminé au moment présent, et que, si le temps occupé par cette succession est autre chose qu'un nombre, s'il a, pour la conscience qui y est installée, une valeur et une réalité absolues, c'est qu'il s'y crée sans cesse, non pas sans doute dans tel ou tel système artificiellement isolé, comme un verre d'eau sucrée, mais dans le tout concret avec lequel ce système fait corps, de l'imprévisible et du nouveau. Cette durée peut n'être pas le fait de la matière même, mais celle de la Vie qui en remonte le cours : les deux mouvements n'en sont pas moins solidaires l'un de l'autre. *La durée de l'univers ne doit donc faire qu'un avec la latitude de création qui y peut trouver place.* »

Bergson, *L'Évolution créatrice*, chapitre IV, Editions Puf Quadrige, Paris, 2009, p. 336-339.

1. Le temps de la science positive.

a. La spatialisation du temps.

Comme nous l'avons déjà dit, Bergson s'attache à critiquer la science sur son propre terrain, relevant les contradictions propres à l'entendement lui-même. Ainsi en est-il de l'analyse qu'il fait ici du mouvement. Il s'agit de poser le problème de la mécanique et de l'astronomie, qui ont servi de modèle à la science positive dans son ensemble, notamment avec Kepler et Galilée¹⁹. Le temps positif est le temps de la mécanique astronomique, c'est-à-dire le temps du mouvement, tel qu'il est dans l'espace planétaire. Comme le signale Bergson, la science moderne différait de la science antique en ce qu'elle était dynamique et non statique. La science de Kepler est un vrai progrès par rapport à la science antique, en ce qu'elle introduisait le temps « comme une variable indépendante ». Contrairement aux physiciens antiques, qui ne croient pas qu'il soit possible de diviser l'être selon le mouvement et le

¹⁹ Cf. *Évolution Créatrice*, opus cité, p. 334 : « La science moderne est fille de l'astronomie. Elle est descendue du ciel sur la terre le long du plan incliné de Galilée ».

temps, contrairement aux apories de Zénon d'Elée, qui, en bon parméniénien, considère le mouvement et le changement comme une contradiction dans l'Être,²⁰ la science moderne a introduit le temps dans la considération des phénomènes, et notamment [avec Galilée] la vitesse. Kepler et Galilée ont introduit une certaine approche dynamique de la matière et du mouvement, et font du temps une variable indépendante du mouvement.

Ce temps képlérien est un temps construit à l'image de l'astronomie même : il s'agit de penser, non pas le changement, mais les positions d'un mobile dans l'espace, et, singulièrement, de calculer une trajectoire. Aussi, ce mouvement est-il en réalité pensé comme le passage d'une position à une autre, positions qui sont conçues comme simultanées sur la trajectoire :

« Comment se posait, pour Kepler, le problème astronomique ? Il s'agissait, connaissant les positions respectives des planètes à un moment donné, de calculer leur position à n'importe quel autre moment. La même question se posa, désormais, pour tout système matériel. Chaque point matériel devient une planète rudimentaire ». ²¹

Ce passage a l'intérêt de montrer que la logique astronomique va bien au-delà de l'astronomie, et qu'elle s'applique en réalité à tout le système matériel. Comme le dit le texte, la science positive fait de chaque point matériel une planète rudimentaire.

Le temps du mouvement est donc, en réalité, le temps d'une série de positions, c'est-à-dire d'arrêts virtuels du mouvement, c'est-à-dire la mesure de la trajectoire que parcourt le mobile. La science moderne a vu le temps dans le mouvement, mais n'a pas vu le mouvement lui-même, parce qu'elle a confondu le mobile avec sa trajectoire et n'a retenu du mouvement que ce qui ne se meut pas, c'est-à-dire les points fixes de l'espace sur lesquels il passe. [« Seulement, une fois le trajet effectué, comme la trajectoire est espace, et l'espace indéfiniment divisible, nous nous figurons que le mouvement lui-même est divisible indéfiniment. ²² »]

b. L'uniformisation du temps

Notre texte explique les conséquences de cette représentation spatialisante : l'uniformité. Les divisions du mouvement en points de trajectoire ne produisent pas seulement un arrêt du temps [car le point de la trajectoire est immobile], mais elles introduisent une déqualification du contenu de l'intervalle. Le physicien ne s'intéresse pas au mobile, mais aux intervalles entre les points qu'il parcourt, de sorte que le mouvement n'est que l'accumulation *d'unités toutes semblables*. Ainsi cette représentation en vient-elle à faire du temps une variable réelle, indépendante, mais uniforme. Elle réduit le temps à une quantité d'unités accumulables et, par conséquent, superposables.

c. Un rejet du devenir par la division du temps.

²⁰ Cf. *La pensée et le mouvant, La perception du Changement*, Puf, éditions du centenaire, p. 1376 : « La métaphysique est née, en effet, des arguments de Zénon d'Elée relatifs au changement et au mouvement. C'est Zénon qui, en attirant l'attention sur l'absurdité de ce qu'il appelait mouvement et changement, amena les philosophes – Platon tout le premier – à chercher la réalité cohérente et vraie dans ce qui ne change pas. »

²¹ *Evolution Créatrice, opus cité*, p. 334.

²² Henri Bergson, *La pensée et le Mouvant, La perception du changement*, Puf quadrige, Paris 2008, p. 159. Voir aussi, infra : « Comment le mouvement pourrait-il s'appliquer sur l'espace qu'il parcourt ? Comment du mouvant, coïnciderait-il avec de l'immobile », p. 158.

La seconde conséquence est plus fondamentale et plus profonde : « Mais du flux du temps, à plus forte raison, de son effet sur la conscience, il n'est pas question ici ». Lorsque le physicien considère le mouvement, il ignore le devenir, ce que le texte nomme « le flux lui-même ». C'est le fameux « mécanisme cinématographique de l'intelligence », si souvent expliqué dans *l'Evolution créatrice* : pour ne pas être affecté par le devenir du temps, le physicien transforme les moments du mouvement en train de se faire, en une série de stades déjà accomplis. Cette opération suppose la division. Diviser le mouvement, et le diviser à l'infini, c'est l'arrêter, car on divise toujours le mouvement en une série de points fixes. Cette division prétend reconstituer le mouvement à partir d'états fixes et discontinus, mais infiniment nombreux.

Le mouvement, en devenant discontinu, ne s'explique plus comme mouvement intérieur, mais comme mouvement extérieur.²³ De même que la spatialisation introduit le temps comme une variable indépendante, mais uniforme, de même la mécanique introduit-elle un mouvement, un changement réel, mais extérieur. Le mouvement en lui-même n'est pas considéré comme la substance de la chose qui devient, mais comme une variable indépendante et impersonnelle. Le mouvement est une quantité, et non une qualité de la chose qui se meut. C'est donc un mouvement relatif, et non absolu.

C'est pourquoi Bergson ajoute cette formule « à plus forte raison de son effet sur la conscience ». Il a montré ici que la matière elle-même est changement et mouvement, mais que la représentation de la science ne les pose que comme des variables impersonnelles et indépendantes. Le temps et le mouvement existent bien dans la science positive, mais comme des variables extérieures, transcendantes au mobile lui-même. Pour la philosophie, le mouvement est irréductible à sa seule quantité, il a, comme nous allons le voir ensuite, une valeur et un être absolu.

d. Transition.

Dans ce premier passage, Bergson a posé la critique du temps des physiciens : c'est un temps qui ne dure pas, et qui, par conséquent, ne rend pas compte de la matière dans ce qu'elle a de muable. Le temps physique est un temps spatial [simultané] uniforme [quantitatif] discontinu et extérieur [cinématographique, abstrait]. C'est donc d'abord au coeur de la matière que le problème du temps se pose, même s'il est question du temps de la conscience. C'est sur le terrain même de la physique que la science arrête le temps, et qu'elle le recompose de manière artificielle. La science moderne n'a retenu du temps que sa quantité, pas sa qualité, qui est de faire changer les choses intérieurement.

²³ Cf. *Evolution Créatrice, opus cité*, p. 305 : « Maintenant, il y a une seconde manière de procéder, beaucoup plus aisée en même temps que plus efficace. C'est de prendre sur le régiment qui passe une série d'instantanés, et de projeter ces instantanés sur l'écran, de manière qu'ils se remplacent très vite les uns les autres. Ainsi fait le cinématographe. Avec des photographies dont chacune représente le régiment dans une attitude immobile, il reconstitue la mobilité du régiment qui passe. Il est vrai que, si nous avons affaire aux photographies toutes seules, nous aurions beau les regarder, nous ne les verrions pas s'animer : avec de l'immobilité, même indéfiniment juxtaposée à elle-même, nous ne ferons jamais du mouvement. Pour que les images s'animent, il faut qu'il y ait du mouvement quelque part. Le mouvement existe bien ici, en effet, il est dans l'appareil. C'est parce que la bande cinématographique se déroule, amenant, tour à tour, les diverses photographies de la scène à se continuer les unes les autres, que chaque acteur de cette scène reconquiert sa mobilité : il enfile toutes ses attitudes successives sur l'invisible mouvement de la bande cinématographique. Le procédé a donc consisté, en somme, à extraire de tous les mouvements propres à toutes les figures un mouvement impersonnel, abstrait et simple, le mouvement en général pour ainsi dire, à le mettre dans l'appareil, et à reconstituer l'individualité de chaque mouvement particulier par la composition de ce mouvement anonyme avec les attitudes personnelles. Tel est l'artifice du cinématographe. Et tel est aussi celui de notre connaissance. Au lieu de nous attacher au devenir intérieur des choses, nous nous plaçons en dehors d'elles pour recomposer leur devenir artificiellement. »

Telle va désormais être la démarche de Bergson, dans le second moment : entrer dans une analyse physique de la nature intime du mouvement ; et c'est que va apparaître la notion de succession.

2. HERACLITE RENVERSE : l'exclusion de la succession.

Le temps de la science positive n'est pas un temps vécu [une durée], mais il n'est pas non plus un temps réel. Car ce temps n'est qu'un nombre qui mesure un changement qui lui reste étranger. C'est un temps de la trajectoire et de la juxtaposition, un temps *planétaire*. *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* avait déjà fait cette assimilation : « Bref, le temps dont on parle en astronomie est un nombre, et la nature des unités de ce nombre ne saurait être spécifiée dans les calculs : on peut donc les supposer aussi petites qu'on voudra, pourvu que la même hypothèse s'étende à toute la série des opérations, et que les rapports successifs de position dans l'espace se trouvent ainsi conservés. »²⁴

Cette réduction de la nature du temps positif amène Bergson à remarquer que ce temps-nombre, ou temps-étendue, ou « temps-longueur », est caractérisé par des rapports entre des points, rapports qui sont des correspondances indifférentes à leur propre durée. Bergson va donc entreprendre de montrer que le temps de la science est un temps de l'instant, et qu'il exclue la succession en lui substituant la juxtaposition.

a. Le physicien malin génie accélérateur.

Le moyen qu'il emploie pour le faire renvoie à un aspect de sa méthode qui est souvent assez peu commenté, son usage hyperbolique. Comme nous l'avons déjà dit, Bergson veut, à l'instar de Descartes²⁵, construire l'intuition philosophique sur une méthode, et cette méthode, malgré sa nouveauté, n'en permet pas moins à son auteur de construire une théorie qui discrimine les artifices de la représentation (c'est-à-dire du langage et de la science) de la vérité de l'être. Parler de méthode hyperbolique, c'est montrer que Bergson adopte un principe de passage à la limite des hypothèses mêmes de la science, pour saisir ce qui en résulte. Ce passage à la limite n'est pas un savoir ou une démarche de l'entendement, mais bien un usage de l'imagination : l'image employée ici est celle de la vitesse infinie. Imaginons que, parce que le temps de la matière serait infiniment accéléré, nous puissions saisir la totalité du temps d'un coup – un univers de vitesse infinie devenant la même chose qu'un univers fixe : tout est là, passé, présent et futur. [« Allons plus loin, et supposons que cette rapidité du flux devienne infinie »]. Cette image d'un univers donné instantanément est évidemment destinée aussi à donner corps au principe du déterminisme²⁶ : un univers déterministe est un univers qui, si toutes les correspondances nécessaires [ou loi] entre les

²⁴ *Essai sur les données immédiates de la conscience, opus cité*, p. 128.

²⁵ L'allusion à la méthode cartésienne est évidente dans la première apparition de l'image de l'éventail, telle qu'elle se trouve dans *L'essai sur les données immédiates de la conscience*, où il ne suppose pas encore une vitesse infinie, mais une vitesse deux fois plus grande [*Opus cité*, Edition du centenaire, p. 127] : « Pour faire toucher du doigt cette différence capitale, supposons un instant qu'un malin génie, plus puissant encore que le malin génie de Descartes, ordonnât à tous les mouvements de l'univers d'aller deux fois plus vite. Rien ne serait changé aux phénomènes astronomiques, ou tout au moins aux équations qui nous permettent de les prévoir, car dans ces équations le symbole t ne désigne pas une durée, mais un rapport entre deux durées, un certain nombre d'unités de temps, ou enfin, en dernière analyse, un certain nombre de simultanés ; ces simultanés, ces coïncidences se produiraient encore en nombre égal ; seuls, les intervalles qui les séparent auraient diminué mais ces intervalles n'entrent pour rien dans les calculs. »

²⁶ *Ibidem*, p. 135 : « Vous ne ferez que tirer les conséquences du principe de causalité, entendu au sens d'une préformation actuelle de l'avenir au sein du présent. »

phénomènes pouvaient être connues, tout pourrait être prévu à l'infini à partir du présent. L'univers instantané est un univers déjà fait, et il ne faut plus beaucoup d'effort pour imaginer qu'il pourrait, par un mouvement rétrograde, être déjà connu « d'un coup », c'est-à-dire prévu, le « cours du temps » ne signifiant plus ici que l'espace qui séparerait deux événements dans leur correspondance mathématique. Le physicien est donc selon Bergson, comme un malin génie accélérateur²⁷, qui considère la succession temporelle comme une juxtaposition lente, lenteur liée seulement, pour lui, à notre ignorance. Si nous savions tout prévoir, tout se passerait comme si le temps n'avait plus d'efficacité [« ne mordait plus sur les choses », dit Bergson] et que toutes les relations soient données en même temps, c'est-à-dire soient déjà visibles dans un instant. [« Toute prévision est en réalité une vision » dit aussi Bergson p. 129 de *l'Essai*]

b. L'image critique de l'éventail.

Dans l'univers infiniment accéléré, rien ne change, puisque tout est déjà donné. Il n'y a plus d'évènement ou de changement, mais seulement des correspondances. D'où l'image de l'éventail, qui nous aide beaucoup à penser : car un éventail est une structure réticulaire qui déploie des plis en les augmentant ou en les réduisant à volonté. Entre les plis de l'éventail, la même image peut apparaître ou disparaître, mais elle est toujours déjà là. La longueur ou la petitesse quantitative du rapport entre les plis ne change rien à la nature de l'image donnée. L'univers planétaire du physicien est donc une structure en éventail : tout est donné sous forme de correspondances quantitatives, c'est-à-dire de simultanités de points, et la longueur de l'intervalle peut augmenter ou diminuer sans que le phénomène soit affecté dans sa nature. Comme le dit Bergson : « Au regard de la science, il n'y aura rien de changé ». Une éclipse de lune peut se produire en deux fois moins de temps, elle sera toujours ce qu'elle est, cet évènement même n'étant rien d'autre qu'un déplacement de positions dans l'espace.²⁸ Dans l'univers en éventail, le passé, le présent et le futur sont tous devenus virtuellement présents.

Ajoutons toutefois une remarque, qui servira plus tard à Bergson, lorsqu'il passera de l'image de l'éventail à celle du verre d'eau. Dans l'univers matériel, l'éventail ne peut être donné « d'un coup », et ses correspondances ne peuvent être vues à l'avance, que parce qu'on extrait certains phénomènes dans un « système isolé » du reste du cosmos, et qu'on fait comme s'il pouvait être détaché du tout. En effet, si, au regard de l'éclipse de lune, par exemple, je peux prévoir la position de la lune par rapport au soleil et à la terre, c'est parce que j'isole le complexe Lune-terre-soleil dans une relation juxtaposée. C'est parce que je fais comme si l'espace permettait de distinguer des parties fixes dans l'univers. Il serait beaucoup plus difficile de faire la même hypothèse si on replaçait ce système isolé dans l'ensemble du devenir de l'univers, où la durée s'exerce en tout sens, et pour toutes les parties. Ainsi, si la relation entre la terre et le soleil peut être fixée quand on la regarde pour elle-même, le tout est encore en mouvement et change, puisqu'il résulte d'une durée immanente à tout l'univers. La simultanéité est donc une propriété de l'espace, qui lui-même n'est qu'une représentation

²⁷ *Ibidem*, P. 127 : « Or, quand l'astronome prédit une éclipse de lune, par exemple, il ne fait qu'exercer à sa manière la puissance que nous avons attribuée à notre malin génie. Il ordonne au temps d'aller dix fois, cent fois, mille fois plus vite, et il en a le droit, puisqu'il ne change ainsi que la nature des intervalles conscients et que ces intervalles, par hypothèse, n'entrent pas dans les calculs. »

²⁸ Cf. *La pensée et le mouvant*, *opus cité*, p. 11 : « L'éventail qu'on déploie pourrait s'ouvrir de plus en plus vite, et même instantanément ; il étalerait toujours la même broderie, préfigurée sur la soie. Mais une évolution réelle, pour peu qu'on l'accélère ou qu'on la ralentisse, se modifie du tout au tout, intérieurement. Son accélération ou son ralentissement est justement cette modification interne. Son contenu ne fait qu'un avec sa durée. »

partielle de l'univers, due à l'articulation du processus matériel et de l'intelligence. Les systèmes isolés sont isolés sur le fond d'un univers qui dure :

« Si la science va jusqu'au bout et isole complètement, c'est pour la commodité de l'étude. Elle sous-entend que le système, dit isolé, reste soumis à certaines influences extérieures. Elle les laisse simplement de côté, soit parce qu'elle les trouve assez faibles pour les négliger, soit parce qu'elle se réserve d'en tenir compte plus tard. Il n'en est pas moins vrai que ces influences sont autant de fils qui relient le système à un autre plus vaste, celui-ci à un troisième qui les englobe tous deux, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive au système le plus objectivement isolé et le plus indépendant de tous, le système solaire dans son ensemble. Mais, même ici, l'isolement n'est pas absolu. Notre soleil rayonne de la chaleur et de la lumière au delà de la planète la plus lointaine. Et, d'autre part, il se meut, entraînant avec lui les planètes et leurs satellites, dans une direction déterminée. Le fil qui le rattache au reste de l'univers est sans doute bien tenu. Pourtant, c'est le long de ce fil que se transmet, jusqu'à la plus petite parcelle du monde où nous vivons, la durée immanente au tout de l'univers.

L'univers dure. Plus nous approfondirons la nature du temps, plus nous comprendrons que durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau. Les systèmes délimités par la science ne durent que parce qu'ils sont indissolublement liés au reste de l'univers ».²⁹

Autant dire que la simultanéité que requièrent la mesure spatiale du temps et le déterminisme est en réalité un simultanéité seulement locale. La simultanéité est découpée sur une durée universelle.

L'un des moyens par lequel Bergson va donc ressaisir la durée réelle ne va pas être seulement de se tourner vers la durée psychologique – ou l'appréhension psychologique du changement matériel – mais de replacer le changement matériel lui-même dans le tout de l'univers, qui lui-même dure. [« Rien n'empêche donc d'attribuer aux systèmes que la science isole une durée et, par là, une forme d'existence analogue à la nôtre, si on les réintègre dans le Tout. Mais il faut les y réintégrer. »]

La méthode de Bergson, qu'il va adopter dans notre passage, va donc consister à analyser le tout du changement matériel, et non pas seulement les limites de ses intervalles. Il va se replacer dans le phénomène de la succession, en sortant de l'isolement et de la division des limites. Pour saisir la durée, il faut cesser de concevoir la matière à partir de la division négative.

Ce qui, en d'autres termes, va signifier une manière de penser le changement à partir de sa positivité, et non à partir de sa division. Penser la succession sans lui donner les traits de la division, tel est l'enjeu du passage suivant.

c. Héraclite et le langage.

Il est tout à fait frappant de voir que Bergson introduit la dimension du langage dans sa critique du temps de la science : « La science n'a rien à changer à ce qu'elle nous dit » « elle n'a aucun signe pour exprimer, de la succession et de la durée, ce qui frappe notre conscience ». C'est dire que la durée mathématique est aussi un symbolisme : l'usage de la langue est le corollaire de l'acte de l'entendement : parler, c'est généraliser, uniformiser, et fixer. Le langage ne s'applique donc aisément que sur de l'uniforme et du fixe. La durée n'est pas réductible aux termes du discours, et encore moins aux signes de l'équation mathématique.

Mais le texte est plus fort encore : il ne dit pas seulement que le langage est *inadéquat* au devenir. Il dit que le langage ne peut *rien dire* du devenir. [« aucun signe »]. Et c'est en effet

²⁹ *Evolution créatrice*, Edition critique, p 11.

une thèse que Bergson développera plus tard dans le texte, qui est celle, non seulement de *l'imprécision* du langage par rapport à la durée, mais, bien plus, de sa vacuité totale. Le langage ne dit pas seulement mal ce qui est ; il ne dit rien, et est pure abstraction.

« Que si maintenant on cherchait à caractériser avec plus de précision notre attitude naturelle vis-à-vis du devenir, voici ce qu'on trouverait. Le devenir est infiniment varié. Celui qui va du jaune au vert ne ressemble pas à celui qui va du vert au bleu : ce sont des mouvements qualitatifs différents. (...) L'artifice de notre perception, comme celui de notre intelligence, comme celui de notre langage, consiste à extraire de ces devenirs très variés la représentation unique du devenir en général, devenir indéterminé, simple abstraction qui par elle-même ne dit rien et à laquelle il est même rare que nous pensions. »³⁰

Le langage du devenir introduit l'indétermination et, par lui-même, il ne dit rien. Car l'existence du devenir va supposer la succession, et cette succession elle-même, comme on va le voir, est toujours déterminée. On voit donc que le langage dispose d'un pouvoir d'indétermination [ou plutôt de généralisation] qui, s'il est utile à l'action sur les choses, est nuisible à la connaissance de la durée réelle et du devenir. Il n'y a pas de devenir en général. Le devenir est toujours spécifique. Si nous osions paraphraser les termes de Husserl, nous dirions que tout devenir est le devenir de quelque chose.

Nous voyons aussi que Bergson, en proposant de rompre avec les habitudes du langage, se propose de faire de la métaphysique, et que notre texte est, dans une certaine mesure, une métaphysique de la durée : car, comme il le dit dans *L'introduction à la Métaphysique*, « s'il existe un moyen de posséder une réalité absolument au lieu de la connaître relativement, de se placer en elle au lieu d'adopter des points de vue sur elle, d'en avoir l'intuition au lieu d'en faire l'analyse, enfin de la saisir en dehors de toute expression, traduction ou représentation symbolique, la métaphysique est cela même. La métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles. »³¹ En somme, la recherche de la durée devra relever le défi – la contradiction peut-être – de saisir l'essence de la durée sans jamais verser dans les divisions de l'analyse, dire ce que les mots ne peuvent dire. Ou plutôt, ne faudra-t-il pas d'abord se placer dans l'intuition même de la durée, c'est à dire dans la conscience, pour saisir immédiatement ce qui ne peut être analysé, n'étant ni unité ni multiplicité, échappant, par définition, à tous les concepts et à tous les symboles ?

A l'issue de cette seconde partie, Bergson nous livre une nouvelle image, comme si l'image était plus à même de dire ce que le langage, dans son caractère indéterminant, ne parvient pas à saisir. N'est-il pas inspiré par formule d'Héraclite : « Ceux qui descendent dans les mêmes fleuves se baignent dans le courant d'une eau toujours nouvelle » ? Car si le temps est un flux, et un fleuve, et que la mesure du temps n'est que le pont qui enjambe le fleuve sans le suivre, si le pont discontinue le fleuve en lui passant au dessus, n'est-ce pas dire que le temps serait, à l'image du mobilisme héraclitéen, l'absence même d'identité ? La durée réelle pourrait-elle signifier, dans l'esprit de Bergson, l'absence de leur unité, la discorde perpétuelle des choses, le règne d'une mobilité sans identité, ennemie de toute substance ?

Ce serait mal saisir la démarche métaphysique de Bergson : comme ce dernier le dira dans *L'Introduction à la métaphysique*, on ne peut comprendre la durée, ni comme divisibilité pure,

³⁰ *Ibidem*, p. 303-304.

³¹ *Introduction à la métaphysique*, in *La pensée et le mouvant*, opus cité, p. 182.

ni comme unité complète³². Elle n'est pas le non-être du changement opposé l'unité de la substance. Elle est au-delà de la distinction entre changement et substance, et c'est pourquoi Bergson n'est pas un mobiliste. Il nous faut reconnaître que, pour saisir la temporalité dans sa durée, Bergson va devoir accomplir l'unification du mouvement et de la substance, du changement et de la chose, et considérer le changement comme la substance même, [ou, comme il le dit, la substantialité du changement] comme le révèle ce texte impressionnant de *la Pensée et le Mouvant* :

« Si le changement, qui est évidemment constitutif de toute notre expérience, est la chose fuyante dont la plupart des philosophes ont parlé, si l'on n'y voit qu'une poussière d'états qui remplacent des états, force est bien de rétablir la continuité entre ces états par un lien artificiel ; mais ce substrat immobile de la mobilité, ne pouvant posséder aucun des attributs que nous connaissons – puisque tous sont des changements – recule à mesure que nous essayons d'en approcher : il est aussi insaisissable que le fantôme de changement qu'il était appelé à fixer. Faisons effort, au contraire, pour apercevoir le changement tel qu'il est, dans son indivisibilité naturelle : nous voyons qu'il est la substance même des choses, et ni le mouvement ne nous apparaît plus sous la forme évanouissante qui le rendait insaisissable à la pensée, ni la substance avec l'immutabilité qui la rendait inaccessible à notre expérience. L'instabilité radicale, et l'immutabilité absolue ne sont alors que des vues abstraites, prises du dehors, sur la continuité du changement réel, abstractions que l'esprit hypostasie ensuite en états multiples, d'un côté, en *chose* ou substance, de l'autre. Les difficultés soulevées par les anciens autour de la question du mouvement et par les modernes autour de la question de la substance s'évanouissent, celles-ci parce que la substance est mouvement et changement, celles-là parce que le mouvement et le changement sont substantiels. »³³

Si donc le changement est substantiel, c'est donc que la durée n'est pas seulement de l'ordre de la conscience, mais aussi de l'ordre des choses, qu'elle n'est pas seulement une intuition, mais aussi bien la réalité même : cette réalité n'est pas substance faite, mais substance se faisant. « La réalité est mobilité. Il n'existe pas de choses faites, mais des choses qui se font. Pas d'états qui se maintiennent, mais seulement des états qui changent ». Et notons bien la note qui accompagne ces formules décisives, note par laquelle Bergson réfute tout héraclitéisme : « Encore une fois, nous n'écartons nullement par là la substance. Nous affirmons au contraire la persistance des existences. Et nous croyons en avoir facilité la représentation. Comment a-t-on pu comparer cette doctrine à celle d'Héraclite ?³⁴ ».

³² *Ibidem, opus cité*, p. 189 : « Qu'il nous suffise d'avoir montré que notre durée peut nous être présentée directement dans une intuition, qu'elle peut nous être suggérée indirectement par des images, mais qu'elle ne saurait – si on laisse au mot concept son sens propre – s'enfermer dans une représentation conceptuelle.

Essayons, un instant, d'en faire une multiplicité. Il faudra ajouter que les termes de cette multiplicité, au lieu de se distinguer comme ceux d'une multiplicité quelconque, empiètent les uns sur les autres, que nous pouvons sans doute, par un effort d'imagination, solidifier la durée une fois écoulée, la diviser alors en morceaux qui se juxtaposent et compter tous les morceaux, mais que cette opération s'accomplit sur le souvenir figé de la durée, sur la trace immobile que la mobilité de la durée laisse derrière elle, non sur la durée même. Avouons donc, s'il y a ici une multiplicité, que cette multiplicité ne ressemble à aucune autre. Dirons-nous alors que la durée a de l'unité ? Sans doute une continuité d'éléments qui se prolongent les uns dans les autres participe de l'unité autant que de la multiplicité, mais cette unité mouvante, changeante, colorée, vivante, ne ressemble guère à l'unité abstraite, immobile et vide, que circonscrit le concept d'unité pure. Concluons-nous de là que la durée doit se définir par l'unité et la multiplicité tout à la fois ? Mais, chose singulière, j'aurai beau manipuler les deux concepts, les doser, les combiner diversement ensemble, pratiquer sur eux les plus subtiles opérations de chimie mentale, je n'obtiendrai jamais rien qui ressemble à l'intuition simple que j'ai de la durée ; au lieu que si je me replace dans la durée par un effort d'intuition, j'aperçois tout de suite comment elle est unité, multiplicité, et beaucoup d'autres choses encore. Ces divers concepts étaient donc autant de points de vue extérieurs sur la durée. Ni séparés, ni réunis, ils ne nous ont fait pénétrer dans la durée même. »

³³ *La perception du changement*, in *La pensée et le mouvant*, p. 173-174.

³⁴ *Ibidem, Introduction à la métaphysique, opus cité*, p. 211.

3. La durée double. Il faut attendre que le sucre fonde. De la succession à la vie.

a. « Pourtant la succession existe, j'en ai conscience, c'est un fait »

Il faut attirer l'attention sur ces trois affirmations, qui paraissent renvoyer au même phénomène, mais qui, en réalité, montrent toute la complexité de la question.

Dire que la succession existe, c'est d'abord rejeter le modèle de l'éventail : si la succession est une réalité de l'être, c'est que l'avenir n'est pas donné dans le présent. Plus radicalement encore : si le temps a des attributs efficaces, c'est que l'avenir n'est pas donné.

Il faut prendre soin de signaler le changement de perspective qui est en train de s'opérer dans le texte : jusqu'alors, on ne parlait du temps que négativement, comme d'une permanence manquée, comme d'un changement conçu à partir d'une permanence que l'on nie. Le langage lui-même nous poussait à voir la succession comme un phénomène seulement négatif, c'est-à-dire, comme une non- permanence.

Par la forte affirmation de notre texte « c'est un fait » s'opère un renversement de perspective : au lieu de penser, comme fait le physicien, le temps à partir du présent dans sa permanence spatiale, de le poser comme un défaut d'unité, on doit le penser à partir de la succession elle-même, c'est-à-dire à partir du flux – du fleuve- et considérer la succession comme première et positive.

Dire que la « succession existe », et dire, comme le fera plus tard le texte, que c'est un absolu pour la conscience, c'est faire de la métaphysique, au sens où nous ne disions précédemment : c'est partir du changement pour penser la permanence, partir du temps successif pour penser l'être. Tout se passe comme si, pour reprendre l'image de Bergson, on ne mettait désormais à regarder le temps à partir du fleuve lui-même, et non plus, comme le fait le physicien, à partir du pont.

Cette évolution de la méthode produit deux conséquences : elle redonne au temps des attributs positifs, et nous oblige à penser la succession comme l'essence positive du changement, et non comme un déficit de présence. Comme le dira plus tard Bergson dans *La pensée et le mouvant* :

« La succession ainsi entendue n'y ajoute donc rien ; elle en retranche plutôt quelque chose ; elle marque un déficit ; elle traduit une infirmité de notre perception, condamnée à détailler le film image par image au lieu de le saisir globalement. Bref, le temps ainsi envisagé n'est qu'un espace idéal où l'on suppose alignés tous les événements passés, présents et futurs, avec, en outre, un empêchement pour eux de nous apparaître en bloc : le déroulement en durée serait cet inachèvement même, l'addition d'une quantité négative. Telle est, consciemment ou inconsciemment, la pensée de la plupart des philosophes, en conformité d'ailleurs avec les exigences de l'entendement, avec les nécessités du langage, avec le symbolisme de la science. Aucun d'eux n'a cherché au temps des attributs positifs. Ils traitent la succession comme une coexistence manquée, et la durée comme une privation d'éternité. »³⁵

En somme, sortir de la dimension négative de la succession, c'est préparer l'introduction de celle d'évolution.

³⁵ *La pensée et le mouvant*, opus cité, p. 9.

La deuxième conséquence est aussi importante que la première : il faudra saisir l'unité de la succession dans les choses et de la succession pour notre conscience. Cette correspondance est cela que Bergson commence à étudier maintenant. Et il va se livrer à une véritable description de la durée à partir de la perception qu'en a la conscience.

b. Vivre les intervalles.

Dans cette description, Bergson fait remarquer que nous vivons les unités de temps et non leur nombre. Au fond, quand nous vivons, nous ne comptons pas le temps. Ce n'est jamais la quantité de temps qui nous affecte, mais sa qualité. Les intervalles sont des divisions abstraites que l'intelligence introduit dans le changement ; mais nous ne vivons jamais les limites, mais seulement ce qui s'y passe.

Il ne faudrait pourtant pas comprendre cette remarque comme si les « unités » étaient comme des états de conscience entre lesquels notre moi pourrait passer. Car nous prendrions le risque, alors, de substituer à la spatialité du temps physique, une spatialité psychologique. Avoir conscience de la succession, ce n'est pas avoir successivement plusieurs consciences dans le moi. La discontinuité n'est pas plus dans la conscience qu'elle n'est dans les choses. Vivre les intervalles, ce n'est donc pas vivre des unités qui resteraient semblables à elles-mêmes pendant le temps que je les vis. Car alors, notre moi ne durerait pas davantage que ne dure l'univers discontinu des physiciens. La succession dont j'ai conscience n'est donc pas la succession d'états fixes. L'intervalle est lui-même une unité qui dure, c'est-à-dire qui change, et c'est pourquoi vivre l'intervalle, c'est vivre un changement continu. Bergson avait déjà signalé la complexité de la durée psychologique au début de *l'Evolution Créatrice* :

« Je parle en effet de chacun de mes états comme s'il formait un bloc. Je dis bien que je change, mais le changement m'a l'air de résider dans le passage d'un état à l'état suivant : de chaque état, pris à part, j'aime à croire qu'il reste ce qu'il est pendant tout le temps qu'il se produit. Pourtant, un léger effort d'attention me révélerait qu'il n'y a pas d'affection, pas de représentation, pas de volition qui ne se modifie à tout moment ; si un état d'âme cessait de varier, sa durée cesserait de couler. » (...) L'objet a beau rester le même, j'ai beau le regarder du même côté, sous le même angle, au même jour : la vision que j'ai n'en diffère pas moins de celle que je viens d'avoir, quand ce ne serait que parce qu'elle a vieilli d'un instant. Ma mémoire est là, qui pousse quelque chose de ce passé dans ce présent, Mon état d'âme, en avançant sur la route du temps, s'enfle continuellement de la durée qu'il ramasse ; il fait, pour ainsi dire, boule de neige avec lui-même »³⁶

Chaque unité de durée dure, c'est-à-dire, au sens fort, résiste, son passé entrant dans le présent pour le grossir, pour unir, non le présent au présent, mais le passé au présent. Il y a donc dans toute conscience de la durée une mémoire du passé qui entre dans le présent pour le changer. Comme le dira Deleuze, « Nous avons tendance à penser en termes de plus ou de moins, c'est-à-dire à voir des différences de degré, là où il y a des différences de nature. »³⁷ C'est dire que durer, c'est changer de nature, et une chose ne peut changer de nature [et non de position ou de quantité] que parce qu'elle se succède à elle-même, c'est-à-dire qu'elle a un passé qui la détermine. Pour changer de nature, il faut durer, c'est-à-dire se succéder à soi dans la conscience de son passé.

Dans le temps du physicien, durer signifie demeurer le même, et varier seulement en quantité. Dans le temps de la conscience, [et dans celui de l'univers et de la vie], durer, c'est

³⁶ *Evolution créatrice, opus cité, p. 2.*

³⁷ Gilles Deleuze, *Le bergsonisme, opus cité, p. 10*

changer de nature, c'est-à-dire succéder à son propre passé, différer. C'est donc définir la nouveauté du présent à partir de la présence à soi du passé.

Mais comment le passé peut-il entrer dans le présent pour le changer ? Comment comprendre cette remarque de Bergson dans le chapitre 1 : « La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant »³⁸.

Comment comprendre cette « substantialité » de l'intervalle, en particulier, lorsqu'il s'agit, non de saisir le moi lui-même dans sa durée intérieure, mais la durée du processus physique qui s'accomplit devant moi ?

c. Le verre d'eau sucrée : l'intervalle déterminé.

Dire que nous vivons le temps comme une qualité positive, rappeler que la succession existe, aussi bien dans la chose que dans la conscience, ce n'est donc pas encore assez dire. Car cet intervalle que nous vivons est « déterminé ». Il importe de fixer ici le sens de ce terme : il ne peut se comprendre que par rapport au verre d'eau sucrée. Ce qui est déterminé, c'est d'abord ce qui, au regard du temps, a une vitesse déterminée. Je ne peux pas accélérer ou ralentir la vitesse du phénomène de la fonte du sucre dans l'eau, car cette vitesse est un absolu « au regard de ma conscience ».

On ne peut que constater le paradoxe que cultive ici Bergson dans ses formulations : la vitesse est « un absolu » pour ma conscience : mais quel est l'agent de cette détermination ? Est-ce la conscience qui attend, ou est-ce la chose qui se fait attendre ? Ou qui s'attend elle-même ? Pour le dire autrement, la durée est-elle une structure idéaliste de la conscience, qui se donnerait par la vertu de la mémoire ou est-ce une structure réaliste des choses ?

Cette opposition et ce paradoxe, qui amène Bergson à employer les termes du réalisme [absolu, s'impose à moi, déterminé] pour rendre raison de mon impatience psychologique, et les termes de l'idéalisme pour parler de la durée physique [« une certaine longueur de temps psychologique qui s'impose »] doivent être dépassés, si on veut saisir le sens de cette analyse : l'intuition bergsonienne de la durée n'est ni une structure de la subjectivité, ni une structure de l'objectivité.³⁹ Elle se donne comme le mouvement même de faire coïncider l'idéalisme et le réalisme : ma durée propre m'ouvre sur la durée des choses, et je ne peux, inversement, saisir la durée des choses comme une durée réelle que parce que ma propre durée est, pour moi-même, déterminée et absolue. Autrement dit, ce n'est pas moi qui attend que le sucre fonde, même si c'est en moi que se fait cette attente : le sucre lui-même s'attend, parce qu'il est déterminé à changer dans une durée propre, et c'est donc absolument qu'il se succède à lui-même.⁴⁰ Comme le dit encore si fortement Deleuze : « sans l'intuition comme méthode, la durée resterait une simple expérience psychologique ».⁴¹

³⁸ *Ibidem*, opus cité, p. 4.

³⁹ Cf. *La pensée et le mouvant*, *L'introduction à la métaphysique*, p. 206 : « Mais si la métaphysique doit procéder par intuition, si l'intuition a pour objet la mobilité de la durée, et si la durée est d'essence psychologique, n'allons-nous pas enfermer le philosophe dans la contemplation exclusive de lui-même ? La philosophie ne va-t-elle pas consister à se regarder simplement vivre, « comme un pâtre assoupi regarde l'eau couler » ? Parler ainsi serait revenir à l'erreur que nous n'avons cessé de signaler depuis le commencement de cette étude. Ce serait méconnaître la nature singulière de la durée, en même temps que le caractère essentiellement actif de l'intuition métaphysique. Ce serait ne pas voir que, seule, la méthode dont nous parlons permet de dépasser l'idéalisme aussi bien que le réalisme, d'affirmer l'existence d'objets inférieurs et supérieurs à nous, quoique cependant, en un certain sens, intérieurs à nous, de les faire coexister ensemble sans difficulté, de dissiper progressivement les obscurités que l'analyse accumule autour des grands problèmes. Sans aborder ici l'étude de ces différents points, bornons-nous à montrer comment l'intuition dont nous parlons n'est pas un acte unique, mais une série indéfinie d'actes, tous du même genre sans doute, mais chacun d'espèce très particulière, et comment cette diversité d'actes correspond à tous les degrés de l'être ».

⁴⁰ Ce que Deleuze dit très bien dans son texte, *Ibidem*, p. 24 : « Soit un morceau de sucre : il a une configuration spatiale, mais sous cet aspect, nous ne saisissons jamais que des différences de degré entre ce sucre et toute autre chose. Mais il a aussi une

Ce n'est finalement que pour le physicien que la durée reste une simple représentation, et que la vitesse reste un relatif. Pour lui, la vitesse du phénomène n'est qu'une relation quantitative de points dans l'espace parcouru par le mobile. Donc la vitesse est une variable indifférente au contenu du phénomène. Étant le produit d'une relation, elle ne détermine rien : le temps physique que le sucre met pour fondre est indifférent au phénomène. Pour la conscience, au contraire, le sucre met un certain temps à fondre, et je dois attendre la fin du processus pour le saisir. Donc, pour la conscience, la fonte du sucre correspond à un degré déterminé d'impatience, ou d'attente, qui fait que cette « longueur de temps psychologique » est un absolu. La vitesse est donc relative, eu égard à la mesure du temps, mais absolue pour la conscience. Mais comment ce qui semble n'être qu'une donnée psychologique, à savoir mon impatience, peut-elle être un absolu « qui s'impose à moi » ? Je suis-je pas, en tant que conscience, l'auteur de la patience et de l'impatience que j'ai ? Le degré d'impatience de la conscience n'est-il pas, au contraire, relatif à cette conscience même, et à sa façon de percevoir le phénomène. N'est-ce pas, à son tour, une représentation ?

Bergson renverse clairement le problème : ce n'est pas parce que j'ai une durée psychologique propre que la fonte du sucre dure, c'est parce qu'il y a de la succession dans l'être même de la chose que je dois l'attendre. On passe de la psychologie à l'ontologie, et c'est le sens de l'interrogation suivante.

d. Le temps est une espèce de force. De la détermination de la vitesse à l'indétermination du présent.

A la fin du précédent passage, nous voyons l'élargissement auquel se livre Bergson, en partant pourtant du simple fait du verre d'eau sucré. Sans transition, on en parle plus d'un « processus physique qui s'accomplit sous mes yeux », mais de « l'univers qui déroule ses états successifs » avec une vitesse qui est absolument déterminée. Cette extension du problème est à la mesure de l'ambition de Bergson : il ne s'agit pas pour lui de faire seulement une psychologie du temps, mais une métaphysique de la durée. Il y a donc de la durée dans l'être, et l'être même est durée.

C'est précisément cette exigence métaphysique qui va pousser Bergson encore plus loin dans son étude : il est passé du temps comme nombre au temps comme intervalle ; puis du temps comme intervalle à l'intervalle comme unité qualitative, puis de l'unité à la durée comme changement de nature, puis de l'idée de changement à la vitesse déterminée de ce changement. Il arrive ici au terme de son analyse : la vitesse est absolue pour la conscience [et je dois attendre], non pas parce que le phénomène met du temps pour m'apparaître, ou que je mets du temps pour le saisir, mais parce qu'il est lui-même du temps : il est condamné, de par sa nature, à se succéder à lui-même, c'est-à-dire à laisser l'avenir indéterminé par rapport au présent.

Les choses ne se succèdent pas parce qu'elles réaliseraient leur identité en différé le long du temps, mais parce que leur identité n'est pas entièrement réalisée, parce qu'elles se créent sans cesse. Si le temps est efficace, [s'il est une force intérieure à toute chose], si les choses sont condamnées à se succéder, c'est à la fois parce que leur passé est irréversible, et que leur

durée, un rythme de durée, une manière d'être au temps, qui se révèle au moins en partie dans le processus de sa dissolution, et qui montre comment ce sucre diffère en nature non seulement des autres choses, mais d'abord et surtout de lui-même. Cette altération qui ne fait qu'un avec l'essence ou la substance d'une chose, c'est elle que nous saisissons, quand nous la pensons en termes de durée. A cet égard, la fameuse formule de Bergson « je dois attendre que le sucre fonde » a un sens encore plus large que le contexte ne lui prête (1). Elle signifie que ma propre durée, telle que je la vis par exemple dans l'impatience de mes attentes, sert de révélateur à d'autres durées qui battent sur d'autres rythmes, qui diffèrent en nature de la mienne »

⁴¹ Gilles Deleuze, *Ibidem*, p. 25.

avenir n'est pas dans le présent. Les choses ne se succèdent pas parce qu'elles ne sont pas encore ce qu'elles doivent être, mais parce qu'elles se créent à mesure de la vie de l'être. La durée veut dire que le temps est la latitude de création dans l'être.

Pour le physicien, l'avenir, le passé et le présent étaient distincts et séparés, mais il concevait au fond l'être seulement à partir de l'unité déjà donnée du présent. L'avenir, comme le passé, n'était donc que du présent moins quelque chose. Un présent raté, une division négative.

Pour le philosophe, l'avenir suppose un changement de nature par rapport au présent, et il faut l'attendre, parce qu'il n'en a pas fini de différer de lui-même. D'où cette formule si remarquable de Bergson : « la durée de l'univers ne doit faire qu'un avec la latitude de création qui y peut trouver place ».

Conclusion :

1. A l'extrême fin du texte, on remarque que Bergson s'éloigne du verre d'eau sucrée. Cet exemple lui a donné de multiples moyens de saisir la durée dans toutes ses composantes. Mais il observe maintenant la limite de ce processus physique : c'est qu'il est vrai que, dans la fonte du sucre dans l'eau, il n'y a pas de création de nouveauté ou d'imprévisibilité : on doit attendre la fin du processus, mais on peut s'attendre à son résultat. Cela tient à ce que dit Bergson : le verre d'eau n'est qu'un système isolé « artificiellement » du reste de la matière et de l'univers. Du point de vue du verre, de l'observateur et du sucre, la durée est seulement celle d'une matière qui change quantitativement, car son identité est déjà en puissance dans son être présent, comme un rouleau que l'on déroule. Telle est la matière, qui se définit au fond par une tendance à isoler des processus de durée, pour leur donner une forme prévisible et donc un temps que la géométrie peut mesurer. C'est pourquoi le mouvement de la matière inerte – comme celui du sucre dans l'eau – est bien connu à partir d'une durée non créatrice, mais seulement successive. Et le physicien qui en calcule la vitesse en détermine quelque chose de réel, et même d'absolu.

2. Mais si la matière inerte est une tendance à isoler des systèmes qui varient quantitativement, il ne faut pas oublier que l'univers ne contient pas seulement la matière, mais aussi la vie, et que la vie est le mouvement contraire à la matière : si la matière se donne comme une durée qui déroule le présent à partir du passé (ce qui permet au physicien déterministe de prévoir), la Vie, inversement ouvre le présent à l'avenir, parce qu'elle se forge dans l'inachèvement même. La vie est créatrice, et c'est au fond elle qui porte la force créatrice et positive du temps. C'est la vie qui est durée, tandis que la matière n'en est qu'une sédimentation, une division, un arrêt momentané et isolable. La durée de l'élan vital est libération, tandis que le travail de la matière est détermination

3. Ainsi la détermination de la durée a deux faces : sa face positive est la puissance d'indétermination, et cette puissance est celle de la vie : « Le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière » 42. L'autre face est celle de la détermination posée, et c'est qui porte les formes de la matière et de l'espace.⁴³

⁴² Henri Bergson, *Evolution créatrice*, opus cité, p. 127.

⁴³ *Ibidem*, p. 246 : « Considère-t-on *in abstracto* l'étendue en général ? L'extension apparaît seulement, disions-nous, comme une *tension* qui s'interrompt. S'attache-t-on à la réalité concrète qui remplit cette étendue ? L'ordre qui y règne, et qui se manifeste par les lois de la nature, est un ordre qui doit naître de lui-même quand l'ordre inverse est supprimé : une détente du vouloir produirait précisément cette suppression. Enfin, voici que le sens où marche cette réalité nous suggère maintenant l'idée d'une chose qui *se défait*; là est, sans aucun doute, un des traits essentiels de la matérialité. Que conclure de là, sinon que le processus par lequel cette chose *se fait* est dirigé en sens contraire des processus physiques et qu'il est dès lors, par définition même, immatériel ? Notre

« Toutes nos analyses nous montrent en effet dans la vie un effort pour remonter la pente que la matière descend. Par là elles nous laissent entrevoir la possibilité, la nécessité même, d'un processus inverse de la matérialité, créateur de la matière par sa seule interruption. Certes, la vie qui évolue à la surface de notre planète est attachée à de la matière. Si elle était pure conscience, à plus forte raison supra-conscience, elle serait pure activité créatrice. De fait, elle est rivée à un organisme qui la soumet aux lois générales de la matière inerte. Mais tout se passe comme si elle faisait son possible pour s'affranchir de ces lois »⁴⁴

Ainsi le temps du physicien et la durée dans la matière étendue n'est que l'inversion du mouvement de la vie en tant qu'elle est indétermination et création. En somme, le temps géométrique, qui est le temps de la matière, ne se pose comme immobile, que parce que la vie dépose, le long de sa durée toujours indéterminante, des formes déterminées. La vie est donc la positivité de ce dont la matière est la négation. Le temps du physicien est donc la durée réelle, mais saisie à partir de ce qu'elle a de négatif, alors que le temps du philosophe est la durée saisie à partir de sa positivité et de sa liberté.

Résumons ce propos, et montrons l'unité des deux durées, en reprenant cette formule de Deleuze :

« Mais aussi bien, la durée est comme une nature naturante, et la matière, une nature naturée »⁴⁵.

Ainsi l'opposition entre la science et la philosophie, entre la conscience et la matière, entre la matière et la vie est-elle finalement dépassée parce que déterminée, dans un principe antérieur, la vie, qui est pourtant principe à la fois de différenciation et d'unification, de création, et de détermination.

Bibliographie :

- Henri Bergson, *Evolution créatrice*, Paris, Œuvres, Edition du centenaire, Puf, 1984
- Henri Bergson, *Evolution Créatrice*, Edition critique, Paris Puf quadrige, 2009
- Henri Bergson, *La pensée et le Mouvant*, Editions Puf Quadrige, Paris, 2008
- Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Œuvres, Edition du centenaire, Puf, Paris, 1984
- Henri Bergson, *Ecrits et paroles*, Tome III, Paris, Presses universitaires de France, 1959

- Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Editions PUF, Paris, 1998
- Arnaud François, *L'évolution créatrice de Bergson*, Etudes et commentaires, Editions Vrin, Paris, 2010
- François Meyer, *Pour connaître Bergson*, Editions Bordas, Paris 1985.
- Alexis Philonenko, *Bergson ou la philosophie comme science rigoureuse*, Editions du Cerf, Paris, 1994.

vision du monde matériel est celle d'un poids qui tombe ; aucune image tirée de la matière proprement dite ne nous donnera une idée du poids qui s'élève. »

⁴⁴ *Ibidem*, p. 246.

⁴⁵ Gilles Deleuze, *opus cité*, p. 94 ;

- F. Worms et Camille Riquier, *Lire Bergson*, Editions Puf quadrige, Paris 2011
- Frédéric Worms, *le vocabulaire de Bergson*, Editions Ellipses, Paris, 2000