



Gilles Deleuze

Le bergsonisme

◆ « *Durée, mémoire, élan vital marquent les grandes étapes de la philosophie bergsonienne. L'objet de ce livre est la détermination du rapport entre ces trois notions et du progrès qu'elles impliquent. L'intuition est la méthode du bergsonisme (...) et l'intuition telle qu'il l'entend méthodiquement suppose la durée.* »

◆ Analysant le travail philosophique de Bergson, Gilles Deleuze l'interroge sur la possibilité d'établir une méthode philosophique rigoureuse et précise, fondée sur l'intuition et sur la manière dont Bergson en a élaboré les règles pour construire sa philosophie. *Comment l'intuition, qui désigne avant tout une connaissance immédiate, peut-elle former une méthode ?* » Il s'attache ensuite à étudier les relations établies tout au long de l'œuvre, entre les trois concepts majeurs de la philosophie bergsonienne, la durée comme donnée immédiate, la mémoire comme existence virtuelle et l'élan vital comme mouvement de la différenciation.

◆ Gilles Deleuze était professeur de philosophie, enseignant à l'Université de Paris VIII-Vincennes jusqu'en 1987. Il a publié de nombreux ouvrages dont certains sont repris dans la collection *Quadrige : Nietzsche et la philosophie - La philosophie critique de Kant - Proust et les signes.*

8 € TTC France



PC 1433 / 06 / 04

Gilles Deleuze

Le bergsonisme



Gilles Deleuze

Le bergsonisme

B  
2430  
.B43  
D3514  
1996





19cm

B  
2430  
.B 43  
D3514  
1996

Gilles Deleuze

Le bergsonisme

COMME METHODE

« Durée, Mémoire, Bien vu! marquent les premiers coups de la philosophie bergsonienne. L'objet de ce livre sera la détermination du rapport entre ces trois notions, et de progrès qu'elles impliquent.

« L'intuition est la méthode du bergsonisme. L'intuition n'est pas un sentiment ni une inspiration, une confiance, mais une méthode élaborée, et une méthode les plus élaborées de la philosophie. Ses règles strictes, qui constituent ce que Bergson appelle la « précision » en philosophie. Il est vrai qu'elle insiste sur ceci : l'intuition, telle qu'il faut l'acquiescer, suppose déjà la science. « Des considérations sur la durée nous posséderaient décisives. De degré en degré, les choses changent d'existence en méthode philosophique. Elles ont un mot devant lequel nous hésitons toujours » (1). Et à Heidegger.



Reg FFL // 246605



QUADRIGE / PUF

Le bergsonisme

DU MÊME AUTEUR  
AUX PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

- La philosophie critique de Kant*, coll. « Le Philosophe », réédition coll. « Quadrige », n° 236.
- Le bergsonisme*, coll. « Le Philosophe », réédition coll. « Quadrige », n° 238.
- Nietzsche*, coll. « Philosophes », 11<sup>e</sup> éd., 1997.
- Nietzsche et la philosophie*, coll. « B.P.C. », réédition coll. « Quadrige », n° 237.
- Différence et répétition*, coll. « Epiméthée », 8<sup>e</sup> éd., 1996.
- Proust et les signes*, coll. « Perspectives critiques », réédition coll. « Quadrige », n° 219.
- Empirisme et subjectivité*, coll. « Epiméthée », 5<sup>e</sup> éd., 1993.

Gilles Deleuze

## Le bergsonisme

DU MÊME AUTEUR

ATTEL PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

Le bergsonisme, coll. « La Philosophie », n° 127, 1966, 128 pages, 120 F.

Le bergsonisme, coll. « La Philosophie », n° 127, 1966, 128 pages, 120 F.

Le bergsonisme, coll. « La Philosophie », n° 127, 1966, 128 pages, 120 F.

Le bergsonisme, coll. « La Philosophie », n° 127, 1966, 128 pages, 120 F.

Le bergsonisme, coll. « La Philosophie », n° 127, 1966, 128 pages, 120 F.

Le bergsonisme, coll. « La Philosophie », n° 127, 1966, 128 pages, 120 F.

Le bergsonisme, coll. « La Philosophie », n° 127, 1966, 128 pages, 120 F.

Le bergsonisme, coll. « La Philosophie », n° 127, 1966, 128 pages, 120 F.

20000511 377 69

ISBN 2 13 054541 6  
ISSN 0291-0489

Dépôt légal — 1<sup>re</sup> édition : 1966  
3<sup>e</sup> édition « Quadrige » : 2004, juin

© Presses Universitaires de France, 1966  
Le Philosophe  
6, avenue Reille, 75014 Paris

### CHAPITRE PREMIER

## L'INTUITION COMME MÉTHODE

Durée, Mémoire, Élan vital marquent les grandes étapes de la philosophie bergsonienne. L'objet de ce livre est la détermination du rapport entre ces trois notions, et du progrès qu'elles impliquent.

L'intuition est la méthode du bergsonisme. L'intuition n'est pas un sentiment ni une inspiration, une sympathie confuse, mais une méthode élaborée, et même une des méthodes les plus élaborées de la philosophie. Elle a ses règles strictes, qui constituent ce que Bergson appelle « la précision » en philosophie. Il est vrai que Bergson insiste sur ceci : l'intuition, telle qu'il l'entend méthodiquement, suppose déjà la *durée*. « Ces considérations sur la durée nous paraissaient décisives. De degré en degré, elles nous firent ériger l'intuition en méthode philosophique. Intuition est d'ailleurs un mot devant lequel nous hésitâmes longtemps » (1). Et à Höffding,

(1) *PM*, 1271, 25. — Nous citons les œuvres de BERGSON d'après des initiales. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889 : *DI. Matière et Mémoire*, 1896 : *MM. Le Rire*, 1900 : *R. L'Évolution créatrice*, 1907 : *EC. L'Énergie spirituelle*, 1919 : *ES. Durée et Simultanéité*, 1922 : *DS. Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932 : *MR. La Pensée et le Mouvant*, 1941 : *PM*. — Nous citons *DS* d'après la 4<sup>e</sup> édition. Pour toutes les autres œuvres, nos références renvoient d'abord à la pagination de l'édition du Centenaire (Presses Universitaires de France), puis, conformément aux indications de celle-ci, aux réimpressions 1939-1941.

il écrit : « La théorie de l'intuition sur laquelle vous insistez beaucoup plus que sur celle de la durée ne s'est dégagée à mes yeux qu'assez longtemps après celle-ci » (1).

Mais premier et second ont beaucoup de sens. Il est certain que l'intuition est seconde par rapport à la durée ou à la mémoire. Mais si ces notions désignent par elles-mêmes des réalités et des expériences vécues, elles ne nous donnent encore aucun moyen de les connaître (avec une précision analogue à celle de la science). Bizarrement on peut dire que la durée resterait seulement intuitive, au sens ordinaire du mot, s'il n'y avait précisément l'intuition comme méthode, au sens proprement bergsonien. Le fait est que Bergson comptait sur la méthode d'intuition pour établir la philosophie comme discipline absolument « précise », aussi précise dans son domaine que la science dans le sien, aussi prolongeable et transmissible que la science elle-même. Et les rapports entre Durée, Mémoire, Élan vital resteraient eux-mêmes indéterminés du point de vue de la connaissance, sans le fil méthodique de l'intuition. A tous ces égards nous devons faire passer au premier plan d'un exposé l'intuition comme méthode rigoureuse ou précise (2).

La question méthodologique la plus générale est : comment l'intuition, qui désigne avant tout une connaissance immédiate, peut-elle former une méthode, une fois dit que la méthode implique essentiellement une ou des médiations ? Bergson présente souvent l'intuition

(1) *Lettre à Höfding*, 1916 (cf. *Écrits et Paroles*, t. III, p. 456).

(2) Sur l'emploi du mot *intuition*, et sur la genèse de la notion, dans les *Données immédiates et Matière et Mémoire*, on se reportera au livre de M. Husson, *L'intellectualisme de Bergson*, Presses Universitaires de France, 1947, pp. 6-10.

comme un acte simple. Mais la simplicité selon lui n'exclut pas une multiplicité qualitative et virtuelle, des directions diverses dans lesquelles elle s'actualise. En ce sens l'intuition implique une pluralité d'acceptations, des vues multiples irréductibles (1). Bergson distingue essentiellement trois espèces d'actes, qui déterminent des règles de la méthode : la première concerne la position et la création des problèmes ; la seconde, la découverte des véritables différences de nature ; la troisième, l'appréhension du temps réel. C'est en montrant comment on passe d'un sens à l'autre, et quel est « le sens fondamental », qu'on doit retrouver la simplicité de l'intuition comme acte vécu, pour répondre à la question méthodologique générale.

\* \* \*

*PREMIÈRE RÈGLE : Porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes eux-mêmes, dénoncer les faux problèmes, réconcilier vérité et création au niveau des problèmes.*

En effet, nous avons le tort de croire que le vrai et le faux concernent seulement les solutions, ne commencent qu'avec les solutions. Ce préjugé est social (car la société, et le langage qui en transmet les mots d'ordre, nous « donnent » des problèmes tout faits, comme sortis des « cartons administratifs de la cité », et nous imposent de les « résoudre », en nous laissant une maigre marge de liberté). Bien plus, le préjugé est infantile et scolaire : c'est le maître d'école qui « donne » des problèmes, la tâche de l'élève étant d'en découvrir la solution. Par là nous sommes maintenus dans une sorte d'esclavage.

(1) *PM*, 1274-1275, 29-30.



La vraie liberté est dans un pouvoir de décision, de constitution des problèmes eux-mêmes : ce pouvoir, « semi-divin », implique aussi bien l'évanouissement des faux problèmes que le surgissement créateur des vrais. « La vérité est qu'il s'agit, en philosophie et même ailleurs, de *trouver* le problème et par conséquent de le *poser*, plus encore que de le résoudre. Car un problème spéculatif est résolu dès qu'il est bien posé. J'entends par là que la solution en existe alors aussitôt, bien qu'elle puisse rester cachée et, pour ainsi dire, couverte : il ne reste plus qu'à la découvrir. Mais poser le problème n'est pas simplement découvrir, c'est inventer. La découverte porte sur ce qui existe déjà, actuellement ou virtuellement ; elle était donc sûre de venir tôt ou tard. L'invention donne l'être à ce qui n'était pas, elle aurait pu ne venir jamais. Déjà en mathématiques, à plus forte raison en métaphysique, l'effort d'invention consiste le plus souvent à susciter le problème, à créer les termes en lesquels il se posera. Position et solution du problème sont bien près ici de s'équivaloir : les vrais grands problèmes ne sont posés que lorsqu'ils sont résolus » (1).

Non seulement toute l'histoire des mathématiques donne raison à Bergson. Mais on comparera la dernière phrase du texte de Bergson avec la formule de Marx, valable pour la pratique elle-même : « L'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle est capable de résoudre. » Dans les deux cas, il ne s'agit pas de dire que les problèmes sont comme l'ombre de solutions préexistantes (tout le contexte indique le contraire). Il ne s'agit pas davantage de dire que seuls comptent les problèmes.

(1) *PM*, 1293, 51-52 (sur « l'état semi-divin », cf. 1306, 68).

Au contraire, c'est la solution qui compte, mais le problème a toujours la solution qu'il mérite en fonction de la manière dont on le pose, des conditions sous lesquelles on le détermine en tant que problème, des moyens et des termes dont on dispose pour le poser. En ce sens l'histoire des hommes, tant du point de vue de la théorie que de la pratique, est celle de la constitution des problèmes. C'est là qu'ils font leur propre histoire, et la prise de conscience de cette activité est comme la conquête de la liberté. (Il est vrai que, chez Bergson, la notion de problème a ses racines au-delà de l'histoire, dans la vie elle-même ou dans l'élan vital : c'est la vie qui se détermine essentiellement dans l'acte de tourner des obstacles, de poser et de résoudre un problème. La construction de l'organisme est à la fois position de problème et solution) (1).

Mais comment concilier ce pouvoir constituant dans le problème avec une norme du vrai ? S'il est relativement facile de définir le vrai et le faux par rapport aux solutions, un problème étant posé, il semble beaucoup plus difficile de dire en quoi consiste le vrai et le faux, quand on les applique à la position même des problèmes. Beaucoup de philosophes à cet égard semblent tomber dans un cercle : conscients de la nécessité de porter l'épreuve du vrai et du faux au-delà des solutions, dans les problèmes eux-mêmes, ils se contentent de définir la vérité ou la fausseté d'un problème par sa possibilité ou son impossibilité de recevoir une solution. Le grand mérite de Bergson au contraire est d'avoir tenté une détermination intrinsèque du faux dans l'expression

(1) Selon Bergson, la catégorie de *problème* a une importance *biologique* beaucoup plus grande que celle, négative, de *besoin*.

« faux problème ». D'où une règle complémentaire de la règle générale précédente.

RÈGLE COMPLÉMENTAIRE : *Les faux problèmes sont de deux sortes, « problèmes inexistants » qui se définissent en ceci que leurs termes eux-mêmes impliquent une confusion du « plus » et du « moins » ; « problèmes mal posés » qui se définissent en cela que leurs termes représentent des mixtes mal analysés.*

Bergson donne comme exemples du premier type le problème du non-être, celui du désordre ou celui du possible (problèmes de la connaissance et de l'être) ; comme exemples du second type, le problème de la liberté ou celui de l'intensité (1). Ses analyses à cet égard sont célèbres. Dans le premier cas, elles consistent à montrer qu'il y a non pas *moins*, mais *plus* dans l'idée de non-être que dans celle d'être ; dans le désordre que dans l'ordre ; dans le possible que dans le réel. Dans l'idée de non-être, en effet, il y a l'idée d'être, plus une opération logique de négation généralisée, plus le motif psychologique particulier de cette opération (lorsqu'un être ne convient pas à notre attente, et que nous le saisissons seulement comme le manque, l'absence de ce qui nous intéresse). Dans l'idée de désordre, il y a déjà l'idée d'ordre, plus sa négation, plus le motif de cette négation (quand nous rencontrons un ordre qui n'est pas celui que nous attendions). Dans l'idée de possible, il y a plus que dans l'idée de réel : « car le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit

(1) *PM*, 1336, 105. — La distribution des exemples varie suivant les textes de Bergson. Ce n'est pas étonnant, puisque chaque faux problème, nous le verrons, présente en proportion variable les deux aspects. Sur la liberté et l'intensité comme faux problèmes, cf. *PM*, 1268, 20.

qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit », et le motif de cet acte (lorsque nous confondons le surgissement d'une réalité dans l'univers avec une succession d'états dans un système clos) (1).

Quand nous demandons « pourquoi quelque chose plutôt que rien ? », ou « pourquoi de l'ordre plutôt que du désordre ? », ou « pourquoi ceci plutôt que cela (cela qui était également possible) ? », nous tombons dans un même vice : nous prenons le plus pour le moins, nous faisons comme si le non-être préexistait à l'être, le désordre à l'ordre, le possible à l'existence. Comme si l'être venait remplir un vide, l'ordre, organiser un désordre préalable, le réel, réaliser une possibilité première. L'être, l'ordre ou l'existant sont la vérité même ; mais dans le faux problème, il y a une illusion fondamentale, un « mouvement rétrograde du vrai » par lequel l'être, l'ordre et l'existant sont censés se précéder ou précéder l'acte créateur qui les constitue, en rétrojetant une image d'eux-mêmes dans une possibilité, un désordre, un non-être supposés primordiaux. Ce thème est essentiel dans la philosophie de Bergson : il résume sa critique du négatif, et de toutes les formes de négation comme sources de faux problèmes.

Les problèmes mal posés, le second type de faux problèmes, semblent faire intervenir un mécanisme différent : il s'agit cette fois de mixtes mal analysés, dans lesquels on groupe arbitrairement des choses qui *diffèrent en nature*. On demande par exemple si le bonheur se réduit ou non au plaisir ; mais peut-être le terme de plaisir subsume-t-il des états très divers

(1) *PM*, 1339, 110. — Sur la critique du désordre et du non-être, cf. aussi *EC*, 683, 223 sq. et 730, 278 sq.

irréductibles, de même l'idée de bonheur. Si les termes ne répondent pas à des « articulations naturelles », alors le problème est faux, ne concernant pas « la nature même des choses » (1). Là aussi, les analyses de Bergson sont célèbres, quand il dénonce l'intensité comme un tel mixte : que l'on confonde la qualité de la sensation avec l'espace musculaire qui lui correspond, ou avec la quantité de la cause physique qui la produit, la notion d'intensité implique un mélange impur entre déterminations qui diffèrent en nature, si bien que la question « de combien la sensation grandit-elle ? » renvoie toujours à un problème mal posé (2). De même le problème de la liberté, où l'on confond deux types de « multiplicité », celle de termes juxtaposés dans l'espace et celle d'états qui se fondent dans la durée.

Revenons au premier type de faux problèmes. On y prend, dit Bergson, le plus pour le moins. Mais il arrive également que Bergson dise qu'on y prend le moins pour le plus : de même que le doute sur une action ne s'ajoute qu'en apparence à l'action, mais témoigne en réalité d'un demi-vouloir, la négation ne s'ajoute pas à *ce qu'elle nie*, mais témoigne seulement d'une faiblesse en *celui qui nie*. « Nous sentons qu'une volonté ou une pensée divinement créatrice est trop pleine d'elle-même, dans son immensité de réalité, pour que l'idée d'un manque d'ordre ou d'un manque d'être puisse seulement l'effleurer. Se représenter la possibilité du désordre absolu, à plus forte raison du néant, serait pour elle se dire qu'elle aurait pu ne pas être du tout, et ce serait là une faiblesse incompatible avec sa nature, qui est

(1) *PM*, 1293-1294, 52-53.

(2) Cf. *DI*, chap. I.

force... Ce n'est pas du plus, mais du moins ; c'est un déficit du vouloir » (1). — Y a-t-il contradiction entre les deux formules, où le non-être est tantôt présenté comme un plus par rapport à l'être, tantôt comme un moins ? Il n'y a pas contradiction, si l'on pense que ce que Bergson dénonce dans les problèmes « inexistantes », c'est *de toutes manières* la manie de penser en termes de plus et de moins. L'idée de désordre apparaît quand, au lieu de voir qu'il y a deux ou plusieurs ordres irréductibles (par exemple celui de la vie et celui du mécanisme, l'un étant présent quand l'autre n'est pas là), on retient seulement une idée générale d'ordre, qu'on se contente d'opposer au désordre et de penser en corrélation avec l'idée de désordre. L'idée de non-être apparaît quand, au lieu de saisir les réalités différentes qui se substituent les unes aux autres indéfiniment, nous les confondons dans l'homogénéité d'un Être en général, qui ne peut plus que s'opposer au néant, se rapporter au néant. L'idée de possible apparaît quand, au lieu de saisir chaque existant dans sa nouveauté, on rapporte l'ensemble de l'existence à un élément préformé dont tout serait censé sortir par simple « réalisation ».

Bref, chaque fois qu'on pense en termes de plus ou de moins, on a déjà négligé les différences de nature entre les deux ordres, ou entre les êtres, entre les existants. Par là, *on voit comment le premier type de faux problèmes repose en dernière instance sur le second* : l'idée de désordre naît d'une idée générale d'ordre comme mixte mal analysé, etc. Et peut-être est-ce le tort le plus général de la pensée, le tort commun de la science et de la métaphysique, de tout concevoir en termes de

(1) *PM*, 1304-1305, 66.



plus et de moins, et de ne voir que des différences de degré, ou des différences d'intensité, là où plus profondément il y a des différences de nature.

Nous sommes donc en proie à une illusion fondamentale, correspondant aux deux aspects du faux problème. La notion même de faux problème implique en effet que nous n'avons pas à lutter contre de simples erreurs (fausses solutions), mais contre quelque chose de plus profond : illusion qui nous entraîne, ou dans laquelle nous baignons, inséparable de notre condition. Mirage, comme dit Bergson à propos de la rétrojection du possible. Bergson emprunte une idée de Kant, quitte à la transformer tout à fait : c'est Kant qui montrait que la raison au plus profond d'elle-même engendre, non pas des erreurs, mais des illusions *inévitables*, dont on pouvait seulement conjurer l'effet. Bien que Bergson détermine tout autrement la nature des faux problèmes, bien que la critique kantienne lui paraisse elle-même un ensemble de problèmes mal posés, il traite l'illusion d'une manière analogue à celle de Kant. L'illusion est fondée au plus profond de l'intelligence, elle n'est pas à proprement parler dissipée ni dissippable, mais peut seulement être *refoulée* (1). Nous avons tendance à penser en termes de plus et de moins, c'est-à-dire à voir des différences de degré là où il y a des différences de nature. Contre cette tendance intellectuelle, nous ne pouvons réagir qu'en suscitant, *dans* l'intelligence encore, une autre tendance, critique. Mais précisément d'où vient cette seconde tendance ? Seule l'intuition peut la susciter et l'animer, parce qu'elle retrouve les différences de nature sous les différences de degré, et communique

(1) Cf. une note très importante dans *PM*, 1306, 68.

à l'intelligence les critères qui permettent de distinguer les vrais problèmes et les faux. Bergson montre bien que l'intelligence est la faculté qui pose les problèmes en général (l'instinct serait plutôt une faculté de trouver des solutions) (1). Mais seule l'intuition décide du vrai et du faux dans les problèmes posés, quitte à pousser l'intelligence à se retourner contre elle-même.

\* \* \*

DEUXIÈME RÈGLE : *Lutter contre l'illusion, retrouver les vraies différences de nature ou les articulations du réel* (2).

Célèbres sont les dualismes bergsoniens : durée-espace, qualité-quantité, hétérogène-homogène, continu-discontinu, les deux multiplicités, mémoire-matière, souvenir-perception, contraction-détente, instinct-intelligence, les deux sources, etc. Même les titres que Bergson place au-dessus de chaque page de ses livres témoignent de son goût pour les dualismes — qui ne forment pourtant pas le dernier mot de sa philosophie. Quel est donc leur sens ? Il s'agit toujours, selon Bergson, de diviser un mixte suivant ses articulations naturelles, c'est-à-dire en éléments qui diffèrent en nature. L'intuition comme méthode est une méthode de division, d'esprit platonicien. Bergson n'ignore pas que les choses se mélangent en réalité, en fait ; l'expérience elle-même

(1) *EC*, 623, 152.

(2) Les différences de nature ou les articulations du réel sont des termes, et des thèmes constants dans la philosophie de Bergson : cf. notamment l'Introduction de *PM*, *passim*. C'est en ce sens qu'on peut parler d'un platonisme de Bergson (méthode de division) ; il aime à citer un texte de Platon, sur le découpage et le bon cuisinier. Cf. *EC*, 627, 157.

ne nous livre que des mixtes. Mais le mal n'est pas là. Par exemple, nous nous faisons du temps une représentation pénétrée d'espace. Ce qui est fâcheux, c'est que nous ne savons plus distinguer dans cette *représentation* les deux éléments composants qui diffèrent en nature, les deux pures *présences* de la durée et de l'étendue. Nous mélangeons si bien l'étendue et la durée que nous ne pouvons plus opposer leur mélange qu'à un principe supposé à la fois non spatial et non temporel, par rapport auquel espace et temps, durée et étendue, ne sont plus que des dégradations (1). Par exemple encore, nous mélangeons souvenir et perception ; mais nous ne savons pas reconnaître ce qui revient à la perception et ce qui revient au souvenir, nous ne distinguons plus dans la représentation les deux présences pures de la matière et de la mémoire, et nous ne voyons plus que des différences de degré entre des perceptions-souvenirs et des souvenirs-perceptions. Bref, nous mesurons les mélanges avec une unité elle-même impure et déjà mélangée. Nous avons perdu la raison des mixtes. L'obsession du *pur* chez Bergson revient à cette restauration des différences de nature. Seul ce qui diffère en nature peut être dit pur, mais seules des *tendances* diffèrent en nature (2). Il s'agit donc de diviser le mixte d'après des tendances qualitatives et qualifiées, c'est-à-dire d'après la manière dont il combine la durée et l'étendue définies comme mouvements, directions de mouvements (ainsi la durée-contraction et la matière-détente). L'intuition comme méthode de division n'est pas sans ressemblance

(1) *EC*, 764, 318.

(2) Par exemple : sur l'intelligence et l'instinct qui composent un mixte dont on ne peut dissocier, à l'état *pur*, que des tendances, cf. *EC*, 610, 137.

encore avec une analyse transcendantale : si le mixte représente le fait, il faut le diviser en tendances ou en pures présences qui n'existent qu'en *droit* (1). On dépasse l'expérience vers des conditions de l'expérience (mais celles-ci ne sont pas, à la manière kantienne, les conditions de toute expérience possible, ce sont les conditions de l'expérience réelle).

Tel est le leitmotiv bergsonien : on n'a vu que des différences de degré là où il y avait des différences de nature. Et sous ce chef, Bergson groupe ses critiques principales les plus diverses. A la métaphysique, il reprochera essentiellement de n'avoir vu que des différences de degré entre un temps spatialisé et une éternité supposée première (le temps comme dégradation, détente ou diminution d'être...) : tous les êtres sont définis dans une échelle d'intensité, entre les deux limites d'une perfection et d'un néant. Mais à la science, il fera un reproche analogue ; et il n'y a pas d'autre définition du *mécanisme* que celle qui invoque encore un temps spatialisé, conformément auquel les êtres ne présentent plus que des différences de degré, de position, de dimension, de proportion. Il y a du mécanisme jusque dans l'évolutionnisme, dans la mesure où celui-ci postule une évolution unilinéaire, et nous fait passer d'une organisation vivante à une autre par simples intermédiaires, transitions et variations de degré. Dans cette ignorance des vraies différences de nature, apparaît toute la source des faux problèmes et des illusions qui nous accablent : dès le premier chapitre de *Matière et Mémoire*, Bergson montre comment l'oubli des diffé-

(1) Sur l'opposition « en fait-en droit », cf. *MM*, chap. I (notamment 213, 68). — Et sur la distinction « présence-représentation », 185, 32.



rences de nature, d'une part entre la perception et l'affection, d'autre part entre la perception et le souvenir, engendre toutes sortes de faux problèmes, en nous faisant croire à un caractère inextensif de notre perception : « On trouverait, dans cette idée que nous projetons hors de nous des états purement internes, tant de malentendus, tant de réponses boiteuses à des questions mal posées... » (1).

Nul texte autant que ce premier chapitre de *Matière et Mémoire* ne montre la complexité du maniement de l'intuition comme méthode de division. Il s'agit de diviser la représentation en éléments qui la conditionnent, en pures présences ou en tendances qui diffèrent en nature. Comment Bergson procède-t-il ? Il demande d'abord entre quoi et quoi il peut (ou ne peut pas) y avoir différence de nature. La première réponse est que, le cerveau étant une « image » parmi d'autres images, ou assurant certains mouvements parmi d'autres mouvements, *il ne peut pas* y avoir de différence de nature entre la faculté dite perceptive du cerveau et les fonctions réflexes de la moelle. Le cerveau ne fabrique donc pas des représentations, mais complique seulement le rapport entre un mouvement recueilli (excitation) et un mouvement exécuté (réponse). Entre les deux, il établit un écart, soit qu'il divise à l'infini le mouvement reçu, soit qu'il le prolonge en une pluralité de réactions possibles. Que des souvenirs profitent de cet écart, qu'ils « s'intercalent » à proprement parler, cela ne change rien. Nous pouvons pour le moment les éliminer comme participant d'une autre « ligne ». Sur la ligne que nous sommes en train de tracer, nous n'avons, nous ne

(1) *MM*, 197, 47.

pouvons avoir que de la matière et du mouvement, du mouvement plus ou moins compliqué, plus ou moins retardé. Toute la question est de savoir si, par là même, nous n'avons pas déjà aussi la perception. En vertu de l'écart cérébral, en effet, un être peut ne retenir d'un objet matériel, et des actions qui en émanent, que ce qui l'intéresse (1). Si bien que la perception n'est pas l'objet *plus* quelque chose, mais l'objet *moins* quelque chose, moins tout ce qui ne nous intéresse pas. Autant dire que l'objet lui-même se confond avec une perception *pure* virtuelle, en même temps que notre perception réelle se confond avec l'objet, dont elle soustrait seulement ce qui ne nous intéresse pas. D'où la thèse célèbre de Bergson, dont nous aurons à analyser toutes les conséquences : nous percevons les choses là où elles sont, la perception nous met d'emblée dans la matière, est impersonnelle et coïncide avec l'objet perçu. Sur cette ligne, toute la méthode bergsonienne a consisté à chercher d'abord les termes entre lesquels *il ne pouvait pas* y avoir différence de nature : il ne peut pas y avoir différence de nature, mais seulement différence de degré, entre la faculté du cerveau et la fonction de la moelle, entre la perception de la matière et la matière elle-même.

Alors nous sommes en mesure de tracer la seconde ligne, celle qui diffère en nature de la première. Pour établir la première, nous avons besoin de *fictions* : nous supposons que le corps était comme un pur point mathématique dans l'espace, un pur instant, ou une

(1) *MM*, 186, 33 : « Si les êtres vivants constituent dans l'univers des « centres d'indétermination », et si le degré de cette indétermination se mesure au nombre et à l'élévation de leurs fonctions, on conçoit que leur seule présence puisse équivaloir à la suppression de toutes les parties des objets auxquelles leurs fonctions ne sont pas intéressées. »

succession d'instant dans le temps. Mais ces fictions n'étaient pas de simples hypothèses : elles consistaient à pousser au-delà de l'expérience une direction prélevée sur l'expérience elle-même ; c'est seulement ainsi que nous pouvions dégager tout un côté des conditions de l'expérience. Reste à nous demander maintenant ce qui vient remplir l'écart cérébral, ce qui en profite pour s'incarner. La réponse de Bergson sera triple. C'est d'abord l'affectivité, qui suppose précisément que le corps soit autre chose qu'un point mathématique, et lui donne un volume dans l'espace. Ensuite, ce sont les souvenirs de la mémoire, qui relient les instants les uns aux autres et intercalent le passé dans le présent. Enfin, c'est encore la mémoire sous une autre forme, sous forme d'une contraction de la matière qui fait surgir la qualité. (C'est donc la mémoire qui fait que le corps est autre chose qu'instantané, et lui donne une durée dans le temps.) Nous voilà dès lors en présence d'une nouvelle ligne, celle de la subjectivité, où s'échelonnent affectivité, mémoire-souvenir, mémoire-contraction : on dira de ces termes qu'ils diffèrent en nature avec ceux de la ligne précédente (perception-objet-matière) (1). Bref, la représentation en général se divise en deux directions qui diffèrent en nature, en deux pures présences qui ne se laissent pas représenter : celle de la perception qui nous met d'emblée dans la matière, celle de la mémoire qui nous met d'emblée dans l'esprit.

(1) Il n'est pas nécessaire que la ligne soit entièrement homogène, ce peut être une ligne brisée. Ainsi l'affectivité se distingue en nature de la perception, mais non pas de la même manière que la mémoire : alors qu'une mémoire pure s'oppose à la perception pure, l'affectivité est plutôt comme une « impureté » qui trouble la perception (cf. *MM*, 207, 60). Nous verrons plus tard comment l'affectivité, la mémoire, etc., désignent des aspects très divers de la subjectivité.

Que les deux lignes se rencontrent et se mélangent, encore une fois, ce n'est pas la question. Ce mélange est notre expérience même, notre représentation. Mais tous nos faux problèmes viennent de ce que nous ne savons pas dépasser l'expérience vers les conditions de l'expérience, vers les articulations du réel, et retrouver ce qui diffère en nature dans les mixtes qui nous sont donnés, et dont nous vivons. « Perception et souvenir se pénètrent toujours, échangent toujours quelque chose de leurs substances par un phénomène d'endosmose. Le rôle du psychologue serait de les dissocier, de rendre à chacun sa pureté naturelle ; ainsi s'éclairciraient bon nombre de difficultés que soulève la psychologie, et peut-être aussi la métaphysique. Mais point du tout. On veut que ces états mixtes, tous composés, à doses inégales, de perception pure et de souvenir pur, soient des états simples. Par là on se condamne à ignorer aussi bien le souvenir pur que la perception pure, à ne plus connaître qu'un seul genre de phénomène, qu'on appellera tantôt souvenir et tantôt perception selon que prédominera en lui l'un ou l'autre de ces deux aspects, et par conséquent à ne trouver entre la perception et le souvenir qu'une différence de degré, et non plus de nature » (1).

L'intuition nous entraîne à dépasser l'état de l'expérience vers des conditions de l'expérience. Mais ces conditions ne sont pas générales ni abstraites, elles ne sont pas plus larges que le conditionné, ce sont les conditions de l'expérience réelle. Bergson parle « d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience

(1) *MM*, 214, 69.

humaine » (1). Au-dessus du tournant, c'est précisément le point où l'on découvre enfin les différences de nature. Mais il y a tant de difficultés à atteindre ce point focal qu'on doit multiplier les actes de l'intuition, en apparence contradictoires. C'est ainsi que Bergson nous parle tantôt d'un mouvement exactement approprié à l'expérience, tantôt d'un élargissement, tantôt d'un serrage et d'un resserrement. C'est que, d'abord, la détermination de chaque « ligne » implique une sorte de contraction, où des faits en apparence divers se trouvent groupés suivant leurs affinités naturelles, serrés d'après leur articulation. Mais, d'autre part, nous poussons chaque ligne au-delà du tournant, jusqu'au point où elle dépasse notre expérience : prodigieux élargissement qui nous force à penser une perception pure identique à toute la matière, une mémoire pure identique à la totalité du passé. C'est en ce sens que Bergson compare, à plusieurs reprises, la démarche de la philosophie au procédé du calcul infinitésimal : quand on a profité dans l'expérience d'une petite lueur qui nous signale une ligne d'articulation, il reste à la prolonger jusqu'en dehors de l'expérience — tout comme les mathématiciens reconstituent, avec les éléments infiniment petits qu'ils aperçoivent de la courbe réelle, « la forme de la courbe même qui s'étend dans l'obscurité derrière eux » (2). De toutes

(1) *MM*, 321, 205.

(2) *MM*, 321, 206. — Bergson semble souvent critiquer l'analyse infinitésimale : celle-ci a beau réduire à l'infini les intervalles qu'elle considère, elle se contente encore de recomposer le mouvement avec l'espace parcouru (par exemple *DI*, 79-80, 89). Mais plus profondément, Bergson exige que la métaphysique, pour son compte, fasse une révolution *analogue* à celle du calcul en science : cf. *EC*, 773-786, 329-344. Et la métaphysique doit même s'inspirer de « l'idée génératrice de notre mathématique », pour « opérer des différenciations et des intégrations qualitatives » (*PM*, 1423, 215).

manières, Bergson n'est pas de ces philosophes qui assignent à la philosophie une sagesse et un équilibre proprement humains. Nous ouvrir à l'inhumain et au surhumain (des *durées* inférieures ou supérieures à la nôtre...), dépasser la condition humaine, tel est le sens de la philosophie, pour autant que notre condition nous condamne à vivre parmi les mixtes mal analysés, et à être nous-même un mixte mal analysé (1).

Mais cet élargissement, ou même ce dépassement, ne consiste pas à dépasser l'expérience vers des concepts. Car des concepts définissent seulement, à la manière kantienne, les conditions de toute expérience possible en général. Ici, au contraire, il s'agit de l'expérience réelle dans toutes ses particularités. Et s'il faut l'élargir, et même la dépasser, c'est seulement pour trouver les articulations dont ces particularités dépendent. Si bien que les conditions de l'expérience sont moins déterminées dans des concepts que dans des percepts purs (2). Et si ces percepts se réunissent eux-mêmes en un concept, c'est un concept taillé sur la chose même, qui ne convient qu'à elle, et qui, en ce sens, n'est pas plus large que ce dont il doit rendre compte. Car lorsque nous avons suivi les « lignes », chacune au-delà du tournant de l'expérience, il faut aussi retrouver le point où elles se recoupent, où les directions se croisent, et où les tendances qui diffèrent en nature se renouent pour engendrer la chose telle que nous la connaissons. On dira que rien n'est plus facile, et que l'expérience même nous

(1) Cf. *PM*, 1416, 206. — Et 1425, 218 : « La philosophie devrait être un effort pour dépasser la condition humaine ». (Le texte précédemment cité, sur le tournant de l'expérience, est le commentaire de cette formule.)

(2) *PM*, 1370, 148-149.



donnait déjà ce point. Ce n'est pas si simple. Après avoir suivi des lignes de divergence *au-delà du tournant*, il faut que ces lignes se recoupent, non pas au point d'où nous étions partis, mais plutôt en un point virtuel, en une image virtuelle du point de départ, elle-même située *au-delà du tournant de l'expérience*, et qui nous donne enfin la raison suffisante de la chose, la raison suffisante du mixte, la raison suffisante du point de départ. Si bien que l'expression « *au-dessus du tournant décisif* » a deux sens : elle désigne d'abord le moment où les lignes, partant d'un point commun confus donné dans l'expérience, divergent de plus en plus conformément aux vraies différences de nature ; puis elle désigne un autre moment où ces lignes convergent à nouveau, pour nous donner cette fois l'image virtuelle ou la raison distincte du point commun. Tournant et retournement. Le dualisme n'est donc qu'un moment, qui doit aboutir à la re-formation d'un monisme. C'est pourquoi, après l'élargissement, survient un dernier resserrement, comme après la différenciation, l'intégration. « Nous parlions jadis de ces lignes de faits dont chacune ne fournit que la direction de la vérité parce qu'elle ne va pas assez loin : en prolongeant deux d'entre elles jusqu'au point où elles se coupent, on arrivera pourtant à la vérité même... nous estimons que cette méthode de recouplement est la seule qui puisse faire avancer définitivement la métaphysique » (1). Il y a donc comme deux tournants successifs de l'expérience, en sens inverse : ils constituent ce que Bergson appelle la *précision* en philosophie.

*D'où, une RÈGLE COMPLÉMENTAIRE de la seconde règle :*

(1) MR, 1186, 263.

*Le réel n'est pas seulement ce qui se découpe suivant des 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.*

Cette règle a pour fonction particulière de montrer comment un problème, étant bien posé, tend par lui-même à se résoudre. Par exemple, toujours dans le premier chapitre de *Matière et Mémoire*, nous posons bien le problème de la mémoire, lorsque, partant du mixte souvenir-perception, nous divisons ce mixte en deux directions divergentes et dilatées, qui correspondent à une vraie différence de nature entre l'âme et le corps, l'esprit et la matière. Mais la solution du problème, nous ne l'obtenons que par resserrement : lorsque nous saisissons le point original où les deux directions divergentes convergent à nouveau, le point précis où le souvenir s'insère dans la perception, le point virtuel qui est comme la réflexion et la raison du point de départ. Ainsi le problème de l'âme et du corps, de la matière et de l'esprit ne se résout que par un extrême resserrement, où Bergson montre comment la ligne de l'objectivité et celle de la subjectivité, la ligne de l'observation externe et celle de l'expérience interne, doivent converger à l'issue de leurs processus différents, jusqu'au cas de l'aphasie (1).

Bergson montre de même que le problème de l'immortalité de l'âme tend à se résoudre par la convergence de deux lignes très différentes : précisément celle d'une expérience de la mémoire ; et celle d'une tout autre expérience, mystique (2). Plus complexes encore, les

(1) PM, 1315, 80.

(2) MR, 1199-1200, 280-281.

problèmes qui se dénouent au point de convergence de trois lignes de faits : telle la nature de la conscience dans le premier chapitre de *L'Énergie spirituelle*. On remarquera que cette méthode de recouplement forme un véritable probabilisme : chaque ligne définit une probabilité (1). Mais il s'agit d'un probabilisme qualitatif, les lignes de fait étant qualitativement distinctes. Dans leur divergence, dans la désarticulation du réel qu'elles opéreraient suivant les différences de nature, elles constituaient déjà un empirisme supérieur, apte à poser les problèmes, et à dépasser l'expérience vers ses conditions concrètes. Dans leur convergence, dans le recouplement du réel auquel elles procèdent, elles définissent maintenant un probabilisme supérieur, apte à résoudre les problèmes, et à rapporter la condition sur le conditionné, si bien que nulle distance ne demeure.

\* \* \*

TROISIÈME RÈGLE : *Poser les problèmes, et les résoudre, en fonction du temps plutôt que de l'espace* (2).

Cette règle donne le « sens fondamental » de l'intuition : l'intuition suppose la durée, elle consiste à penser en termes de durée (3). Nous ne pouvons le comprendre qu'en revenant au mouvement de la division déterminant les différences de nature. Il semblerait à première vue qu'une différence de nature s'établit entre deux choses, ou plutôt entre deux tendances. C'est vrai, mais ce n'est

(1) *ES*, 817-818, 4 ; 835, 27.

(2) Cf. *MM*, 218, 74 : « Les questions relatives au sujet et à l'objet, à leur distinction et à leur union, doivent se poser en fonction du temps plutôt que de l'espace. »

(3) *PM*, 1275, 30.

vrai que superficiellement. Considérons la division bergsonienne principale : la durée et l'espace. Toutes les autres divisions, tous les autres dualismes l'impliquent, en dérivent ou y aboutissent. Or, on ne peut se contenter d'affirmer simplement une différence de nature entre la durée et l'espace. La division se fait entre la durée, qui « tend » pour son compte à assumer ou porter toutes les différences de nature (puisqu'elle est douée du pouvoir de varier qualitativement avec soi), et l'espace qui ne présente jamais que des différences de degré (puisqu'il est homogénéité quantitative). Il n'y a donc pas différence de nature entre les deux moitiés de la division ; la différence de nature est tout entière d'un côté. Quand nous divisons quelque chose suivant ses articulations naturelles, nous avons, avec des proportions et des figures très variables selon le cas : d'une part, le côté espace, par lequel la chose ne peut jamais différer qu'en degré des autres choses, *et d'elle-même* (augmentation, diminution) ; d'autre part, le côté durée, par lequel la chose diffère en nature de toutes les autres *et d'elle-même* (altération).

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 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. Et toujours la durée est le lieu et le milieu des différences de nature, elle en est même l'ensemble et la multiplicité, il n'y a de différences de nature que dans la durée — tandis que l'espace n'est que le lieu, le milieu, l'ensemble des différences de degré.

Peut-être avons-nous le moyen de résoudre la question méthodologique la plus générale. Quand Platon élaborait sa méthode de la division, lui aussi se proposait de diviser un mixte en deux moitiés, ou suivant plusieurs lignes. Mais tout le problème était de savoir comment l'on choisissait la bonne moitié : pourquoi ce que nous cherchions était-il de tel côté plutôt que de l'autre ? On pouvait donc reprocher à la division de ne pas être une véritable méthode, puisqu'elle manquait de « moyen terme » et dépendait encore d'une inspiration. Il semble que, dans le bergsonisme, la difficulté disparaisse. Car en divisant le mixte suivant deux tendances, dont l'une seule présente la manière dont une chose varie qualitativement dans le temps, Bergson se donne effectivement le moyen de choisir dans chaque cas le « bon côté », celui de l'essence. Bref, l'intuition est devenue méthode, ou plutôt la méthode s'est réconciliée avec l'immédiat. L'intuition n'est pas la durée même. L'intuition est plutôt le mouvement par lequel nous sortons de notre propre durée, par lequel nous

(1) *EC*, 502, 10. — Dans le contexte, Bergson ne prête au sucre une durée que dans la mesure où il participe à l'ensemble de l'univers. Nous verrons plus loin le sens de cette restriction : cf. chap. IV.

nous servons de notre durée pour affirmer et reconnaître immédiatement l'existence d'autres durées, au-dessus ou au-dessous de nous. « 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... On aperçoit des durées aussi nombreuses qu'on voudra, toutes très différentes les unes des autres » (en effet, les mots *inférieur* et *supérieur* ne doivent pas nous abuser, et désignent des différences de nature) (1). Sans l'intuition comme méthode, la durée resterait une simple expérience psychologique. Inversement, sans sa coïncidence avec la durée, l'intuition ne serait pas capable de réaliser le programme correspondant aux règles précédentes : la détermination des vrais problèmes ou des véritables différences de nature...

Revenons donc à l'illusion des faux problèmes. D'où vient-elle, et en quel sens est-elle inévitable ? Bergson met en cause l'ordre des besoins, de l'action et de la société, qui nous incline à ne retenir des choses que ce qui nous intéresse ; l'ordre de l'intelligence, dans son affinité naturelle avec l'espace ; l'ordre des idées générales, qui vient recouvrir les différences de nature. Ou plutôt il y a des idées générales très diverses, qui diffèrent elles-mêmes en nature, les unes renvoyant à des ressemblances objectives dans les corps vivants, les autres, à des identités objectives dans les corps inanimés, les autres enfin, à des exigences subjectives dans les objets fabriqués ; mais nous sommes prompts à former une idée générale de toutes les idées générales, et à faire

(1) *PM*, 1416-1417, 206-208.

fondre les différences de nature dans cet élément de généralité (1). — « Nous faisons fondre les différences qualitatives dans l'homogénéité de l'espace qui les soutend » (2). Il est vrai que cet ensemble de raisons est encore psychologique, inséparable de notre condition. Nous devons tenir compte de raisons plus profondes. Car si l'idée d'un espace homogène implique une sorte d'artifice ou de symbole qui nous sépare de la réalité, il n'en reste pas moins que la matière et l'étendue sont des réalités, qui préfigurent elles-mêmes l'ordre de l'espace. Illusion, l'espace n'est pas seulement fondé dans notre nature, mais dans la nature des choses. La matière est effectivement le « côté » par lequel les choses tendent à ne présenter entre elles, et à ne nous présenter, que des différences de degré. L'expérience nous donne des mixtes ; or l'état du mixte ne consiste pas seulement à réunir des éléments qui diffèrent en nature, mais à les réunir dans des conditions telles qu'on ne peut pas saisir en lui ces différences de nature constituantes. Bref, il y a un point de vue, bien plus un état de choses où les différences de nature ne peuvent plus apparaître. Le *mouvement rétrograde* du vrai n'est pas seulement une illusion sur le vrai, mais appartient au vrai lui-même. Divisant le mixte « religion » en deux directions, religion statique et religion dynamique, Bergson ajoute : en se plaçant d'un certain point de vue, « on apercevrait une série de transitions et comme des différences de degré, là où réellement il y a une différence radicale de nature » (3).

L'illusion, donc, ne tient pas seulement à notre nature,

(1) *PM*, 129-81303, 58-64.

(2) *EC*, 679, 217.

(3) *MR*, 1156, 225.

mais au monde que nous habitons, au côté de l'être qui nous apparaît d'abord. Du début à la fin de son œuvre, Bergson a évolué d'une certaine manière. Les deux points principaux de son évolution sont les suivants : la durée lui parut de moins en moins réductible à une expérience psychologique, pour devenir l'essence variable des choses et fournir le thème d'une ontologie complexe. Mais d'autre part, en même temps, l'espace lui semblait de moins en moins réductible à une fiction nous séparant de cette réalité psychologique, pour être, lui aussi, fondé dans l'être et exprimer un de ses deux versants, une de ses deux directions. L'absolu, dira Bergson, a deux *côtés*, l'esprit pénétré par la métaphysique, la matière connue par la science (1). Mais précisément la science n'est pas une connaissance relative, une discipline symbolique qui se recommande seulement par ses réussites ou son efficacité ; la science est de l'ontologie, c'est une des deux moitiés de l'ontologie. L'Absolu est différence, mais la différence a deux visages, différences de degré et différences de nature. Voilà donc que, lorsque nous saisissons de simples différences de degré entre les choses, lorsque la science même nous invite à voir le monde sous cet aspect, nous sommes encore dans un absolu (« la physique moderne nous révélant de mieux en mieux des différences de nombre derrière nos distinctions de qualité... ») (2). Pourtant c'est une illusion. Mais c'est seulement une illusion dans la mesure où nous projetons sur l'autre versant le paysage réel du premier. Si l'illusion peut être refoulée,

(1) Cf. *PM*, 1278 sq., 34 sq. (Et 1335, 104 : L'intelligence « touche alors un des côtés de l'absolu, comme notre conscience en touche un autre... »)

(2) *PM*, 1300, 61.

c'est en fonction de cet autre versant, celui de la durée, qui nous donne les différences de nature *correspondant en dernière instance* aux différences de proportion telles qu'elles apparaissent dans l'espace, et déjà dans la matière et l'extension.

\* \* \*

Donc l'intuition forme bien une méthode, avec ses trois (ou ses cinq) règles. C'est une méthode essentiellement *problématisante* (critique des faux problèmes et invention des vrais), *différenciante* (découpages et recouplements), *temporalisante* (penser en termes de durée). Mais comment l'intuition suppose la durée, comment en revanche elle donne à la durée une nouvelle extension du point de vue de l'être et de la connaissance, c'est ce qui reste à déterminer.

## CHAPITRE II

# LA DURÉE COMME DONNÉE IMMÉDIATE

Nous supposons connue la description de la durée comme expérience psychologique, telle qu'elle apparaît dans *Les Données immédiates* et dans les premières pages de *L'Évolution créatrice* : il s'agit d'un « passage », d'un « changement », d'un *devenir*, mais d'un devenir qui dure, d'un changement qui est la substance même. On remarquera que Bergson ne trouve aucune difficulté dans la conciliation des deux caractères fondamentaux de la durée, continuité et hétérogénéité (1). Mais ainsi définie, la durée n'est pas seulement expérience vécue, elle est aussi expérience élargie, et même dépassée, déjà condition de l'expérience. Car ce que l'expérience donne, c'est toujours un mixte d'espace et de durée. La durée pure nous présente une succession purement interne, sans extériorité ; l'espace, une extériorité sans succession (en effet, la mémoire du passé, le souvenir de ce qui s'est passé dans l'espace impliquerait déjà un esprit

(1) Sur ce point, cf. l'excellente analyse de A. ROBINET, *Bergson* (Seghers, 1965), pp. 28 sq.

qui dure). Entre les deux se produit un mélange, où l'espace introduit la forme de ses distinctions extrinsèques ou de ses « coupes », homogènes et discontinues, tandis que la durée apporte sa succession interne, hétérogène et continue. Alors nous sommes capables de « conserver » les états instantanés de l'espace, et de les juxtaposer dans une sorte d'« espace auxiliaire » ; mais aussi nous introduisons dans notre durée des distinctions extrinsèques, nous la décomposons en parties extérieures, et l'alignons dans une sorte de temps homogène. Un tel mixte (le temps homogène se confond avec l'espace auxiliaire) doit être divisé. Avant même qu'il ait pris conscience de l'intuition comme méthode, Bergson se trouve devant la tâche de la division du mixte. S'agit-il déjà de le diviser suivant deux directions pures ? Tant que Bergson ne pose pas explicitement le problème d'une origine ontologique de l'espace, il s'agit plutôt de diviser le mixte en deux directions, dont l'une seule est pure (la durée), l'autre (l'espace) représentant l'impureté qui la dénature (1). La durée sera atteinte comme « donnée immédiate », précisément parce qu'elle se confond avec le côté droit, le bon côté du mixte.

L'important, c'est que la décomposition du mixte nous révèle deux types de « multiplicité ». L'une est représentée par l'espace (ou plutôt, si nous tenons compte de toutes les nuances, par le mélange impur du temps homogène) : c'est une multiplicité d'extériorité, de simultanéité, de juxtaposition, d'ordre, de différen-

(1) Il est vrai que, dès *Les données immédiates*, Bergson indique le problème d'une genèse du concept d'espace à partir d'une perception de l'étendue : cf. 64-65, 71-72.

ciation quantitative, de *différence de degré*, une multiplicité numérique, *discontinue et actuelle*. L'autre se présente dans la durée pure ; c'est une multiplicité interne, de succession, de fusion, d'organisation, d'hétérogénéité, de discrimination qualitative ou de *différence de nature*, une multiplicité *virtuelle et continue*, irréductible au nombre (1).

\* \* \*

Il nous semble qu'on n'a pas assez attaché d'importance à l'emploi de ce mot « multiplicité ». Il ne fait nullement partie du vocabulaire traditionnel — surtout pour désigner un *continuum*. Non seulement nous allons voir qu'il est essentiel du point de vue de l'élaboration de la méthode, mais il nous renseigne déjà sur les problèmes qui apparaissent dans *Les Données immédiates*, et qui se développeront plus tard. Le mot « multiplicité » n'est pas là comme un vague substantif correspondant à la notion philosophique bien connue du Multiple en général. En effet, *il ne s'agit pas pour Bergson d'opposer le Multiple à l'Un, mais au contraire de distinguer deux types de multiplicité*. Or, ce problème remonte à un savant de génie, physicien et mathématicien, Riemann. Riemann définissait les choses comme des « multiplicités » déterminables en fonction de leurs dimensions, ou de leurs variables indépendantes. Il distinguait des *multiplicités discrètes* et des *multiplicités continues* ; les premières portaient le principe de leur métrique (la mesure d'une

(1) *DI*, chap. II (et chap. III, 107, 122). — Le mixte mal analysé, ou la confusion des deux multiplicités, définit précisément la fausse notion d'intensité.



de leurs parties étant donnée par le nombre des éléments qu'elles contenaient) — les autres trouvaient un principe métrique dans autre chose, ne fût-ce que dans les phénomènes se déroulant en elles ou dans les forces agissant en elles (1). Il est évident que Bergson, en tant que philosophe, était bien au courant des problèmes généraux de Riemann. Non seulement son intérêt pour les mathématiques suffirait à nous en persuader ; mais plus particulièrement, *Durée et Simultanéité* est un livre où Bergson confronte sa propre doctrine à celle de la Relativité, qui dépend étroitement de Riemann. Si notre hypothèse est fondée, ce livre même perd son caractère doublement insolite : car il ne surgit pas brutalement ni sans raison, mais porte au grand jour une confrontation restée jusqu'alors implicite entre l'interprétation riemannienne et l'interprétation bergsonienne des multiplicités continues ; d'autre part, si Bergson renonce à ce livre, et le dénonce, peut-être est-ce parce qu'il estime ne pas pouvoir poursuivre jusque dans ses implications mathématiques la théorie des multiplicités. En effet, il avait profondément changé le sens de la distinction riemannienne. Les multiplicités continues lui semblaient appartenir essentiellement au domaine de la durée. Par là, la durée n'était pas simplement pour Bergson l'indivisible ou le non-mesurable, mais bien plutôt ce qui ne se divisait qu'en changeant de nature, ce qui ne se laissait mesurer qu'en variant de principe métrique à chaque stade de la division. Bergson ne se contentait

(1) Sur la théorie riemannienne des multiplicités, cf. B. RIEMANN, *Œuvres mathématiques* (tr. fr. Gauthier-Villars éd., « Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie »). — Et H. WEYL, *Temps, Espace, Matière*. — Husserl aussi, bien qu'en un tout autre sens que Bergson, s'inspire de la théorie riemannienne des multiplicités.

pas d'opposer une vision philosophique de la durée à une conception scientifique de l'espace, il portait le problème sur le terrain des deux sortes de multiplicité, et pensait que la multiplicité propre à la durée avait pour son compte une « précision » aussi grande que celle de la science — bien plus, qu'elle devait réagir sur la science, et lui ouvrir une voie qui ne se confondait pas nécessairement avec celle de Riemann et d'Einstein. C'est pourquoi nous devons attacher une grande importance à la manière dont Bergson, empruntant la notion de multiplicité, en renouvelle la portée et la répartition.

Comment se définit la multiplicité qualitative et continue de la durée, par opposition à la multiplicité quantitative ou numérique ? Un texte obscur des *Données immédiates* est d'autant plus significatif à cet égard qu'il annonce les développements de *Matière et Mémoire*. Il distingue le subjectif et l'objectif : « Nous appelons subjectif ce qui paraît entièrement et adéquatement connu, objectif ce qui est connu de telle manière qu'une multitude toujours croissante d'impressions nouvelles pourrait être substituée à l'idée que nous en avons actuellement » (1). Si l'on s'en tient à ces formules, on risque des contresens, que, heureusement, le contexte dissipe. Bergson en effet précise : un *objet* peut être divisé d'une infinité de manières ; or, avant même que ces divisions soient effectuées, elles sont saisies par la pensée comme possibles sans que rien ne change dans l'aspect total de l'objet. Elles sont donc déjà visibles dans l'image de l'objet : même non réalisées (simplement possibles), elles sont actuellement perçues, du moins perceptibles en droit. « Cette aperception actuelle, et

(1) *DI*, 57, 62.



non pas seulement virtuelle, de subdivisions dans l'indivisé est précisément ce que nous appelons objectivité. » Bergson veut dire que l'objectif, c'est *ce qui n'a pas de virtualité* — réalisé ou non, possible ou réel, tout est actuel dans l'objectif. Le premier chapitre de *Matière et Mémoire* développera ce thème plus clairement : la matière n'a ni virtualité ni puissance cachée, c'est pourquoi nous pouvons l'identifier à « l'image » ; sans doute peut-il y avoir *plus* dans la matière que dans l'image que nous nous en faisons, mais il ne peut pas y avoir autre chose, d'une autre nature (1). Et dans un autre texte, Bergson félicite Berkeley d'avoir identifié corps et idée, justement parce que la matière « n'a pas d'intérieur, pas de dessous... ne cache rien, ne renferme rien... ne possède ni puissances ni virtualités d'aucune espèce... est étalée en surface et tient tout entière à tout instant dans ce qu'elle donne » (2).

Bref, on appellera objet, objectif, non seulement ce qui se divise, mais ce qui ne change pas de nature en se divisant. C'est donc ce qui se divise par différences de degré (3). Ce qui caractérise l'objet, c'est l'adéquation réciproque du divisé et des divisions, du nombre et de l'unité. L'objet, en ce sens, sera dit une « multiplicité numérique ». Car le nombre, et d'abord l'unité arithmétique elle-même, sont le modèle de ce qui se divise sans changer de nature. C'est la même chose de dire que le nombre n'a que des différences de degré, ou que ses différences, réalisées *ou non*, sont toujours actuelles

(1) *MM*, 218-219, 75-76.

(2) *PM*, 1353, 127.

(3) Cf. *MM*, 341, 231 : « Tant qu'il s'agit d'espace, on peut pousser la division aussi loin qu'on veut ; on ne change rien ainsi à la nature de ce qu'on divise... »

en lui. « Les unités avec lesquelles l'arithmétique forme des nombres sont des unités provisoires, susceptibles de se morceler indéfiniment, et chacune d'elles constitue une somme de quantités fractionnaires, aussi petites et aussi nombreuses qu'on voudra l'imaginer... Si toute multiplicité implique la possibilité de traiter un nombre quelconque comme une unité provisoire qui s'ajoutera à elle-même, inversement les unités à leur tour sont de véritables nombres, aussi grands qu'on voudra, mais que l'on considère comme provisoirement indécomposables pour les composer entre eux. Or, par cela même que l'on admet la possibilité de diviser l'unité en autant de parties que l'on voudra, on la tient pour étendue » (1).

Inversement, qu'est-ce qu'une multiplicité qualitative ? Qu'est-ce que le sujet, ou le subjectif ? Bergson donne l'exemple suivant : « Un sentiment complexe contiendra un assez grand nombre d'éléments plus simples ; mais tant que ces éléments ne se dégageront pas avec une netteté parfaite, on ne pourra pas dire qu'ils étaient entièrement réalisés, et, dès que la conscience en aura la perception distincte, l'état psychique qui résulte de leur synthèse aura par là même changé » (2). (Par exemple un complexe d'amour et de haine s'actualise dans la conscience, mais la haine et l'amour deviennent conscients dans de telles conditions qu'ils diffèrent en nature entre eux, et diffèrent en nature du complexe inconscient.) Ce serait donc une grande erreur de croire que la durée soit simplement l'indivisible, bien que Bergson s'exprime souvent ainsi par commodité. En

(1) *DI*, 55-56, 60-61.

(2) *DI*, 57, 62.

vérité, la durée se divise, et ne cesse de se diviser : c'est pourquoi elle est une *multiplicité*. Mais elle ne se divise pas sans changer de nature, elle change de nature en se divisant : c'est pourquoi elle est une multiplicité non numérique, où l'on peut, à chaque étage de la division, parler d'« indivisibles ». Il y a *autre*, sans qu'il y ait *plusieurs* ; nombre seulement en puissance (1). En d'autres termes, le subjectif, ou la durée, c'est le *virtuel*. Plus précisément, c'est le virtuel en tant qu'il s'actualise, en train de s'actualiser, inséparable du mouvement de son actualisation. Car l'actualisation se fait par différenciation, par lignes divergentes, et crée par son mouvement propre autant de différences de nature. Tout est actuel dans une multiplicité numérique : tout n'y est pas « réalisé », mais tout y est actuel, il n'y a de rapports qu'entre actuels, et de différences, que de degré. Au contraire une multiplicité non numérique, par laquelle se définissent la durée ou la subjectivité, plonge dans une autre dimension, purement temporelle et non plus spatiale : elle va du virtuel à son actualisation, elle s'actualise en créant des lignes de différenciation qui correspondent à ses différences de nature. Une telle multiplicité jouit essentiellement des trois propriétés de la continuité, de l'hétérogénéité et de la simplicité. Et il n'y a vraiment, ici, aucune difficulté pour Bergson à concilier l'hétérogénéité et la continuité.

Ce texte des *Données immédiates*, où Bergson distingue le subjectif et l'objectif, nous paraît d'autant plus important qu'il est le premier à introduire indirectement la notion de virtuel, appelée à prendre une importance de plus en plus grande dans la philosophie bergson-

(1) *DI*, 81, 90.

nienne (1). Car, nous le verrons, le même auteur qui récuse le concept de *possibilité* — lui réservant seulement un usage par rapport à la matière et aux « systèmes clos », mais y voyant toujours la source de toutes sortes de faux problèmes — est aussi celui qui porte au plus haut point la notion de *virtuel*, et fonde sur elle toute une philosophie de la mémoire et de la vie.

Ce qui est très important dans la notion de multiplicité, c'est la manière dont elle se distingue d'une théorie de l'Un et du Multiple. La notion de multiplicité nous évite de penser en termes de « Un et Multiple ». Nous connaissons en philosophie beaucoup de

(1) L'objectif en effet se définit par des parties qui sont perçues actuellement, non pas virtuellement (*DI*, 57, 63). Ce qui implique que le subjectif, en revanche, se définit par la virtualité de ses parties. Revenons alors au texte : « Nous appelons subjectif ce qui paraît entièrement et adéquatement connu, objectif ce qui est connu de telle manière qu'une multitude toujours croissante d'impressions nouvelles pourrait être substituée à l'idée que nous en avons actuellement. » Prises à la lettre, ces définitions sont étranges. En vertu du contexte, on aurait même envie de les intervertir. Car n'est-ce pas l'objectif (la matière) qui, étant sans virtualité, a un être semblable à son « apparaître » et se trouve donc adéquatement connu ? Et n'est-ce pas le subjectif qu'on peut toujours diviser en parties d'une autre nature, qu'il ne contenait que virtuellement ? On aurait presque envie de croire à une faute d'impression. Mais les termes employés par Bergson se justifient d'un autre point de vue. Dans le cas de la durée subjective, les divisions ne valent que pour autant qu'elles sont effectuées, c'est-à-dire actualisées : « Les parties de notre durée coïncident avec les moments successifs de l'acte qui la divise... et si notre conscience ne peut démêler dans un intervalle qu'un nombre déterminé d'actes élémentaires, si elle arrête quelque part la division, là s'arrête aussi la divisibilité » (*MM*, 341, 232). On peut donc dire que, à chacun de ses niveaux, la division nous donne adéquatement la nature indivisible de la chose. Tandis que, dans le cas de la matière objective, la division n'a même pas besoin d'être effectuée : nous savons d'avance qu'elle est possible sans aucun changement dans la nature de la chose. En ce sens, s'il est vrai que l'objet ne contient rien d'*autre* que ce que nous connaissons, néanmoins, il contient toujours *plus* (*MM*, 289, 164) ; il n'est donc pas connu adéquatement.

théories qui combinent l'un et le multiple. Elles ont en commun de prétendre recomposer le réel avec des idées générales. On nous dit : le Moi est un (thèse), et il est multiple (antithèse), puis il est l'unité du multiple (synthèse). Ou bien, on nous dit : l'Un est déjà multiple, l'Être passe dans le non-être, et produit le devenir. Les pages où Bergson dénonce ce mouvement de la pensée abstraite font partie des plus belles de son œuvre : il a l'impression que, dans une telle méthode *dialectique*, on part de concepts beaucoup trop larges, comme de vêtements qui flottent (1). L'Un en général, le multiple en général, l'être en général, le non-être en général... on recompose le réel avec des abstraits ; mais que vaut une dialectique qui croit rejoindre le réel quand elle compense l'insuffisance d'un concept trop large ou trop général en faisant appel au concept opposé, non moins large et général ? On ne rejoindra jamais le concret en combinant l'insuffisance d'un concept avec l'insuffisance de son opposé ; on ne rejoint pas le singulier en corrigeant une généralité par une autre généralité. — En tout ceci, Bergson pense évidemment à Hamelin, dont l'*Essai sur les éléments principaux de la représentation* date de 1907. Mais aussi, c'est l'incompatibilité du bergsonisme avec l'hégélianisme, et même avec toute méthode dialectique, qui se manifeste dans ces pages. Bergson reproche à la dialectique d'être un *faux mouvement*, c'est-à-dire un mouvement du concept abstrait, qui ne va d'un contraire à l'autre qu'à force d'imprécision (2).

(1) *PM*, 1408, 196-197.

(2) Dans des contextes très divers, la dénonciation de la dialectique hégélienne comme faux mouvement, mouvement abstrait, incompréhension du mouvement réel, est un thème fréquent chez Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche.

Encore une fois, Bergson retrouve des accents platoniciens. Platon, le premier, se moquait de ceux qui disaient : l'Un est multiple, et le multiple, un — l'Être est non-être, etc. Il demandait dans chaque cas *combien, comment, où et quand*. « Quelle » unité du multiple, et « quel » multiple de l'un (1) ? La combinaison des opposés ne nous dit rien, formant un filet si lâche qu'elle laisse tout échapper. Aux métaphores de Platon, que Bergson aime, concernant le découpage et le bon cuisinier, répondent celles de Bergson, invoquant le bon tailleur et le vêtement sur mesure. Tel doit être le concept précis. « Ce qui importe véritablement à la philosophie, c'est de savoir *quelle* unité, *quelle* multiplicité, *quelle* réalité supérieure à l'un et au multiple abstraits est l'unité multiple de la personne... Les concepts vont d'ordinaire par couples et représentent les deux contraires. Il n'est guère de réalité concrète sur laquelle on ne puisse prendre à la fois les deux vues opposées et qui ne se subsume, par conséquent, aux deux concepts antagonistes. De là une thèse et une antithèse qu'on chercherait en vain à réconcilier logiquement, pour la raison très simple que jamais, avec des concepts, ou points de vue, on ne fera une chose... Si je cherche à *analyser* la durée, c'est-à-dire à la résoudre en concepts tout faits, je suis bien obligé, par la nature même du concept et de l'analyse, de prendre sur *la durée en général* deux vues opposées avec lesquelles je prétendrai ensuite la recomposer. Cette combinaison ne pourra présenter ni une diversité de degrés ni une variété de formes : elle est ou elle n'est pas. Je dirai, par exemple, qu'il y a d'une part une *multiplicité* d'états

(1) Cf. PLATON, *Philèbe*.



de conscience successifs et d'autre part, une unité qui les relie. La durée sera la *synthèse* de cette unité et de cette multiplicité, opération mystérieuse dont on ne voit pas, je le répète, comment elle comporterait des nuances ou des degrés » (1).

Ce que Bergson réclame, contre la dialectique, contre une conception générale des contraires (l'Un et le Multiple), c'est une fine perception de la multiplicité, une fine perception du « quel » et du « combien », de ce qu'il appelle la « nuance » ou le nombre en puissance. La durée s'oppose au devenir précisément parce qu'elle est une multiplicité, un type de multiplicité, qui ne se laisse pas réduire à une combinaison trop large où les contraires, l'Un et le Multiple en général, ne coïncident qu'à condition d'être saisis au point extrême de leur généralisation, vidés de toute « mesure » et de toute substance réelle. Cette multiplicité qu'est la durée ne se confond nullement avec le multiple, pas plus que sa simplicité ne se confond avec l'Un.

On distingue souvent deux formes du négatif : le

(1) *PM*, 1409-1416, 197-207. — Ce texte est proche de celui de Platon, dénonçant les facilités de la dialectique. Nous avons vu que la méthode bergsonienne de division était d'inspiration platonicienne. Le point commun de Bergson et de Platon, c'est en effet la recherche d'un procédé capable de déterminer dans chaque cas la « mesure », le « quel » ou le « combien ». Il est vrai que Platon pensait qu'une dialectique affinée pouvait satisfaire à ces exigences. Bergson au contraire estime que la dialectique en général, y compris celle de Platon, vaut seulement pour le début de la philosophie (et de l'histoire de la philosophie) : la dialectique passe à côté d'une vraie méthode de division, elle ne peut faire autrement que découper le réel d'après des articulations toutes formelles ou verbales. Cf. *PM*, 1321, 87 : « Que la philosophie s'en soit d'abord contentée et qu'elle ait commencé par être dialectique pure, rien de plus naturel. Elle ne disposait pas d'autre chose. Un Platon, un Aristote adoptent le découpage de la réalité qu'ils trouvent tout fait dans le langage... »

négatif de simple limitation, et le négatif d'opposition. Et l'on assure que la substitution de la seconde forme à la première, avec Kant et les post-kantiens, fut une révolution considérable en philosophie. Il est d'autant plus remarquable que Bergson, dans sa critique du négatif, dénonce également l'une et l'autre forme. Toutes deux lui semblent s'impliquer, et témoigner d'une même insuffisance. Car si l'on considère des notions négatives comme celles de *désordre* ou de *non-être*, il revient au même de les concevoir, à partir de l'être et de l'ordre, comme la limite d'une « dégradation » dans l'intervalle de laquelle toutes les choses sont comprises (analytiquement), ou bien, en opposition avec l'être et avec l'ordre, comme des forces exerçant leur puissance et se combinant avec leur opposé pour produire (synthétiquement) toutes choses. Si bien que la critique de Bergson est double, dénonçant dans les deux formes du négatif une même ignorance des *différences de nature*, qu'on remplace tantôt par des « dégradations », tantôt par des oppositions. 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. C'est que la négation implique toujours des concepts abstraits, beaucoup trop généraux. Quelle est, en effet, la racine commune de toute négation ? Nous l'avons vu : au lieu de partir d'une différence de nature entre deux ordres, d'une différence de nature entre deux êtres, on se fait une idée générale d'ordre ou d'être, qu'on ne peut plus penser qu'en opposition avec un non-être en général, un désordre en général, *ou bien* qu'on ne peut poser que comme le point de départ d'une dégradation qui nous mène au désordre en général,

au non-être en général. De toutes manières on a négligé la question des différences de nature : « quel » ordre, « quel » être ? De même on néglige la différence de nature entre les deux types de multiplicité ; alors on se fait une idée générale de l'Un, que l'on combine avec son opposé, le Multiple en général, pour recomposer toutes choses du point de vue de la force contraire du multiple ou de la dégradation de l'Un. En vérité, c'est la catégorie de multiplicité, avec la différence de nature qu'elle implique entre deux types, qui nous permet de dénoncer la mystification d'une pensée qui procède en termes d'Un et de Multiple. On voit donc comment tous les aspects critiques de la philosophie bergsonienne participent d'un même thème : critique du négatif de limitation, du négatif d'opposition, des idées générales.

\* \* \*

« En soumettant à la même analyse le concept de mouvement... » (1). En effet, le mouvement comme expérience physique est lui-même un mixte : d'une part l'espace parcouru par le mobile, qui forme une multiplicité numérique indéfiniment divisible, dont toutes les parties, réelles ou possibles, sont actuelles et ne diffèrent qu'en degré ; d'autre part le mouvement pur, qui est *altération*, multiplicité virtuelle qualitative, telle la course d'Achille qui se divise en pas, mais qui change de nature chaque fois qu'elle se divise (2). Bergson découvre que, sous le transfert local, il y a

(1) *DI*, 74, 82.

(2) Cf. un texte très important dans *EC*, 757 sq., 310 sq. : « Tout mouvement est articulé intérieurement », etc.

toujours un transport d'une autre nature. Et ce qui, vu du dehors, apparaît comme une partie numérique composante de la course n'est, vécu du dedans, qu'un obstacle tourné.

Mais en doublant l'expérience psychologique de la durée par l'expérience physique du mouvement, un problème devient urgent. Du point de vue de l'expérience psychologique, la question : « les choses extérieures durent-elles ? » restait indéterminée. Aussi bien Bergson, dans *Les Données immédiates*, invoquait-il deux fois une « inexprimable », une « incompréhensible » raison. — « Qu'existe-t-il de la durée en dehors de nous ? Le présent seulement, ou, si l'on aime mieux, la simultanéité. Sans doute les choses extérieures changent, mais leurs moments ne se succèdent que pour une conscience qui se les remémore... Il ne faut pas donc dire que les choses extérieures durent, mais plutôt qu'il y a en elles quelque inexprimable raison en vertu de laquelle nous ne saurions les considérer à des moments successifs de notre durée sans constater qu'elles ont changé. » — « 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 » (1).

Pourtant *Les Données immédiates* disposaient déjà d'une analyse du mouvement. Mais le mouvement était surtout posé comme un « fait de conscience », impliquant un sujet conscient et durant, se confondant avec la durée comme expérience psychologique. C'est seulement dans la mesure où le mouvement sera saisi comme appartenant aux choses autant qu'à la conscience qu'il cessera

(1) *DI*, 148, 170 ; et 137, 157.



de se confondre avec la durée psychologique, qu'il en déplacera plutôt le point d'application, et par là, rendra nécessaire une participation directe des choses à la durée même. S'il y a des qualités dans les choses non moins que dans la conscience, s'il y a un mouvement des qualités hors de moi, il faut que les choses durent à leur manière. Il faut que la durée psychologique ne soit qu'un cas bien déterminé, une ouverture sur une durée ontologique. Il faut que l'ontologie soit possible. Car la durée, dès le début, était définie comme une multiplicité. Cette multiplicité, grâce au mouvement, ne va-t-elle pas se confondre avec l'être lui-même ? Et puisqu'elle est douée de propriétés très spéciales, en quel sens dira-t-on qu'il y a *plusieurs* durées, en quel sens *une seule*, en quel sens dépassera-t-on l'alternative ontologique un-plusieurs ? Du même coup, un problème connexe reçoit toute son urgence. Si les choses durent ou s'il y a de la durée dans les choses, il faudra bien que la question de l'espace soit reprise sur de nouvelles bases. Car l'espace ne sera plus simplement une forme d'extériorité, une sorte d'écran qui dénature la durée, une impureté qui vient troubler le pur, un relatif qui s'oppose à l'absolu ; il faudra qu'il soit lui-même fondé dans les choses, dans les rapports entre les choses et entre les durées, qu'il appartienne lui aussi à l'absolu, qu'il ait sa « pureté ». Telle va être la double progression de la philosophie bergsonienne.

## CHAPITRE III

## LA MÉMOIRE COMME COEXISTENCE VIRTUELLE

La durée est essentiellement mémoire, conscience, liberté. Et elle est conscience et liberté, parce qu'elle est d'abord mémoire. Or cette identité de la mémoire avec la durée même, Bergson la présente toujours de deux façons : « conservation *et* accumulation du passé dans le présent ». Ou bien : « *soit* que le présent renferme distinctement l'image sans cesse grandissante du passé, *soit* plutôt qu'il témoigne, par son continuel changement de qualité, de la charge toujours plus lourde qu'on traîne derrière soi à mesure qu'on vieillit davantage ». Ou encore : « la mémoire sous ces *deux formes*, en tant qu'elle recouvre d'une nappe de souvenirs un fond de perception immédiate, et en tant aussi qu'elle contracte une multiplicité de moments » (1). — En effet, on doit exprimer de deux manières la façon dont la durée se distingue d'une série discontinue d'instantanés qui se répéteraient identiques à eux-mêmes : d'une

(1) *ES*, 818, 5 ; *PM*, 1411, 201 ; *MM*, 184, 31. — C'est nous qui soulignons, dans chacun de ces textes. On ne confondra pas ces deux formes de la mémoire avec celles dont Bergson parle au début du chapitre II de *MM* (225, 83) ; ce n'est pas du tout le même principe de distinction. Cf. p. 66, n. 2.

part « le moment suivant contient toujours en sus du précédent le souvenir que celui-ci lui a laissé » (1); d'autre part, les deux moments se contractent ou se condensent l'un dans l'autre, puisque l'un n'a pas encore disparu quand l'autre paraît. Il y a donc deux mémoires, ou deux aspects de la mémoire indissolublement liés, la mémoire-souvenir et la mémoire-contraction. (Si l'on demande enfin quelle est la raison de cette dualité dans la durée, sans doute la trouverons-nous dans un mouvement que nous étudierons plus tard, par lequel le « présent » qui dure se divise à chaque « instant » en deux directions, l'une orientée et dilatée vers le passé, l'autre contractée, se contractant vers l'avenir.)

Mais la durée pure est elle-même le résultat d'une division de « droit ». Que la mémoire soit identique à la durée, qu'elle soit coextensive à la durée, c'est certain, mais cette proposition vaut en droit plus qu'en fait. Le problème particulier de la mémoire est : comment, par quel mécanisme la durée devient-elle mémoire en fait ? Comment ce qui est en droit s'actualise-t-il ? De même Bergson montrera que la conscience est, en droit, coextensive à la vie ; mais comment, dans quelles conditions la vie devient-elle en fait conscience de soi (2) ?

\* \* \*

Reprenons l'analyse du premier chapitre de *Matière et Mémoire*. Nous sommes conduits à distinguer cinq sens ou cinq aspects de la subjectivité : 1° *la subjectivité-besoin*, moment de la négation (le besoin trouve la continuité des choses, et retient de l'objet tout ce qui l'inté-

(1) *PM*, 1398, 183.

(2) Cf. *ES*, 820, 8.

resse, laissant passer le reste) ; 2° *la subjectivité-cerveau*, moment de l'écart ou de l'indétermination (le cerveau nous donne le moyen de « choisir » dans l'objet ce qui correspond à nos besoins ; introduisant un écart entre le mouvement reçu et le mouvement exécuté, il est lui-même choix de deux façons, parce qu'en lui-même, en vertu de ses voies nerveuses, il divise à l'infini l'excitation, et aussi parce que, par rapport aux cellules motrices de la moelle, il nous laisse le choix entre plusieurs réactions possibles) ; 3° *la subjectivité-affection*, moment de la douleur (car l'affection est la rançon du cerveau ou de la perception consciente ; la perception ne réfléchit pas l'action possible, le cerveau n'assure pas « l'écart », sans que certaines parties organiques ne soient vouées à l'immobilité d'un rôle purement réceptif, qui les livre à la douleur) ; 4° *la subjectivité-souvenir*, premier aspect de la mémoire (le souvenir étant ce qui vient remplir l'écart, s'incarner ou s'actualiser dans l'intervalle proprement cérébral) ; 5° *la subjectivité-contraction*, deuxième aspect de la mémoire (le corps n'étant pas plus un instant punctiforme dans le temps qu'un point mathématique dans l'espace, et assurant une contraction des excitations subies, d'où naît la qualité).

Or ces cinq aspects ne s'organisent pas seulement dans un ordre de profondeur croissant, mais se *distribuent sur deux lignes de faits très différentes*. Le premier chapitre de *Matière et Mémoire* se propose de décomposer un mixte (la Représentation) en deux directions divergentes : matière et mémoire, perception et souvenir, objectif et subjectif — cf. les deux multiplicités des *Données*. Sur les cinq aspects de la subjectivité, les deux premiers participent évidemment de la ligne objective, puisque l'un se contente de soustraire de

l'objet, l'autre d'instaurer une zone d'indétermination. Le cas de l'affection, troisième sens, est plus complexe ; et sans doute dépend-il du croisement entre les deux lignes. Mais à son tour la positivité de l'affection n'est pas encore la présence d'une pure subjectivité qui s'opposerait à l'objectivité pure, c'est plutôt « l'impureté » qui vient troubler celle-ci (1). — Ce qui revient à la ligne pure de la subjectivité, c'est donc le quatrième, puis le cinquième sens. Seuls les deux aspects de la mémoire signifient formellement la subjectivité, les autres acceptions se contentant de préparer ou d'assurer l'insertion d'une ligne dans l'autre, le croisement d'une ligne avec l'autre.

\* \* \*

La question : où les souvenirs se conservent-ils ? implique un faux problème, c'est-à-dire un mixte mal analysé. On fait comme si les souvenirs avaient à se conserver quelque part, comme si le cerveau par exemple était capable de les conserver. Mais le cerveau est tout entier sur la ligne d'objectivité : il ne peut avoir aucune différence de nature avec les autres états de la matière ; en lui tout est mouvement, comme dans la perception pure qu'il détermine. (Et encore le terme *mouvement* ne doit évidemment pas s'entendre à la manière du mouvement qui dure, mais au contraire d'une « coupe instantanée ») (2). Le souvenir au contraire fait partie de la ligne de subjectivité. Il est absurde de mélanger les deux lignes en concevant le cerveau comme le réservoir ou le substrat des souvenirs. Bien plus, l'examen

(1) Cf. *MM*, 206, 59.

(2) *MM*, 223, 81.

de la seconde ligne suffirait à montrer que les souvenirs n'ont pas à se conserver ailleurs que « dans » la durée. *C'est donc en soi que le souvenir se conserve.* « Nous nous aperçûmes que l'expérience interne à l'état pur, en nous donnant une *substance* dont l'essence même est de *durer* et par conséquent de prolonger sans cesse dans le présent un passé indestructible, nous eût dispensé et même nous eût interdit de chercher où le souvenir est conservé. Il se conserve lui-même... » (1). Nous n'avons d'ailleurs aucun intérêt à supposer une conservation du passé ailleurs qu'*en soi*, par exemple dans le cerveau ; il faudrait que le cerveau, à son tour, eût le pouvoir de se conserver lui-même ; il faudrait que nous conférions à un état de la matière, ou même à la matière tout entière, ce pouvoir de conservation que nous aurions refusé à la durée (2).

Nous touchons à un des aspects les plus profonds, peut-être aussi les moins bien compris du bergsonisme : la théorie de la mémoire. Entre la matière et la mémoire, entre la perception pure et le souvenir pur, entre le présent et le passé, il doit y avoir une différence de nature, comme entre les deux lignes précédemment distinguées. Si nous avons tant de difficulté à penser une survivance en soi du passé, c'est que nous croyons que le passé n'est plus, qu'il a cessé d'être. Nous confondons alors l'Être avec l'être-présent. Pourtant le présent *n'est pas*, il serait plutôt pur devenir, toujours hors de soi. Il n'est pas, mais il agit. Son élément propre n'est pas l'être, mais l'actif ou l'utile. Du passé au contraire, il faut dire qu'il a cessé d'agir ou d'être-utile. Mais il

(1) *PM*, 1315, 80.

(2) *MM*, 290, 165-166.



n'a pas cessé d'être. Inutile et inactif, impassible, il EST, au sens plein du mot : il se confond avec l'être en soi. On ne dira pas qu'il « était », puisqu'il est l'en-soi de l'être, et la forme sous laquelle l'être se conserve en soi (par opposition au présent, forme sous laquelle l'être se consomme et se met hors de soi). A la limite, les déterminations ordinaires s'échangent : c'est du présent qu'il faut dire à chaque instant déjà qu'il « était », et du passé, qu'il « est », qu'il est éternellement, de tout temps. — Telle est la différence de nature entre le passé et le présent (1). Mais ce premier aspect de la théorie bergsonienne perdrait tout sens, si l'on n'en soulignait pas la portée extra-psychologique. Ce que Bergson appelle « souvenir pur » n'a aucune existence psychologique. C'est pourquoi il est dit *virtuel*, inactif et inconscient. Tous ces mots sont dangereux, surtout « inconscient », qui nous semble depuis Freud inséparable d'une existence psychologique singulièrement efficace et active. Nous aurons à confronter l'inconscient freudien et l'inconscient bergsonien, puisque Bergson lui-même fait le rapprochement (2). Nous devons pourtant comprendre dès maintenant que Bergson n'emploie pas le mot « inconscient » pour désigner une réalité psychologique hors de la conscience, mais pour désigner une réalité non psychologique — l'être tel qu'il est en soi.

(1) Pourtant, dans une autre occasion, Bergson affirmait qu'il n'y avait qu'une différence de degré entre être et être utile : en effet la perception ne se distingue de son objet que parce qu'elle en retient seulement ce qui nous est utile (cf. *MM*, chap. I) ; il y a *plus* dans l'objet que dans la perception, mais il n'y a rien qui soit d'une autre nature. — Mais dans ce cas, l'être est seulement celui de la matière ou de l'objet perçu, donc un être *présent*, qui n'a pas à se distinguer de l'*utile* autrement qu'en degré.

(2) *PM*, 1316, 81.

En toute rigueur, le psychologique, c'est le présent. Seul le présent est « psychologique » ; mais le passé, c'est l'ontologie pure, le souvenir pur n'a de signification qu'ontologique (1).

Citons un texte admirable où Bergson résume toute sa théorie : Lorsque nous cherchons un souvenir qui nous échappe, « nous avons conscience d'un acte *sui generis* par lequel nous nous détachons du présent pour nous replacer d'abord dans le passé en général, puis dans une certaine région du passé : travail de tâtonnement, analogue à la mise au point d'un appareil photographique. Mais notre souvenir reste encore à l'état virtuel ; nous nous disposons simplement ainsi à le recevoir en adoptant l'attitude appropriée. Peu à peu, il apparaît comme une nébulosité qui se condenserait ; de virtuel il passe à l'état actuel... » (2). Là encore, une interprétation trop psychologique du texte doit être évitée. Bergson parle bien d'un acte psychologique ; mais si cet acte est « *sui generis* », c'est parce qu'il consiste à faire un véritable *saut*. On s'installe *d'emblée* dans le passé, on saute dans le passé comme dans un élément propre (3). De même que nous ne percevons pas les choses en nous-mêmes, mais là où elles sont, nous ne saisissons le passé que là où il est, en lui-même, et non pas en nous, dans notre présent. Il y a donc un « passé en général » qui n'est pas le passé particulier de tel ou

(1) Cet aspect est profondément analysé par M. HYPOLITE, qui dénonce les interprétations « psychologues » de *Matière et Mémoire* : cf. Du bergsonisme à l'existentialisme, *Mercure de France*, juillet 1949 ; et Aspects divers de la mémoire chez Bergson, *Revue internationale de philosophie*, octobre 1949.

(2) *MM*, 276-277, 148.

(3) L'expression « d'emblée » est fréquente dans les chapitres II et III de *MM*.



tel présent, mais qui est comme un élément ontologique, un passé éternel et de tout temps, condition pour le « passage » de tout présent particulier. C'est le passé en général qui rend possibles tous les passés. Nous nous replaçons d'abord, dit Bergson, dans le passé en général : ce qu'il décrit ainsi, c'est *le saut dans l'ontologie*. Nous sautons réellement dans l'être, dans l'être en soi, dans l'être en soi du passé. Il s'agit de sortir de la psychologie. Il s'agit d'une Mémoire immémoriale ou ontologique. C'est seulement ensuite, une fois le saut fait, que le souvenir va prendre peu à peu une existence psychologique : « de virtuel il passe à l'état actuel... » Nous avons été le chercher là où il est, dans l'Être impassible, et nous lui donnons peu à peu une incarnation, une « psychologisation ».

On doit souligner le parallélisme d'autres textes avec celui-ci. Car Bergson analyse le langage de la même façon que la mémoire. La manière dont nous comprenons ce qu'on nous dit est identique à celle dont nous trouvons un souvenir. Loin de recomposer le sens à partir des sons entendus, et des images associées, nous nous *installons d'emblée* dans l'élément du sens, puis dans une région de cet élément. Véritable saut dans l'Être. C'est seulement ensuite que le sens s'actualise dans les sons physiologiquement perçus, comme dans les images psychologiquement associées aux sons. Il y a là comme une transcendance du sens, et un fondement ontologique du langage, qui sont d'autant plus importants, nous le verrons, chez un auteur qui passe pour avoir fait du langage une critique trop sommaire (1).

(1) Cf. *MM*, 261, 129 : « L'auditeur se place d'emblée parmi des idées correspondantes... »

Il faut s'installer d'emblée dans le passé — en un saut, en un bond. Là encore, cette idée d'un « saut » presque kierkegaardien est étrange, chez un philosophe qui passe pour aimer tant la continuité. Que signifie-t-elle ? Bergson ne cesse de dire : jamais vous ne recomposerez le passé avec des présents, quels qu'ils soient — « l'image pure et simple ne me reportera au passé que si c'est en effet dans le passé que je suis allé la chercher » (1). Il est vrai que le passé nous apparaît coincé entre deux présents, l'ancien présent qu'il a été et l'actuel présent par rapport auquel il est passé. D'où deux fausses croyances : d'une part nous croyons que le passé comme tel ne se constitue qu'*après* avoir été présent ; d'autre part, qu'il est en quelque sorte reconstitué par le nouveau présent dont il est maintenant le passé. Cette double illusion est au cœur de toutes les théories physiologiques et psychologiques de la mémoire. Sous son influence on suppose qu'il n'y a entre le souvenir et la perception qu'une différence de degré. On s'installe dans un mixte mal analysé. Ce mixte, c'est l'image comme réalité psychologique. L'image en effet retient quelque chose des régions où nous avons été chercher le souvenir qu'elle actualise ou qu'elle incarne ; mais ce souvenir, précisément, elle ne l'actualise pas sans l'adapter aux exigences du présent, elle en fait quelque chose de présent. Ainsi à la différence de nature entre le présent et le passé, entre la perception pure et la mémoire pure, nous substituons de simples différences de degré entre des images-souvenirs et des perceptions-images.

Nous avons trop l'habitude de penser en termes de « présent ». Nous croyons qu'un présent n'est passé

(1) *MM*, 278, 150.

que lorsqu'un autre présent le remplace. Pourtant réfléchissons : comment un nouveau présent surviendrait-il, si l'ancien présent ne passait en même temps qu'il est présent ? Comment un présent quelconque passerait-il, s'il n'était passé *en même temps* que présent ? Jamais le passé ne se constituerait, s'il ne *s'était* constitué d'abord, en même temps qu'il a été présent. Il y a là comme une position fondamentale du temps, et aussi le paradoxe le plus profond de la mémoire : le passé est « contemporain » du présent qu'il a été. Si le passé devait attendre de ne plus être, si ce n'était pas tout de suite et maintenant qu'il était passé, « passé en général », il ne pourrait jamais devenir ce qu'il est, jamais il ne serait *ce* passé. S'il ne se constituait pas tout de suite, il ne pourrait pas davantage être reconstitué à partir d'un présent ultérieur. Jamais le passé ne se constituerait, s'il ne coexistait avec le présent dont il est le passé (1). Le passé et le présent ne désignent pas deux moments successifs, mais deux éléments qui coexistent, l'un qui est le présent, et qui ne cesse de passer, l'autre, qui est le passé, et qui ne cesse pas d'être, mais par lequel tous les présents passent. C'est en ce sens qu'il y a un passé pur, une sorte de « passé en général » : le passé ne suit pas le présent, mais au contraire est supposé par lui comme la condition pure sans laquelle il ne passerait pas. En d'autres termes, chaque présent renvoie à soi-même comme passé. D'une pareille thèse,

(1) Cf. *ES*, 913-914, 130-131 : « Nous prétendons que la formation du souvenir n'est jamais postérieure à celle de la perception ; elle en est contemporaine... supposons en effet que le souvenir ne se crée pas tout le long de la perception même : je demande à quel moment il naîtra... Plus on y réfléchira, moins on comprendra que le souvenir puisse naître jamais s'il ne se crée pas au fur et à mesure de la perception même... »

il n'y a d'équivalent que celle de Platon — la Réminiscence. La réminiscence aussi affirme un être pur du passé, un être en soi du passé, une Mémoire ontologique, capable de servir de fondement au déroulement du temps. Une fois de plus, une inspiration platonicienne se fait profondément sentir chez Bergson (1).

L'idée d'une contemporanéité du présent et du passé a une dernière conséquence. Non seulement le passé coexiste avec le présent qu'il a été ; mais comme il se conserve en soi (tandis que le présent passe) — c'est le passé tout entier, intégral, *tout* notre passé qui coexiste avec chaque présent. La célèbre métaphore du cône représente cet état complet de coexistence. Mais un tel état implique enfin, que dans le passé même, figurent toutes sortes de niveaux en profondeur, marquant tous les intervalles possibles dans cette coexistence (2). Le passé AB coexiste avec le présent S, mais en comportant en soi toutes les coupes A'B', A''B'', etc., qui mesurent les degrés d'un rapprochement ou d'un éloignement purement idéels par rapport à S. Chacune de ces coupes est elle-même *virtuelle*, appartenant à l'être en soi du passé (3). Chacune de ces coupes ou chacun de ces niveaux comprend, non pas tels ou tels éléments du passé, mais toujours la totalité du passé. Simplement

(1) C'est aussi le point sur lequel porterait une comparaison de Bergson et de Proust. Leur conception du temps est extrêmement différente ; mais tous deux admettent une sorte de passé pur, un être en soi du passé. Il est vrai que, selon Proust, cet être en soi peut être vécu, éprouvé à la faveur d'une coïncidence entre deux instants du temps. Mais, d'après Bergson, le souvenir ou le passé purs ne sont pas du domaine du vécu : même dans la *paramnésie*, nous ne vivons qu'une image-souvenir.

(2) La métaphore du cône est d'abord introduite *MM*, 293, 169 ; les sections du cône apparaissent *MM*, 302, 181.

(3) *MM*, 371, 272.

il comprend cette totalité à un niveau plus ou moins dilaté, plus ou moins contracté. Voilà donc le point exact où la Mémoire-contraction s'inscrit dans la Mémoire-souvenir, et, en quelque sorte, *en prend le relais*. D'où précisément cette conséquence : la durée bergsonienne, finalement, se définit moins par la succession que par la coexistence.

Dans *Les Données immédiates*, la durée se définit réellement par la succession, les coexistences renvoyant à l'espace — et par la puissance de nouveauté, la répétition renvoyant à la Matière. Mais plus profondément la durée n'est succession que tout relativement (nous avons vu de même qu'elle n'était indivisible que relativement). La durée est bien succession réelle, mais elle ne l'est que parce que, plus profondément, elle est *coexistence virtuelle* : coexistence avec soi de tous les niveaux, de toutes les tensions, de tous les degrés de contraction et de détente. Aussi, avec la coexistence, faut-il réintroduire la répétition dans la durée. Répétition « psychique » d'un tout autre type que la répétition « physique » de la matière. Répétition des « plans », au lieu d'être une répétition d'éléments sur un seul et même plan. Répétition virtuelle, au lieu d'être actuelle. Tout notre passé se joue, se reprend à la fois, se répète *en même temps*, sur tous les niveaux qu'il dessine (1). Revenons au « saut » que nous faisons, quand, cherchant un souvenir, nous nous installons d'emblée dans le passé. Bergson précise : nous nous replaçons « d'abord dans le passé en général, puis dans une certaine région du passé ». Il ne s'agit pas d'une région qui contiendrait tels éléments du passé, tels souvenirs, par opposition

(1) Sur cette répétition métaphysique, cf. *MM*, 250, 115 ; 302, 181.

à une autre, qui en contiendrait d'autres. Il s'agit de ces niveaux distincts, dont chacun contient tout notre passé mais dans un état plus ou moins contracté. C'est en ce sens qu'il y a des régions de l'Être lui-même, des régions ontologiques du passé « en général », toutes coexistantes, toutes « se répétant » les unes les autres.

Nous verrons comment cette doctrine relance tous les problèmes du bergsonisme. Il suffit maintenant de résumer les quatre grandes propositions qui forment autant de paradoxes : 1° nous nous plaçons d'emblée, d'un saut, dans l'élément ontologique du passé (paradoxe du saut) ; 2° il y a une différence de nature entre le présent et le passé (paradoxe de l'Être) ; 3° le passé ne succède pas au présent qu'il a été, mais coexiste avec lui (paradoxe de la contemporanéité) ; 4° ce qui coexiste avec chaque présent, c'est tout le passé, intégralement, à des niveaux divers de contraction et de détente (paradoxe de la répétition psychique). — Ces paradoxes s'enchaînent ; chacun exige les autres. Inversement, les propositions qu'ils dénoncent forment elles aussi un ensemble, caractéristique des théories ordinaires de la mémoire. Car c'est une seule et même illusion sur l'essence du Temps, un même mixte mal analysé, qui nous fait croire : que nous pouvons recomposer le passé avec du présent ; que nous passons graduellement de l'un à l'autre ; que l'un et l'autre se distingue par l'avant et l'après ; et que le travail de l'esprit se fait par adjonction d'éléments (au lieu de se faire par changements de niveaux, véritables bonds, remaniements de systèmes) (1).

(1) Cf. *MM*, 249-250, 114. — Bergson montre fort bien comment nous croyons nécessairement que le passé succède au présent, dès que nous n'établissons entre les deux qu'une différence de degré : cf. *ES*, 914, 132 (« La perception se définissant un état fort et le sou-





Notre problème est maintenant : comment le souvenir pur va-t-il prendre une existence psychologique ? — comment ce pur virtuel va-t-il s'actualiser ? Donc un appel part du présent, d'après les exigences ou les besoins de la situation présente. Nous faisons le « saut » : nous nous installons non seulement dans l'élément du passé en général, mais dans telle ou telle région, c'est-à-dire à tel ou tel niveau, que nous supposons dans une sorte de Réminiscence correspondre à nos besoins actuels. Chaque niveau en effet comprend la totalité de notre passé, mais dans un état plus ou moins contracté. Et Bergson ajoute : il y a aussi des souvenirs dominants, comme des *points remarquables*, variables d'un niveau à l'autre (1). Un mot anglais est prononcé devant moi : ce n'est pas la même chose, en vertu de la situation, d'avoir à me demander quelle peut bien être la langue en général dont ce mot fait partie, ou bien quelle personne jadis m'a déjà dit ce mot ou un semblable. Suivant le cas, je ne saute pas dans la même région du passé, je ne m'installe pas au même niveau, je ne sollicite pas les mêmes dominantes. Il arrive que je rate : cherchant un souvenir, je m'installe à un niveau trop contracté, trop étroit ou au contraire trop large et dilaté pour lui. Tout serait à refaire, pour trouver le juste saut. — Insis-

venir un état faible, le souvenir d'une perception ne pouvant alors être que cette perception affaiblie, il nous semble que la mémoire ait dû attendre, pour enregistrer une perception dans l'inconscient, que la perception se fût endormie en souvenir. Et c'est pourquoi nous jugeons que le souvenir d'une perception ne saurait se créer avec cette perception ni se développer en même temps qu'elle. »

(1) *MM*, 309-310, 190.

tons sur ceci : cette analyse, qui semble avoir tant de finesse psychologique, a réellement un tout autre sens. Elle porte sur notre affinité avec l'être, sur notre rapport avec l'Être, et sur la variété de ce rapport. La conscience psychologique n'est pas encore née. Elle va naître, mais précisément parce qu'elle trouve ici ses conditions proprement ontologiques.

Devant des textes extrêmement difficiles, la tâche du commentateur est de multiplier les distinctions, même et surtout quand ces textes se contentent de les suggérer plutôt que de les établir formellement. D'abord nous ne devons pas confondre l'appel au souvenir et le « rappel de l'image » (ou évocation). L'appel au souvenir est ce bond par lequel je m'installe dans le virtuel, dans le passé, dans une certaine région du passé, à tel ou tel niveau de contraction. Nous croyons que cet appel exprime la dimension proprement ontologique de l'homme, ou plutôt de la mémoire. « Mais notre souvenir reste encore à l'état virtuel... » (1). Quand nous parlons au contraire d'évocation, ou de rappel de l'image, il s'agit de tout autre chose : une fois que nous nous sommes installés à tel niveau où gisent les souvenirs, alors et alors seulement, ceux-ci tendent à s'actualiser. Sous l'appel du présent, ils n'ont plus l'inefficacité, l'impassibilité qui les caractérisaient comme souvenirs purs ; ils deviennent images-souvenirs, capables d'être « rappelés ». Ils s'actualisent ou s'incarnent. Cette actualisation a toutes sortes d'aspects, d'étapes et de degrés distincts (2). Mais à travers ces étapes et ces degrés, c'est elle (et elle seule) qui constitue la conscience

(1) *MM*, 277, 148.

(2) *MM*, 274-275, 145.



psychologique. Et de toute manière on voit la révolution bergsonienne : nous n'allons pas du présent au passé, de la perception au souvenir, mais du passé au présent, du souvenir à la perception.

« La mémoire intégrale répond à l'appel d'un état présent\* par deux mouvements simultanés, l'un de *translation*, par lequel elle se porte tout entière au-devant de l'expérience et *se contracte* ainsi plus ou moins, sans se diviser, en vue de l'action, l'autre de *rotation* sur elle-même, par lequel elle *s'oriente* vers la situation du moment pour lui présenter la face la plus utile » (1). Voilà donc déjà deux aspects de l'actualisation : la contraction-translation, et l'orientation-rotation. Notre question est : peut-on confondre cette contraction-translation avec la contraction variable des régions et niveaux du passé, dont nous parlions tout à l'heure ? Le contexte de Bergson semble nous inviter à le faire, puisqu'il invoque constamment la contraction-translation à propos des coupes du cône, c'est-à-dire des niveaux de passé (2). Toutefois, toutes sortes de raisons nous persuadent qu'il y a évidemment un rapport entre les deux contractions, mais qu'elles ne sont nullement confondues. — Lorsque Bergson parle de niveaux ou de régions du passé, ces niveaux ne sont pas moins virtuels que le passé en général ; bien plus, chacun d'eux contient tout le passé, mais dans un état plus ou moins contracté, autour de certains souvenirs dominants variables. La contraction plus ou moins grande exprime donc la différence d'un niveau à l'autre. — Au contraire, lorsque Bergson parle de translation, il s'agit d'un

(1) *MM*, 307-308, 188 (c'est nous qui soulignons).

(2) Ainsi, dans le texte même que nous venons de citer.

mouvement nécessaire dans l'actualisation d'un souvenir pris à tel ou tel niveau. La contraction n'exprime plus ici la différence ontologique entre deux niveaux virtuels, mais le mouvement par lequel un souvenir s'actualise (psychologiquement), *en même temps* que le niveau qui lui est propre (1).

Le contresens en effet serait de croire que, pour s'actualiser, un souvenir doit passer par des niveaux de plus en plus contractés pour se rapprocher du présent comme point de contraction suprême ou sommet du cône. Ce serait une interprétation insoutenable pour plusieurs raisons. Dans la métaphore du cône, un niveau même très contracté, très proche du sommet, n'en présente pas moins, tant qu'il n'est pas actualisé, une véritable différence de nature avec ce sommet, c'est-à-dire avec le présent. Et surtout, pour actualiser un souvenir, nous n'avons pas à changer de niveau ; si nous devons le faire, l'opération de la mémoire serait impossible. Car chaque souvenir a son niveau qui lui est propre ; il est trop démembré ou éparpillé dans les régions plus larges, trop resserré et confondu dans les régions plus étroites. S'il fallait passer d'un niveau à l'autre pour actualiser chaque souvenir, chaque souvenir perdrait donc son individualité. Voilà pourquoi le mouvement de translation est un mouvement par lequel le souvenir s'actualise en même temps que son

(1) En effet, le niveau doit être actualisé, non moins que le souvenir qu'il porte. Cf. *MM*, 371, 272 : « Ces plans ne sont pas donnés, d'ailleurs, comme des choses toutes faites, superposées les unes aux autres. Ils existent plutôt virtuellement, de cette existence qui est propre aux choses de l'esprit. L'intelligence, se mouvant à tout moment le long de l'intervalle qui les sépare, les retrouve ou plutôt les crée à nouveau sans cesse... »

niveau : il y a contraction parce que le souvenir devenant image, entre en « coalescence » avec le présent. Il passe donc par des « plans de conscience » qui l'effectuent. Mais il ne passe nullement par les niveaux intermédiaires (qui l'empêcheraient précisément de s'effectuer). D'où la nécessité de ne pas confondre les *plans de conscience*, à travers lesquels le souvenir s'actualise, et les *régions, les coupes ou les niveaux du passé*, d'après lesquels varie l'état du souvenir toujours virtuel. D'où la nécessité de distinguer la contraction ontologique, intensive, où tous les niveaux coexistent virtuellement, contractés ou détendus ; et la contraction psychologique, translatrice, par laquelle chaque souvenir à son niveau (si détendu qu'il soit) doit passer pour s'actualiser et devenir image.

Mais d'autre part, dit Bergson, il y a la rotation. Dans son processus d'actualisation, le souvenir ne se contente pas d'opérer cette translation qui l'unit au présent, il opère aussi cette rotation sur lui-même, pour présenter dans cette union sa « face utile ». Bergson ne précise pas la nature de cette rotation. Nous devons faire des hypothèses à partir d'autres textes. — Dans le mouvement de translation, c'est donc tout un niveau du passé qui s'actualise, en même temps que tel souvenir. Tout le niveau se trouve donc contracté dans une représentation indivise qui n'est plus un souvenir pur, mais n'est pas encore à proprement parler une image. C'est pourquoi Bergson précise que, de ce point de vue, il n'y a pas encore division (1). Sans doute le souvenir a son individualité. Mais comment en prenons-nous conscience, comment le distinguons-nous dans la région qui s'actualise avec lui ? Nous partons de cette représentation

(1) *MM*, 308, 188 (« sans se diviser... »).

indivisée (que Bergson appellera « schéma dynamique »), où tous les souvenirs en voie d'actualisation sont dans un rapport de pénétration réciproque ; et nous la développons en images distinctes, extérieures les unes aux autres, qui correspondent à tel et tel souvenir (1). Là aussi, Bergson parle d'une succession de « plans de conscience ». Mais le mouvement n'est plus celui d'une contraction indivise, c'est au contraire celui d'une division, d'un développement, d'une expansion. Le souvenir ne peut être dit actualisé que quand il est devenu image. C'est alors, en effet, qu'il entre non seulement en « coalescence », mais dans une espèce de *circuit* avec le présent, l'image-souvenir renvoyant à l'image-perception et inversement (2). D'où la métaphore précédente de la « rotation », qui prépare cette mise en circuit.

Voilà donc deux mouvements de l'actualisation, un de contraction, un d'expansion. Nous voyons bien qu'ils correspondent singulièrement aux niveaux multiples du cône, les uns détendus, les autres contractés. Car, que se passe-t-il en une créature qui se contente de rêver ? Le sommeil étant comme une situation présente qui n'a plus d'autre exigence que le repos, pas d'autre intérêt que le « désintérêt », tout se passe comme si la contraction manquait, comme si le rapport extrêmement détendu du souvenir avec le présent reproduisait

(1) *ES*, 936-938, 161-163. — D'où la métaphore de la pyramide pour figurer le schéma dynamique : « On redescendra du sommet de la pyramide vers la base... » Il est clair ici que la pyramide est très différente du cône, et désigne un tout autre mouvement, autrement orienté. Toutefois, dans un autre texte (*ES*, 886, 95), Bergson évoque la pyramide comme synonyme du cône ; la raison en est dans l'ambiguïté signalée ci-dessus, p. 60, n. 2.

(2) *MM*, 249-250, 114-115.

le niveau le plus détendu du passé lui-même. Inversement, que se passerait-il chez un automate ? Tout se passerait comme si la dispersion devenait impossible, comme si la distinction des images n'était plus effectuée, et que seul subsistait le niveau du passé le plus contracté (1). Il y a donc une étroite analogie entre les différents niveaux du cône et les aspects d'actualisation pour chaque niveau. *Il est inévitable que ceux-ci viennent recouvrir ceux-là* (d'où l'ambiguïté précédemment signalée). Mais nous ne devons pourtant pas les confondre, parce que le premier thème concerne les variations virtuelles du souvenir en soi, l'autre, le souvenir pour nous, l'actualisation du souvenir en image-souvenir.

Quel est le cadre commun entre le souvenir en voie d'actualisation (le souvenir devenant image) et l'image-perception ? Ce cadre commun, c'est le mouvement. Aussi est-ce dans le rapport de l'image avec le mouvement, dans la manière dont l'image se prolonge en mouvement, qu'on doit trouver les derniers moments de l'actualisation : « les souvenirs, pour s'actualiser, ont besoin d'un adjuvant moteur » (2). Là encore, cet adjuvant est double. — Tantôt la perception se prolonge naturellement en mouvement ; une tendance motrice, un *schème moteur* opèrent une décomposition du perçu, en fonction de l'utilité (3). A lui seul, ce rapport percep-

(1) Sur ces deux extrêmes, *MM*, 294, 170.

(2) *MM*, 265, 133. — Et 245, 108 : « la dernière phase de la réalisation du souvenir... la phase de l'action ».

(3) Cf. *MM*, 238-240, 100-102 ; 243-244, 107 ; 255-256, 121-122. — On ne confondra surtout pas le *schème moteur* avec le *schéma dynamique* : intervenant tous deux dans l'actualisation, mais à des phases tout à fait différentes, l'un est purement sensori-moteur, l'autre, psychologique et mnémonique.

tion-mouvement suffirait à définir une reconnaissance purement automatique, sans intervention de souvenirs (ou, si l'on veut, une mémoire instantanée résidant tout entière dans des mécanismes moteurs). Toutefois, les souvenirs interviennent effectivement. Car dans la mesure où des images-souvenirs ressemblent à la perception actuelle, elles se prolongent nécessairement dans les mouvements qui correspondent à la perception, et se font « adopter » par elle (1).

Supposons maintenant qu'il y ait un trouble de cette articulation perception-mouvement, un *trouble mécanique* du schème moteur : la reconnaissance est devenue impossible (bien qu'un autre type de reconnaissance subsiste, comme on le voit chez les malades qui décrivent fort bien un objet qu'on leur nomme, mais qui ne savent pas s'en « servir » ; ou bien qui répètent correctement ce qu'on leur dit, mais ne savent plus parler spontanément). Le malade ne sait plus s'orienter, dessiner, c'est-à-dire décomposer un objet d'après des tendances motrices ; sa perception ne provoque plus que des mouvements diffus. Pourtant les souvenirs sont là. Bien plus, ils continuent à être évoqués, à s'incarner en images distinctes, c'est-à-dire à subir cette translation et cette rotation qui caractérisent les premiers moments de l'actualisation. Ce qui manque, c'est donc le dernier moment, la dernière *phase*, celle de l'action. Comme les mouvements concomitants de la perception sont désorganisés, l'image-souvenir reste aussi inutile, inefficace qu'un souvenir pur, et ne peut plus se prolonger en action. Voilà le premier fait important : des cas de

(1) *MM*, 241, 104.



cécité et de surdité psychiques ou verbales, avec survivance des souvenirs (1).

Passons au second type de rapport perception-mouvement, qui définit les conditions d'une reconnaissance attentive. Il ne s'agit plus de mouvements qui « prolongent notre perception pour en tirer des effets utiles », et qui décomposent l'objet en fonction de nos besoins, mais de mouvements qui renoncent à l'effet, qui nous ramènent à l'objet pour en restituer le détail et l'intégralité. Alors les images-souvenirs, analogues à la perception présente, prennent un rôle « prépondérant et non plus accessoire », régulier et non plus accidentel (2). Supposons que ce second type de mouvement soit perturbé (*trouble dynamique*, et non plus mécanique, des fonctions sensori-motrices) (3). Il se peut que la reconnaissance automatique demeure, mais ce qui paraît bien avoir disparu, c'est le souvenir lui-même. Parce que de tels cas sont les plus fréquents, ils ont inspiré la conception traditionnelle de l'aphasie comme disparition des souvenirs emmagasinés dans le cerveau. Tout le problème de Bergson est : qu'est-ce qui a disparu au juste ?

Première hypothèse, est-ce le souvenir pur ?  videmment non, puisque le souvenir pur n'est pas de nature

(1) Cf. *MM*, 252-253, 118-119.

(2) *MM*, 244-107. — Il y a donc deux formes de reconnaissance, l'une automatique, l'autre attentive, auxquelles correspondent deux formes de mémoire, l'une motrice et « quasi instantanée », l'autre représentative et qui dure. On ne doit surtout pas mélanger cette distinction, qui se fait du point de vue de l'actualisation du souvenir, avec une tout autre distinction, qui se fait du point de vue de la Mémoire en soi (mémoire-souvenir et mémoire contraction).

(3) Sur les deux types de troubles, cf. 3 textes essentiels : 245-108, 253-118, 314-196 (c'est dans ce dernier texte que Bergson distingue les troubles mécaniques et dynamiques).

psychologique, et est impérissable. Deuxième hypothèse : est-ce la capacité d'évoquer le souvenir, c'est-à-dire de l'actualiser dans une image-souvenir ? Il est certain que Bergson, parfois, s'exprime ainsi (1). Pourtant, c'est plus compliqué. Car les deux premiers aspects de l'actualisation (translation et rotation) dépendent d'une attitude psychique ; les deux derniers (les deux types de mouvement) dépendent de la sensori-motricité, et d'attitudes du corps. Quelles que soient la solidarité et la complémentarité de ces deux dimensions, l'une ne peut pas annuler complètement l'autre. Quand ce sont seulement les mouvements de la reconnaissance automatique qui sont atteints (troubles mécaniques de la sensori-motricité), le souvenir n'en garde pas moins intégralement son actualisation psychique ; il conserve son « aspect normal », mais ne peut plus se prolonger en mouvement, le stade corporel de son actualisation étant devenu impossible. Quand les mouvements de la reconnaissance attentive sont atteints (troubles dynamiques de la sensori-motricité), sans doute l'actualisation psychique est-elle beaucoup plus compromise que dans le cas précédent — car, ici, l'attitude corporelle est réellement une condition de l'attitude mentale. Bergson maintient pourtant que, là encore, aucun souvenir n'est « distrait ». Il y a seulement « rupture d'équilibre » (2). Peut-être faut-il comprendre que les deux aspects psychiques de l'actualisation subsistent, mais sont comme dissociés, faute d'une attitude corporelle où ils pourraient s'insérer et se combiner.

(1) Cf. *MM*, 253, 119 (« l'évocation des souvenirs est elle-même empêchée ») ; et aussi 245, 108.

(2) *MM*, 314, 196.



Tantôt alors la translation, la contraction se ferait ; mais manquerait le mouvement complémentaire de la rotation, si bien qu'il n'y aurait aucune image-souvenir distincte (ou, du moins, toute une catégorie d'images-souvenirs semblerait abolie). Tantôt, au contraire, la rotation se ferait, des images distinctes se formeraient, mais détachées de la mémoire et renonçant à leur solidarité avec les autres. En tout cas, il ne suffit pas de dire que, selon Bergson, le souvenir pur se conserve toujours ; il faut dire aussi que la maladie n'abolit jamais l'image-souvenir comme tel, mais compromet seulement tel ou tel *aspect* de son actualisation.

Voilà donc quatre aspects de l'actualisation : la translation, et la rotation, qui forment les moments proprement psychiques ; le mouvement dynamique, attitude du corps nécessaire au bon équilibre des deux déterminations précédentes ; enfin le mouvement mécanique, le schème moteur, qui représente le dernier stade de l'actualisation. Il s'agit, en tout ceci, de l'adaptation du passé au présent, de l'utilisation du passé en fonction du présent — de ce que Bergson appelle « l'attention à la vie ». Le premier moment assure un point de rencontre du passé avec le présent : littéralement le passé se porte vers le présent pour trouver un point de contact (ou de contraction) avec lui. Le second moment assure une transposition, une traduction, une expansion du passé dans le présent : les images-souvenirs restituent dans le présent les distinctions du passé, du moins celles qui sont utiles. Le troisième moment, l'attitude dynamique du corps, assure l'harmonie des deux moments précédents, corrigeant l'un par l'autre et les menant jusqu'au terme. Le quatrième moment, le mouvement mécanique du corps, assure l'utilité propre de l'ensemble

et son rendement dans le présent. — Mais, précisément, cette utilité, ce rendement seraient nuls, si l'on ne joignait aux quatre moments une condition qui vaut pour tous. Nous avons vu que le souvenir pur était contemporain du présent qu'il *a été*. Le souvenir, en train de s'actualiser, tend donc à s'actualiser dans une image elle-même contemporaine de ce présent. Or il est évident qu'une telle image-souvenir, un tel « souvenir du présent » serait complètement inutile, puisqu'il viendrait seulement doubler l'image-perception. Il faut que le souvenir s'incarne, non pas en fonction de son propre présent (dont il est contemporain), mais en fonction d'un nouveau présent par rapport auquel il est maintenant passé. Cette condition est normalement réalisée par la nature même du présent, qui ne cesse de passer, d'aller en avant et de creuser un écart. Voilà donc le cinquième aspect de l'actualisation : une sorte de déplacement par lequel le passé s'incarne seulement en fonction d'un autre présent que celui qu'il a été (le trouble correspondant à ce dernier aspect serait la *paramnésie*, où s'actualiserait le « souvenir du présent » comme tel) (1).

\* \* \*

Ainsi se définit un inconscient psychologique, distinct de l'inconscient ontologique. Celui-ci correspond au souvenir pur, virtuel, impassible, inactif, *en soi*. Celui-là représente le mouvement du souvenir en train de s'actualiser : alors, tels les possibles leibniziens, les souvenirs tendent à s'incarner, font pression pour être

(1) *ES*, 925-928, 146-150.

reçus — si bien qu'il faut tout un refoulement issu du présent, et de « l'attention à la vie », pour repousser ceux qui sont inutiles ou dangereux (1). Il n'y a nulle contradiction entre ces deux descriptions de deux inconscients distincts. Bien plus, tout *Matière et Mémoire* se joue entre les deux, avec des conséquences qui nous restent à analyser.

(1) *ES*, 896, 107.

#### CHAPITRE IV

### UNE OU PLUSIEURS DURÉES ?

La méthode bergsonienne présentait deux aspects principaux, l'un dualiste, l'autre moniste : on devait d'abord suivre les lignes divergentes ou les différences de nature au-delà du « tournant de l'expérience » ; puis, encore davantage au-delà, on devait retrouver le point de convergence de ces lignes, et restaurer les droits d'un nouveau monisme (1). Ce programme se trouve effectivement réalisé dans *Matière et Mémoire*. — D'abord, en effet, nous dégageons la différence de nature entre les deux lignes d'objet et de sujet : entre la perception et le souvenir, la matière et la mémoire, le présent et le passé. — Que se passe-t-il ensuite ? Sans doute apparaît-il que, lorsque le souvenir s'actualise, sa différence de nature avec la perception tend à s'effacer : il n'y a plus, il ne peut plus y avoir que des différences de degré entre les images-souvenirs et les perceptions-images (2). C'est même pourquoi, faute de la méthode d'intuition, l'on reste forcément prisonnier d'un mixte

(1) Cf. ci-dessus, p. 17-20.

(2) *MM*, 225, 83 : « On passe, par degrés insensibles, des souvenirs disposés le long du temps aux mouvements qui en dessinent l'action naissante ou possible dans l'espace... » — 266, 135 : « Il y a là un progrès continu... A aucun moment on ne peut dire avec précision que l'idée ou que l'image-souvenir finit, que l'image-souvenir ou que la sen-

psychologique mal analysé dans lequel on ne peut pas discerner les différences de nature originelles.

Mais il est clair que, à ce niveau, nous ne disposons pas encore d'un point d'unité véritable. Le point d'unité doit rendre compte du mixte, de l'autre côté du tournant de l'expérience, non pas se confondre avec lui dans l'expérience. Et, en effet, Bergson ne se contente pas de dire, que entre l'image-souvenir et la perception-image, il y a plus que des différences de degré. Il présente aussi une proposition ontologique beaucoup plus importante : *si le passé coexiste avec son propre présent, et s'il coexiste avec soi à des niveaux de contraction divers, nous devons reconnaître que le présent lui-même est seulement le niveau le plus contracté du passé.* Cette fois, c'est le présent pur et le passé pur, la perception pure et le souvenir pur en tant que tels, la matière et la mémoire pures, qui n'ont plus que des différences de détente et de contraction, et retrouvent ainsi une unité ontologique. En découvrant au fond de la mémoire-souvenir une mémoire-contraction plus profonde, nous avons donc fondé la possibilité d'un nouveau *monisme*. Notre perception contracte à chaque instant « une incalculable multitude d'éléments remémorés », notre présent à chaque instant contracte infiniment notre passé : « les deux termes que nous avons séparés d'abord vont se souder intimement... » (1). Qu'est-ce en effet qu'une sensation ? C'est l'opération de contracter sur une surface réceptive des trillions de vibration. La qualité en

sation commence. » — 270, 140 : « A mesure que ces souvenirs prennent la forme d'une représentation plus complète, plus concrète et plus consciente, ils tendent davantage à se confondre avec la perception qui les attire ou dont ils adoptent le cadre. »

(1) *MM*, 292, 168.

sort, qui n'est rien d'autre que de la quantité contractée. Voilà que la notion de contraction (ou de tension) nous donne le moyen de dépasser la dualité quantité homogène-qualité hétérogène, et de nous faire passer de l'une à l'autre en un mouvement continu. Mais inversement, s'il est vrai que notre présent, par lequel nous nous insérons dans la matière, est le degré le plus contracté de notre passé, la matière elle-même sera comme un passé infiniment dilaté, détendu (si détendu que le moment précédent a disparu quand le suivant apparaît). Voilà maintenant que l'idée de détente — ou d'extension — va surmonter la dualité de l'inétendu et de l'étendu, nous donner le moyen de passer de l'un à l'autre. Car la perception elle-même est étendue, la sensation est extensive, dans la mesure où ce qu'elle contracte, c'est précisément de l'étendu, c'est précisément du détendu (elle nous fait disposer de l'espace « dans l'exacte proportion » où nous disposons du temps) (1).

D'où l'importance de *Matière et Mémoire* : le mouvement est attribué aux choses mêmes, si bien que les choses matérielles participent directement de la durée, formant un cas limite de durée. *Les Données immédiates* sont dépassées : le mouvement n'est pas moins hors de moi qu'en moi ; et le Moi lui-même à son tour n'est qu'un cas parmi d'autres dans la durée (2). Mais alors, toutes sortes de problèmes se posent. Nous devons en distinguer deux principaux.

1<sup>o</sup> N'y a-t-il pas contradiction entre les deux moments de la méthode, entre le dualisme des différences de

(1) Sur le dépassement des deux dualismes, 1<sup>o</sup> quantité-qualité, 2<sup>o</sup> étendu-inétendu, cf. *MM*, chap. I et IV.

(2) Sur le mouvement, appartenant aux choses autant qu'au Moi, cf. *MM*, 331, 219 ; 340, 230.

nature et le monisme de la contraction-détente ? Car, au nom du premier, nous dénoncions les philosophies qui s'en tenaient à des différences de *degré*, d'*intensité*. Bien plus, ce qui était dénoncé, c'étaient les fausses notions de degré, d'intensité, comme de contrariété ou de négation, sources de tous les faux problèmes. Or Bergson n'est-il pas en train de restaurer tout ce qu'il avait abattu ? Entre la détente et la contraction, quelles différences peut-il y avoir, sauf de degré, d'intensité ? Le présent n'est que le degré le plus contracté du passé, la matière, le degré le plus détendu du présent (*mens momentanea*) (1). Et si l'on cherche à corriger ce qu'il y a de trop « graduel » ici, on ne pourra le faire qu'en réintroduisant dans la durée toute la contrariété, toute l'opposition que Bergson avait dénoncée comme autant de conceptions abstraites et inadéquates. On n'échappera à la matière comme dégradation de la durée, que pour tomber dans une matière-« inversion » de la durée (2). Que devient le projet bergsonien, de montrer que la Différence, comme différence de nature, pouvait

(1) Réintroduction du thème des degrés et des intensités : cf. *MM*, chap. IV, *passim*, et 355, 250 : « Entre la matière brute et l'esprit le plus capable de réflexion, il y a toutes les intensités possibles de la mémoire, en, ce qui revient au même, tous les degrés de la liberté. » — *EC*, 665, 201 : « Notre sentiment de la durée, je veux dire la coïncidence de notre moi avec lui-même, admet des degrés. » — Et déjà *DI*, 156, 180 : « C'est que l'on passe par degrés insensibles de la durée concrète, dont les éléments se pénètrent, à la durée symbolique dont les moments se juxtaposent, et de l'activité libre, par conséquent, à l'automatisme conscient ».

(2) Réintroduction du thème du négatif, à la fois comme limitation et comme opposition : cf. *EC*, 571 sq., 90 sq. (la matière est à la fois limitation du mouvement et obstacle au mouvement, « c'est une négation plutôt qu'une réalité positive » — 666, 202 (la matière comme « inversion », « interversion », « interruption »...)). — Ces textes sont pourtant voisins de ceux où Bergson récuse toute notion de négatif.

et devait se comprendre indépendamment du *négatif* (négatif de dégradation aussi bien que négatif d'opposition) ? La pire contradiction semble s'installer au cœur du système. Tout se réintroduit, les degrés, l'intensité, l'opposition.

2° Même en supposant ce problème résolu, pouvons-nous parler d'un monisme retrouvé ? En un sens oui, dans la mesure où tout est durée. Mais aussi, puisque la durée se dissipe dans toutes ces différences de degré, d'intensité, de détente et de contraction qui l'affectent, nous tombons plutôt dans une sorte de pluralisme quantitatif. D'où l'importance de la question : la durée est-elle une ou plusieurs, et en quel sens ? A-t-on vraiment surmonté le dualisme, ou l'a-t-on noyé dans un pluralisme ? C'est par cette question que nous devons commencer.

\* \* \*

Or les textes de Bergson, à cet égard, semblent extrêmement variables. Ceux de *Matière et Mémoire* vont le plus loin dans l'affirmation d'une pluralité radicale des durées : l'univers est fait de modifications, perturbations, changements de tension et d'énergie, et rien d'autre. Sans doute Bergson parle-t-il d'une pluralité de *rythmes* de durée ; mais dans le contexte il précise, à propos des durées plus ou moins lentes ou rapides, que chaque durée est un absolu, et que chaque rythme est lui-même une durée (1). Dans un texte essentiel de 1903, il insiste sur le progrès fait depuis

(1) Cf. *MM* : sur les modifications et perturbations, 337, 226 ; — sur les rythmes irréductibles, 342, 232-233 ; — sur le caractère absolu des différences, 331-332, 219.



*Les Données immédiates* : la durée psychologique, notre durée, n'est plus qu'un cas parmi les autres, dans une infinité d'autres, « une certaine tension bien déterminée, dont la détermination même apparaît comme un choix entre une infinité de durées possibles » (1). Voilà que, conformément à *Matière et Mémoire*, la psychologie n'est plus qu'une ouverture sur l'ontologie, un tremplin pour une « installation » dans l'Être. Mais, à peine installés, nous nous apercevons que l'Être est multiple, la durée très nombreuse, la nôtre, coincée entre des durées plus éparpillées et des durées plus tendues, plus intenses : « Dès lors on aperçoit des durées aussi nombreuses qu'on voudra, toutes très différentes les unes des autres... » L'idée d'une coexistence virtuelle de tous les niveaux du passé, de tous les niveaux de tension, est donc étendue à l'ensemble de l'univers : cette idée ne signifie plus seulement mon rapport avec l'être mais le rapport de toutes les choses avec l'être. Tout se passe comme si l'univers était une formidable Mémoire. Et Bergson se félicite de la puissance de la méthode d'intuition : seule elle nous « 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 ». Cette extension de la coexistence virtuelle à une infinité de durées spécifiques apparaît nettement dans *L'Évolution créatrice*, où la vie elle-même est comparée à une mémoire, les genres ou les espèces correspondant à des degrés coexistants de

(1) *PM*, 1416-1419, 207-209 (les deux citations suivantes sont extraites de ce même texte, qui est très important pour toute la philosophie de Bergson).

cette mémoire vitale (1). Voilà donc une vision ontologique qui semble impliquer un pluralisme généralisé.

Mais précisément, dans *L'Évolution créatrice*, une restriction importante est bien marquée : si les choses sont dites durer, c'est moins en elles-mêmes ou absolument que par rapport au Tout de l'univers, auquel elles participent dans la mesure où leurs distinctions sont artificielles. Ainsi le morceau de sucre ne nous fait attendre que parce que, malgré son découpage arbitraire, il s'ouvre sur l'univers dans son ensemble. Dans cette voie, chaque chose n'a plus une durée propre. Seuls auraient une durée les êtres semblables à nous (durée psychologique), puis les vivants qui forment naturellement des systèmes clos relatifs, enfin le Tout de l'univers (2). C'est donc un pluralisme restreint, non plus généralisé.

Enfin, *Durée et Simultanéité* récapitule toutes les hypothèses possibles : pluralisme généralisé, pluralisme restreint, monisme (3). D'après la première, il y aurait coexistence de rythmes tout à fait différents, de durées réellement distinctes, donc multiplicité radicale du Temps. Bergson ajoute qu'il fit jadis cette hypothèse, mais qu'elle ne valait hors de nous que pour les espèces vivantes : « Nous n'apercevions alors, nous ne voyons,

(1) Cf. *EC*, 637, 168.

(2) *EC*, 502, 10 : « Qu'est-ce à dire, sinon que le verre d'eau, le sucre et le processus de dissolution du sucre dans l'eau sont sans doute des abstractions, et que le Tout dans lequel ils ont été découpés par mes sens et mon entendement progresse peut-être à la manière d'une conscience ? » — Sur le caractère particulier du vivant, et sa ressemblance avec le Tout, cf. *EC*, 507, 15. — Mais déjà, *Matière et Mémoire* invoquait le Tout comme la condition sous laquelle on attribuait aux choses un mouvement et une durée : *MM*, 329, 216 ; 332, 220.

(3) *DS*, 57-58.

encore aujourd'hui, aucune raison d'étendre à l'univers matériel cette hypothèse d'une multiplicité de durées. » D'où une seconde hypothèse : les choses matérielles hors de nous ne se distingueraient pas par des durées absolument différentes, mais par une certaine manière relative de participer à notre durée et de la scander. Il semble ici que Bergson condense la doctrine provisoire des *Données immédiates* (il y aurait une participation mystérieuse des choses à notre durée, une « inexprimable raison ») et la doctrine plus élaborée de *L'Évolution créatrice* (cette participation à notre durée s'expliquerait par l'appartenance des choses au Tout de l'univers). Mais, même dans le second cas, le mystère demeure, concernant la nature du Tout et notre rapport avec lui. D'où, troisième hypothèse : il n'y aurait qu'un seul temps, une seule durée, auquel tout participerait, y compris nos consciences, y compris les vivants, y compris le tout du monde matériel. Or, à la surprise du lecteur, c'est cette hypothèse que Bergson présente comme la plus satisfaisante : *un seul Temps, un, universel, impersonnel* (1). Bref, un monisme du Temps... Rien ne paraît plus surprenant ; une des deux autres hypothèses aurait semblé mieux exprimer l'état du bergsonisme, soit après *Matière et Mémoire*, soit après *L'Évolution créatrice*. Bien plus : Bergson a-t-il oublié que,

(1) DS, 58-59. — Bergson va jusqu'à dire que ce Temps impersonnel n'a qu'un seul et même « rythme ». *Matière et Mémoire* au contraire affirmait la pluralité des rythmes, et le caractère *personnel* des durées (cf. 342, 232 : « ce n'est pas davantage cette durée impersonnelle et homogène, la même pour tout et pour tous... »). Mais il n'y a pas contradiction : dans DS, la diversité des flux remplacera celle des rythmes, pour des raisons de précision terminologique ; et le Temps impersonnel, nous le verrons, ne sera nullement une durée impersonnelle *homogène*.

dès *Les Données immédiates*, il définissait la durée, c'est-à-dire le temps réel, comme une « multiplicité » ?

Que s'est-il passé ? Sans doute la confrontation avec la théorie de la Relativité. Cette confrontation s'imposait à Bergson, parce que la Relativité, pour son compte, invoquait à propos de l'espace et du temps des concepts comme ceux d'expansion et de contraction, de tension et de dilatation. Mais surtout cette confrontation ne surgissait pas brusquement : elle était préparée par la notion fondamentale de Multiplicité, qu'Einstein recueillait de Riemann, et que Bergson pour son compte, avait utilisée dans *Les Données immédiates*. Retenons sommairement les traits principaux de la théorie d'Einstein, telle que Bergson la résume : tout part d'une certaine idée du mouvement qui entraîne une contraction des corps et une dilatation de leur temps ; on en conclut à une dislocation de la simultanéité, ce qui est simultané dans un système fixe cessant de l'être pour un système mobile ; bien plus, en vertu de la relativité du repos et du mouvement, en vertu de la relativité du mouvement même accéléré, ces contractions d'étendue, ces dilatations de temps, ces ruptures de simultanéité deviennent absolument réciproques ; il y aurait en ce sens une multiplicité de temps, une pluralité des temps, à vitesses d'écoulement différentes, tous réels, chacun propre à un système de référence ; et comme il devient nécessaire, pour situer un point, d'indiquer sa position dans le temps aussi bien que dans l'espace, la seule unité du temps consiste à être une quatrième dimension de l'espace ; c'est précisément ce bloc Espace-Temps qui se divise actuellement en espace et en temps d'une infinité de manières, chacune propre à un système.

Sur quoi porte la discussion ? Contraction, dilatation,

relativité du mouvement, multiplicité, toutes ces notions sont familières à Bergson. Il les emploie pour son compte. Que la durée, c'est-à-dire le temps, soit essentiellement multiplicité, jamais Bergson ne renoncera à cette idée. Mais le problème est : quel type de multiplicité ? On se souvient que Bergson opposait deux types de multiplicités, les multiplicités actuelles, numériques et discontinues, et les multiplicités virtuelles, continues et qualitatives. Il est certain que dans la terminologie de Bergson, le Temps d'Einstein est de la première catégorie. Ce que Bergson reproche à Einstein, c'est d'avoir confondu les deux types de multiplicité, et, par là, d'avoir renouvelé la confusion du temps avec l'espace. C'est seulement en apparence que la discussion porte sur : le temps est-il un ou multiple ? Le vrai problème est « quelle est la multiplicité propre au temps ? » On le voit bien dans la manière dont Bergson soutient l'existence d'un seul Temps, universel et impersonnel.

« Quand nous sommes assis au bord d'une rivière, l'écoulement de l'eau, le glissement d'un bateau ou le vol d'un oiseau, le murmure ininterrompu de notre vie profonde sont pour nous trois choses différentes ou une seule, à volonté.. » (1). Bergson, ici, prête à l'attention le pouvoir de « se partager sans se diviser », « d'être une et plusieurs » ; mais plus profondément, à la durée, le pouvoir de s'englober elle-même. L'écoulement de l'eau, le vol de l'oiseau, le murmure de ma vie forment trois flux ; mais ils ne sont tels que parce que ma durée est l'un d'entre eux, et aussi l'élément qui contient les deux autres. Pourquoi ne pas se contenter

(1) DS, 67.

de deux flux, ma durée et le vol de l'oiseau par exemple ? C'est que jamais deux flux ne pourraient être dits coexistants ou simultanés s'ils n'étaient contenus dans un même troisième. Le vol de l'oiseau et ma propre durée ne sont simultanés que dans la mesure où ma propre durée se dédouble et se réfléchit en une autre qui la contient en même temps qu'elle contient le vol de l'oiseau : il y a donc une triplicité fondamentale des flux (1). C'est en ce sens que ma durée a essentiellement le pouvoir de révéler d'autres durées, d'englober les autres et de s'englober elle-même à l'infini. Mais on voit que cet infini de la réflexion ou de l'attention restituée à la durée ses vrais caractères, qu'il faut constamment rappeler : elle n'est pas simplement l'indivisible, mais ce qui a un style très particulier de division ; elle n'est pas simplement succession, mais coexistence très particulière, simultanité de flux. « Telle est notre première idée de la simultanité. Nous appelons alors simultanés deux flux extérieurs qui occupent la même durée parce qu'ils tiennent l'un et l'autre dans la durée d'un même troisième, la nôtre... (C'est cette) simultanité de flux qui nous ramène à la durée interne, à la durée réelle » (2).

Reportons-nous aux caractères par lesquels Bergson définissait la durée comme multiplicité virtuelle ou continue : d'une part elle se divise en éléments qui diffèrent en nature, d'autre part ces éléments ou ces

(1) DS, 59 : « Nous nous surprenons dédoublant et multipliant notre conscience... » — Cet aspect réflexif de la durée la rapproche particulièrement d'un *cogito*. Sur la triplicité, cf. 70 : il y a en effet trois formes essentielles de la continuité, celle de notre vie intérieure, celle du mouvement volontaire, celle d'un mouvement dans l'espace.

(2) DS, 68 et 81.



parties n'existent actuellement que pour autant que la division est effectivement faite (si notre conscience « arrête quelque part la division, là s'arrête aussi la divisibilité » (1)). Si nous nous plaçons à un moment où la division n'est pas faite, c'est-à-dire dans le virtuel, il est évident qu'il n'y a qu'un seul temps. Puis, plaçons-nous à un moment où la division est faite : deux flux par exemple, celui de la course d'Achille et celui de la course de la tortue. Nous disons qu'ils diffèrent en nature (et chaque pas d'Achille et chaque pas de tortue, si nous poussons la division encore plus loin). Que la division soit soumise à la condition d'être faite actuellement, cela signifie que les parties (flux) doivent être vécues, ou du moins être posées et pensées comme pouvant l'être. Or toute la thèse de Bergson *consiste à démontrer qu'elles ne peuvent être vivables ou vécues que dans la perspective d'un seul temps*. Le principe de la démonstration est le suivant : quand nous admettons l'existence de plusieurs temps, nous ne nous contentons pas de considérer le flux A et le flux B, ou même l'image que le sujet de A se fait de B (Achille tel qu'il conçoit ou imagine la course de la tortue comme pouvant être vécue par elle). Pour poser l'existence de deux temps, nous sommes forcés d'introduire un étrange facteur : l'image que A se fait de B, tout en sachant que B ne peut pas se vivre ainsi. C'est un facteur tout « symbolique », c'est-à-dire qui s'oppose au vécu, qui *exclut* le vécu ; et c'est seulement par lui que le prétendu deuxième temps se réalise. Bergson en conclut que, non moins au niveau des parties actuelles que du Tout virtuel, il existe un Temps et un seul. (Mais que signifie

(1) *MM*, 341, 232.

cette obscure démonstration ? nous le verrons tout à l'heure.)

Et si nous prenons la division dans l'autre sens, si nous remontons, nous voyons chaque fois les flux, *avec leurs différences de nature, avec leurs différences de contraction et de détente*, communiquer dans un seul et même Temps, qui est comme leur condition. « Une même durée va ramasser le long de sa route les événements de la totalité du monde matériel ; et nous pourrons alors éliminer les consciences humaines que nous avons d'abord disposées de loin en loin comme autant de relais pour le mouvement de notre pensée : il n'y aura plus que le temps impersonnel où s'écouleront toutes choses » (1). D'où la triplicité des flux, notre durée (la durée d'un spectateur) étant nécessaire à la fois comme flux et comme représentant du Temps dans lequel s'abîment tous les flux. — C'est en ce sens que les divers textes de Bergson se concilient parfaitement et ne comportent aucune contradiction : il n'y a qu'un seul temps (monisme), bien qu'il y ait une infinité de flux actuels (pluralisme généralisé), qui participent nécessairement au même tout virtuel (pluralisme restreint). Bergson ne renonce en rien à l'idée d'une différence de nature entre les flux actuels ; pas davantage à l'idée de différences de détente ou de contraction dans la virtualité qui les englobe et s'actualise en eux. Mais il estime que ces deux certitudes n'excluent pas, au contraire impliquent un temps unique. Bref : non seulement les multiplicités virtuelles impliquent un seul temps, mais la durée comme multiplicité virtuelle est ce seul et même Temps.

(1) *DS*, 59.



Reste que la démonstration bergsonienne du caractère contradictoire de la pluralité des temps paraît obscure. Précisons-la au niveau de la théorie de la Relativité. Car, paradoxalement, c'est cette théorie qui seule, permet de la rendre claire et convaincante. En effet, tant qu'il s'agit de flux qualitativement distincts, il peut être difficile de savoir si oui ou non les deux sujets vivent et perçoivent le même temps : on parie pour l'unité, mais seulement comme idée plus « plausible ». En revanche la théorie de la Relativité se situe dans l'hypothèse suivante : non plus des flux qualitatifs, mais des systèmes « en état de déplacement réciproque et uniforme », où les observateurs sont interchangeable, puisqu'il n'y a plus de système privilégié (1). Acceptons cette hypothèse. Einstein dit que le temps des deux systèmes, S et S', n'est pas le même. Mais quel est cet *autre* temps ? Ce n'est ni celui de Pierre en S, ni celui de Paul en S', puisque, par hypothèse, ces deux temps ne diffèrent que quantitativement, et que cette différence s'annule quand on prend tour à tour S et S' comme systèmes de référence. Dira-t-on au moins que cet autre temps, c'est celui que Pierre conçoit comme vécu ou pouvant être vécu par Paul ? Pas davantage — *et c'est là l'essentiel de l'argumentation bergsonienne*. « Sans doute Pierre colle sur ce Temps une étiquette au nom de Paul ; mais s'il se représentait Paul conscient, vivant sa propre durée et la mesurant, par là même il verrait Paul prendre son propre système pour système de référence, et se placer alors dans ce Temps unique, intérieur à chaque système, dont nous venons de parler :

(1) Sur cette hypothèse de la Relativité, qui définit les conditions d'une sorte d'expérience cruciale : cf. DS, 97, 114, 164.

par là même aussi, d'ailleurs, Pierre ferait provisoirement abandon de son système de référence, et par conséquent de son existence comme physicien, et par conséquent aussi de sa conscience ; Pierre ne se verrait plus lui-même que comme une vision de Paul » (1). Bref, l'*autre* temps est quelque chose qui ne peut être vécu ni par Pierre ni par Paul, ni par Paul tel que Pierre se l'imagine. C'est un pur symbole excluant le vécu, et marquant seulement que tel système, et non pas l'autre, est pris pour référence. « Pierre n'envisage plus dans Paul un physicien, ni même un être conscient, ni même un être : il vide de son intérieur conscient et vivant l'image visuelle de Paul, ne retenant du personnage que son enveloppe extérieure. »

Ainsi, dans l'hypothèse de la Relativité, il devient évident qu'il ne peut y avoir qu'un seul temps vivable et vécu. (Cette démonstration, on l'étend au-delà de l'hypothèse relativiste, puisque des différences qualitatives, à leur tour, ne peuvent pas constituer les distinctions numériques.) C'est pourquoi Bergson prétend

(1) DS, 99. — On a souvent dit que le raisonnement de Bergson impliquait un contresens sur Einstein. Mais souvent aussi, on a fait un contresens sur le raisonnement de Bergson lui-même. Bergson ne se contente pas de dire : un temps différent du mien n'est vécu ni par moi ni par autrui, mais implique une image que je me fais d'autrui (et réciproquement). Car une telle image, Bergson en admet parfaitement la légitimité, comme exprimant les tensions diverses et les relations entre durées, *qu'il ne cessera pas de reconnaître pour son compte*. Ce qu'il reproche à la Relativité, c'est tout autre chose : l'image que je me fais d'autrui, ou que Pierre se fait de Paul, est alors une image qui ne peut pas être vécue ou pensée comme vivable sans contradiction (par Pierre, par Paul, ou par Pierre tel qu'il imagine Paul). En termes bergsoniens, ce n'est pas une image, c'est un « symbole ». Si l'on oublie ce point, tout le raisonnement de Bergson perd son sens. D'où le soin que Bergson met à rappeler, à la fin de DS, p. 234 : « Mais ces physiciens ne sont pas imaginés comme réels ou comme pouvant l'être... ».

que la Relativité démontre en fait le contraire de ce qu'elle affirme concernant la pluralité des temps (1). Tous les autres reproches de Bergson en découlent. Car à quelle simultanéité Einstein pense-t-il, quand il la déclare variable d'un système à l'autre ? A une simultanéité définie par les indications de deux horloges éloignées. Et c'est vrai que cette simultanéité-là est variable ou relative. Mais précisément, parce que sa relativité exprime, non pas quelque chose de vécu ni de vivable, mais le facteur symbolique de tout à l'heure (2). En ce sens, cette simultanéité en suppose deux autres conjointes dans l'instant, qui, elles, ne sont pas variables mais absolues : la simultanéité entre deux instants prélevés sur des mouvements extérieurs (un phénomène proche et un moment d'horloge), et la simultanéité de ces instants avec des instants prélevés par eux sur notre durée. Et ces deux simultanéités en supposent elles-mêmes une autre, celle des flux, qui est encore moins variable (3). La théorie bergsonienne de la *simultanéité* vient donc confirmer la conception de la durée comme *coexistence* virtuelle de tous les degrés en un seul et même temps.

Bref, ce que Bergson reproche à Einstein d'un bout à l'autre de *Durée et Simultanéité*, c'est d'avoir confondu

(1) DS, 112-116.

(2) DS, 120-121.

(3) Bergson distingue donc quatre types de *simultanéité*, dans un ordre de profondeur croissante : a) la simultanéité relativiste, entre horloges éloignées (DS, 71 et 116 sq.); b) les deux simultanéités dans l'instant, entre événement et horloge proche, et aussi entre ce moment et un moment de notre durée (70-75); c) la simultanéité des flux (67-68, 81). — MERLEAU-PONTY montre bien comment le thème de la simultanéité, selon Bergson, vient confirmer une véritable philosophie de la « coexistence » (cf. *Eloge de la philosophie*, pp. 24 sq.).

le virtuel et l'actuel (l'introduction du facteur symbolique, c'est-à-dire d'une fiction, exprime cette confusion). C'est donc d'avoir confondu les deux types de multiplicité, virtuelle et actuelle. Au fond de la question « la durée est-elle une ou multiple ? » on trouve un tout autre problème : la durée est une multiplicité, *mais de quel type ?* Seule l'hypothèse du Temps unique, selon Bergson, rend compte de la nature des multiplicités virtuelles. En confondant les deux types, multiplicité spatiale actuelle et multiplicité temporelle virtuelle, Einstein a seulement inventé une nouvelle manière de spatialiser le temps. Et l'on ne peut nier l'originalité de son espace-temps, la conquête prodigieuse qu'il représente pour la science (jamais on n'avait poussé si loin la spatialisation, ni de cette manière) (1). Mais cette conquête est celle d'un symbole pour exprimer les mixtes, non pas celle d'un vécu capable d'exprimer, comme dirait Proust, « un peu de temps à l'état pur ». L'Être, ou le Temps, est une *multiplicité* ; mais précisément il n'est pas « multiple », il est Un, conformément à son type de multiplicité.

\* \* \*

Quand Bergson défend l'unicité du temps, il ne renonce à rien de ce qu'il a dit précédemment, concernant la coexistence virtuelle des divers degrés de détente et de contraction, et la différence de nature entre les flux ou les rythmes actuels. Et quand il dit que jamais l'espace et le temps ne « mordent » l'un sur l'autre, ni ne « s'entrelacent », quand il maintient que seule leur

(1) DS, 199 et 233 sq.

distinction est réelle (1), il ne renonce à rien de l'ambition de *Matière et Mémoire*, qui était d'intégrer quelque chose de l'espace dans la durée, de trouver dans la durée une raison suffisante de l'extension. Ce qu'il dénonce depuis le début, c'est toute *combinaison* d'espace et de temps dans un mixte mal analysé, où l'espace est considéré comme tout fait, et le temps, dès lors, comme une quatrième dimension de l'espace (2). Et sans doute, cette spatialisation du temps est inséparable de la science. Mais le propre de la Relativité est d'avoir poussé cette spatialisation, d'avoir soudé le mixte d'une manière tout à fait nouvelle : car, dans la science prérelativiste, le temps assimilé à une quatrième dimension de l'espace n'en est pas moins une variable indépendante et réellement distincte ; au contraire, dans la Relativité, l'assimilation du temps à l'espace est nécessaire pour exprimer l'invariance de la distance, si bien qu'elle s'introduit explicitement dans les calculs et ne laisse pas subsister de distinction réelle. Bref la Relativité a formé un mélange particulièrement lié, mais qui tombe sous la critique bergsonienne du « mixte » en général.

En revanche, du point de vue de Bergson, on peut, on doit concevoir des combinaisons qui dépendent d'un tout autre principe. Considérons les degrés de détente et de contraction, tous coexistants : à la limite de la détente, nous avons la matière (3). Et sans doute la matière n'est pas encore l'espace, mais elle est déjà

(1) Cf. *DS*, 199 et 225 (dénonciation d'un « espace qui ingurgite du temps », d'un « temps qui absorbe à son tour de l'espace »).

(2) Contre l'idée d'un espace qu'on se donne tout fait, cf. *EC*, 669, 206.

(3) En ce sens, la matière et le rêve ont une affinité naturelle, représentant tous deux un état de détente, en nous et hors de nous : *EC*, 665-667, 202-203.

étendue. Une durée infiniment relâchée, décontractée, met ses moments extérieurs les uns aux autres ; l'un doit avoir disparu quand l'autre paraît. Ce que ces moments perdent en pénétration réciproque, ils le gagnent en étalement respectif. Ce qu'ils perdent en tension, ils le gagnent en extension. Si bien que, à chaque moment, tout tend à s'étaler dans un *continuum* instantané, indéfiniment divisible, qui ne se prolongera pas dans l'autre instant, mais qui mourra pour renaître à l'instant suivant, dans un clignement ou un frisson toujours recommencé (1). Il suffirait de pousser jusqu'au bout ce mouvement de la détente pour obtenir l'espace (mais précisément l'espace serait alors trouvé, au bout de la ligne de différenciation, comme ce terme extrême qui *ne se combine plus* avec la durée). L'espace en effet, n'est pas la matière ou l'extension, mais le « schème » de la matière, c'est-à-dire la représentation du terme où le mouvement de détente aboutirait, comme l'enveloppe extérieure de toutes les extensions possibles. En ce sens, ce n'est pas la matière, ce n'est pas l'étendue qui est dans l'espace, mais bien le contraire (2). Et si nous considérons que la matière a mille façons de se détendre ou de s'étendre, nous devons dire qu'il y a toutes sortes d'étendues distinctes, toutes parentes, mais encore qualifiées, et qui finiront par se confondre seulement dans notre schème d'espace.

L'essentiel en effet, c'est de voir combien la détente et la contraction sont relatives, et relatives l'une à l'autre. Qu'est-ce qui se détend, sinon du contracté —

(1) *EC*, 666-667, 203-204 — et *MM*, chap. IV, *passim*.

(2) Sur l'espace comme schème ou schéma, cf. *MM*, 341, 232 ; 344-345, 235-236 ; *EC*, 667, 203.

et qu'est-ce qui se contracte, sinon de l'étendu, du détendu ? *C'est pourquoi il y a toujours de l'étendue dans notre durée, et toujours de la durée dans la matière.* Quand nous percevons, nous contractons dans une qualité sentie des millions de vibrations ou d'ébranlements élémentaires ; mais ce que nous contractons ainsi, ce que nous « tendons » ainsi, c'est de la matière, c'est de l'extension. En ce sens il n'y a pas à se demander s'il y a des sensations spatiales, lesquelles le sont ou ne le sont pas : toutes nos sensations sont extensives, toutes sont « volumineuses » et étendues, bien qu'à des degrés divers et dans des styles différents, d'après le genre de contraction qu'elles opèrent. Et les qualités n'appartiennent pas moins à la matière qu'à nous-mêmes : elles appartiennent à la matière, elles sont dans la matière, en vertu des vibrations et des nombres qui les scandent intérieurement. Les étendues sont donc encore qualifiées, n'étant pas séparables des contractions qui se détendent en elles ; et la matière n'est jamais assez détendue pour être pur espace, pour cesser d'avoir ce minimum de contraction par lequel elle participe de la durée, par lequel elle est de la durée.

Inversement jamais la durée n'est assez contractée pour être indépendante de la matière intérieure où elle opère, et de l'extension qu'elle vient tendre. Revenons à l'image du cône, la tête en bas : son sommet (notre présent) représente le point le plus contracté de notre durée ; mais il représente aussi notre insertion dans le moins contracté, c'est-à-dire dans une matière infiniment détendue. C'est pourquoi l'intelligence, selon Bergson, a deux aspects corrélatifs, formant une ambiguïté qui lui est essentielle : elle est connaissance de la matière, elle marque notre adaptation à la matière,

elle se moule sur la matière, mais elle ne le fait qu'à force d'esprit ou de durée, à force de s'insérer dans la matière en un point de tension qui lui permet de la maîtriser. Dans l'intelligence, on doit donc distinguer la forme et le sens : elle a sa forme dans la matière, elle trouve sa forme avec la matière, c'est-à-dire dans le plus détendu, mais elle a et trouve son sens dans le plus contracté, par lequel elle domine et utilise la matière. On dirait donc que sa forme la sépare de son sens, mais que ce sens est toujours présent en elle, et doit être retrouvé par l'intuition. C'est pourquoi enfin Bergson refuse toute genèse simple, qui rendrait compte de l'intelligence à partir d'un ordre déjà supposé de la matière, ou qui rendrait compte des phénomènes de la matière à partir de catégories supposées de l'intelligence. Il ne peut y avoir qu'une genèse simultanée de la matière et de l'intelligence. Un pas pour l'une, un pas pour l'autre : l'intelligence se contracte dans la matière en même temps que la matière se détend dans la durée ; toutes deux trouvent dans l'étendue la forme qui leur est commune, leur équilibre ; quitte à ce que l'intelligence à son tour pousse cette forme à un degré de détente que la matière et l'étendue n'auraient jamais atteint par elles-mêmes — celle d'un espace pur (1).

(1) Cf. EC, chap. III.



## CHAPITRE V

## L'ÉLAN VITAL COMME MOUVEMENT DE LA DIFFÉRENCIATION

Notre problème est maintenant celui-ci : passant du dualisme au monisme, de l'idée des différences de nature à l'idée des niveaux de détente et de contraction, Bergson ne réintroduit-il pas dans sa philosophie tout ce qu'il avait dénoncé — les différences de degré ou d'intensité, tant critiquées dans *Les Données immédiates* (1) ? Bergson dit tour à tour que le passé et le présent diffèrent en nature, et que le présent est seulement le niveau ou le degré le plus contracté du passé : comment concilier ces deux propositions ? Le problème n'est plus celui du monisme ; nous avons vu comment les degrés de détente et de contraction coexistants impliquaient effectivement un temps unique, où les « flux » mêmes étaient simultanés. Le problème, c'est celui de l'accord entre le dualisme des différences de

(1) Cf. p. 74.

nature et le monisme des degrés de détente, entre les deux moments de la méthode ou les deux « au-delà » du tournant de l'expérience — une fois dit que le moment du dualisme n'est pas du tout supprimé, mais garde entièrement son sens.

La critique de l'intensité telle qu'elle apparaît dans *Les Données immédiates* est fort ambiguë. Est-elle dirigée contre la notion même de quantité intensive, ou seulement contre l'idée d'une intensité des états psychiques ? Car s'il est vrai que l'intensité n'est jamais donnée dans une expérience pure, n'est-ce pas elle qui *donne* toutes les qualités dont nous faisons l'expérience ? Ainsi *Matière et Mémoire* reconnaît des intensités, des degrés ou des vibrations dans les qualités que nous vivons comme telles hors de nous, et qui, comme telles, appartiennent à la matière. Il y a des nombres enveloppés dans les qualités, des intensités comprises dans la durée. Là encore, faut-il parler de contradiction chez Bergson ? Ou plutôt de moments différents de la méthode, l'accent étant mis tantôt sur l'un tantôt sur l'autre, mais tous les moments coexistant dans une dimension de profondeur ?

I. — Bergson commence par critiquer toute vision du monde fondée sur des différences de degré ou d'intensité. On y perd en effet l'essentiel, c'est-à-dire les articulations du réel ou les différences qualitatives, les différences de nature. Il y a une différence de nature entre l'espace et la durée, la matière et la mémoire, le présent et le passé, etc. Cette différence, nous ne la découvrons qu'à force de décomposer les mixtes donnés dans l'expérience, en allant au-delà du « tournant ». Nous découvrons les différences de nature entre deux tendances actuelles, entre deux directions actuelles

à l'état pur qui se partagent chaque mixte. C'est le moment du pur dualisme, ou de la division des mixtes.

2. — Mais déjà, nous voyons qu'il ne suffit pas de dire : la différence de nature est *entre* deux tendances, entre deux directions, entre l'espace et la durée... Car une des deux directions prend sur soi toutes les différences de nature ; et toutes les différences de degré tombent dans l'autre direction, dans l'autre tendance. C'est la durée qui comprend toutes les différences qualitatives, au point qu'elle se définit comme altération par rapport à soi-même. C'est l'espace qui présente exclusivement des différences de degré, au point qu'il apparaît comme le schème d'une divisibilité indéfinie. De même la Mémoire est essentiellement différence, la matière, essentiellement répétition. Il n'y a donc plus différence de nature entre deux tendances, mais différence *entre* des différences de nature qui correspondent à une tendance, et des différences de degré qui renvoient à l'autre tendance. C'est le moment du dualisme neutralisé, compensé.

3. — La durée, la mémoire ou l'esprit, c'est la différence de nature en soi et pour soi ; et l'espace ou la matière, c'est la différence de degré hors de soi et pour nous. Entre les deux, il y a donc tous les *degrés de la différence* ou, si l'on préfère, toute la *nature de la différence*. La durée n'est que le degré le plus contracté de la matière, la matière est le degré le plus détendu de la durée. Mais aussi bien, la durée est comme une nature naturante, et la matière, une nature naturée. Les différences de degré sont le plus bas degré de la Différence ; les différences de nature sont la plus haute nature de la Différence. Il n'y a plus aucun dualisme

entre la nature et les degrés. Tous les degrés coexistent dans une même Nature, qui s'exprime d'un côté dans les différences de nature, de l'autre côté dans les différences de degré. Tel est le moment du monisme : tous les degrés coexistent en un seul Temps, qui est la nature en elle-même (1). Il n'y a pas contradiction entre ce monisme et le dualisme, comme moments de la méthode. Car la dualité valait entre tendances actuelles, entre directions actuelles aboutissant au-delà du premier tournant de l'expérience. Mais l'unité se fait dans un second tournant : la coexistence de tous les degrés, de tous les niveaux, est virtuelle, seulement virtuelle. Le point d'unification est lui-même virtuel. Ce point n'est pas sans ressemblance avec l'Un-Tout des platoniciens. Tous les niveaux de détente et de contraction coexistent dans un Temps unique, forment une totalité ; mais ce Tout, cet Un, sont virtualité pure. Ce Tout a des parties, cet Un a un nombre, mais seulement en puissance (2). C'est pourquoi Bergson ne se contredit pas, lorsqu'il parle d'intensités ou de degrés différents dans une coexistence virtuelle, dans un Temps unique, dans une Totalité simple.

(1) Ce « naturalisme » ontologique apparaît nettement dans *MR* (sur la Nature naturante et la Nature naturée, cf. 1024, 56). C'est là qu'apparaît la notion, étrange en apparence, de « plan de la nature » (1022, 54). Malgré certaines expressions de Bergson (« voulu par la nature », 1029, 63), il ne faut pas interpréter cette notion en un sens trop finaliste : il y a plusieurs *plans*, et chacun, nous le verrons, correspond à l'un des degrés ou niveaux de contraction qui coexistent tous dans la durée. Plutôt qu'à un projet ou à un but, le mot « plan » renvoie aux coupes, aux sections du cône.

(2) Selon Bergson, le mot « Tout » a un sens, mais à condition de *ne pas* désigner quelque chose d'actuel. Il rappelle constamment que : Tout n'est pas donné. Ce qui signifie, non pas que l'idée de tout soit dénuée de sens, mais qu'elle désigne une virtualité, les parties actuelles ne se laissant pas totaliser.

\*  
\*  
\*

Une telle philosophie suppose que la notion de virtuel cesse d'être vague, indéterminée. Il faut qu'elle ait en elle-même un maximum de précision. Cette condition n'est remplie que si, à partir du monisme, nous sommes capables de retrouver le dualisme et d'en rendre compte, sur un nouveau plan. Aux trois moments précédents, il faut donc joindre un quatrième, celui du dualisme retrouvé, dominé, et en quelque sorte engendré.

Que veut dire Bergson, quand il parle d'*élan vital* ? Il s'agit toujours d'une virtualité en train de s'actualiser, d'une simplicité en train de se différencier, d'une totalité en train de se diviser : c'est l'essence de la vie, de procéder « par dissociation et dédoublement », par « dichotomie » (1). Dans les exemples les plus connus, la vie se divise en plante et animal ; l'animal se divise en instinct et en intelligence ; un instinct à son tour se divise en plusieurs directions, qui s'actualisent dans des espèces diverses ; l'intelligence elle-même a ses modes ou ses actualisations particulières. Tout se passe comme si la Vie se confondait avec le mouvement même de la différenciation, dans des séries ramifiées. Sans doute ce mouvement s'explique-t-il par l'insertion de la durée dans la matière : la durée se différencie d'après les obstacles qu'elle rencontre dans la matière, d'après la matérialité qu'elle traverse, d'après le genre d'exten-

(1) Cf. *EC*, 571, 90. Et *MR*, 1225, 313 : « L'essence d'une tendance vitale est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera l'élan. » — Sur le primat, ici, d'une Totalité d'abord indivise, d'une Unité ou d'une Simplicité, cf. *EC*, 571-572, 90-91 ; 595, 119 (« l'identité originelle »).

sion qu'elle contracte. Mais la différenciation n'a pas seulement une cause externe. C'est en elle-même, par une force interne explosive, que la durée se différencie : elle ne s'affirme et ne se prolonge, elle n'avance que dans des séries rameuses ou ramifiées (1). Précisément, la Durée s'appelle vie, quand elle apparaît dans ce mouvement. Pourquoi la différenciation est-elle une « actualisation » ? C'est qu'elle suppose une unité, une totalité primordiale virtuelle qui se dissocie d'après les lignes de différenciation, mais qui témoigne encore dans chaque ligne de son unité, de sa totalité subsistantes. Ainsi quand la vie se divise en plante et animal, quand l'animal se divise en instinct et en intelligence, chaque côté de la division, chaque ramification, emporte avec soi le tout, sous un certain aspect, comme une nébulosité qui l'accompagne, témoignant de son origine indivise. Et il y a une auréole d'instinct dans l'intelligence, une nébuleuse d'intelligence dans l'instinct ; un rien d'animé dans les plantes, un rien de végétatif chez les animaux (2). La différenciation est toujours l'actualisation d'une virtualité qui persiste à travers ses lignes divergentes actuelles.

Nous rencontrons alors un problème propre au bergsonisme : il y a deux types de division qu'il ne faut pas confondre. D'après le premier type, nous partons d'un mixte, par exemple du mélange espace-temps, ou du mélange image-perception et image-souvenir. Ce mixte,

(1) *EC*, 578, 99.

(2) En effet, les produits de la différenciation ne sont jamais tout à fait *purs* dans l'expérience. De plus, chaque ligne « compense » ce qu'elle a d'exclusif : par exemple, la ligne qui aboutit à l'intelligence suscite chez les êtres intelligents un équivalent d'instinct, un « instinct virtuel » représenté par la *fabulation* (cf. *MR*, 1068, 114).

nous le divisons en deux lignes divergentes actuelles, qui diffèrent en nature, et que nous prolongeons au-delà du tournant de l'expérience (matière pure et pure durée, ou bien pur présent et passé pur). — Mais nous parlons maintenant d'un tout autre type de division : notre point de départ est une unité, une simplicité, une totalité virtuelle. C'est cette unité qui s'actualise suivant des lignes divergentes différant en nature ; elle « explique », elle développe ce qu'elle tenait virtuellement enveloppé. Par exemple, la pure durée, à chaque instant, se divise en deux directions dont l'une est le passé, l'autre le présent ; ou bien l'élan vital à chaque instant se dissocie en deux mouvements, l'un de détente qui retombe dans la matière, l'autre de tension qui remonte dans la durée. On voit que les lignes divergentes, obtenues dans les deux types de division, coïncident et se superposent, ou du moins se correspondent étroitement : dans le second type de division, on retrouve des différences de nature identiques ou analogues à celles qu'on avait déterminées suivant le premier type. Dans les deux cas, on critique une vision du monde qui ne retient que des différences de degré, là où plus profondément il y a des différences de nature (1). Dans les deux cas, on détermine un dualisme entre tendances qui diffèrent en nature. Mais ce n'est pas du tout le même état du dualisme, ce n'est pas du tout la même division. Dans le premier type, c'est un dualisme réflexif, qui *provient de la décomposition d'un mixte impur* : il constitue le premier moment de la méthode.

(1) Le grand reproche que Bergson adresse aux philosophies de la Nature, c'est de n'avoir vu, dans l'évolution et la différenciation, que des différences de degré sur une même ligne : *EC*, 609, 136.

Dans le second type, c'est un dualisme génétique, *issu de la différenciation d'un Simple ou d'un Pur* : il forme le dernier moment de la méthode, qui retrouve enfin le point de départ sur ce nouveau plan.

Alors une question s'impose de plus en plus : quelle est la nature de ce Virtuel, un et simple ? Comment se fait-il que, déjà dans *Les Données immédiates*, puis dans *Matière et Mémoire*, la philosophie de Bergson ait donné tant d'importance à l'idée de virtualité, au moment où elle récusait la catégorie de possibilité ? C'est que le « virtuel » se distingue du « possible », au moins de deux points de vue. D'un certain point de vue en effet, le possible est le contraire du réel, il s'oppose au réel ; mais, ce qui est tout différent, le virtuel s'oppose à l'actuel. Nous devons prendre au sérieux cette terminologie : le possible n'a pas de réalité (bien qu'il puisse avoir une actualité) ; inversement le virtuel n'est pas actuel, mais *possède en tant que tel une réalité*. Là encore, la meilleure formule pour définir les états de virtualité serait celle de Proust : « réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits ». D'autre part, d'un autre point de vue, le possible est ce qui se « réalise » (ou ne se réalise pas) ; or le processus de la réalisation est soumis à deux règles essentielles, celle de la ressemblance et celle de la limitation. Car le réel est censé être à l'image du possible qu'il réalise (il a seulement l'existence ou la réalité en plus, ce qu'on traduit en disant que, du point de vue du concept, il n'y a pas de différence entre le possible et le réel). Et comme tous les possibles ne se réalisent pas, la réalisation implique une limitation par laquelle certains possibles sont censés être repoussés ou empêchés, tandis que d'autres « passent » dans le réel. Le virtuel au contraire n'a pas à se



réaliser mais à s'actualiser ; et l'actualisation a pour règles, non plus la ressemblance et la limitation, mais la différence ou la divergence, et la création. Lorsque certains biologistes invoquent une notion de virtualité ou de potentialité organique, et maintiennent pourtant que cette potentialité s'actualise par simple limitation de sa capacité globale, il est clair qu'ils tombent dans une confusion du virtuel et du possible (1). Car pour s'actualiser, le virtuel ne peut pas procéder par élimination ou limitation, mais doit *créer* ses propres lignes d'actualisation dans des actes positifs. La raison en est simple : tandis que le réel est à l'image et à la ressemblance du possible qu'il réalise, l'actuel au contraire, *ne* ressemble *pas* à la virtualité qu'il incarne. Ce qui est premier dans le processus d'actualisation, c'est la différence — la différence entre le virtuel dont on part et les actuels auxquels on arrive, et aussi la différence entre les lignes complémentaires suivant lesquelles l'actualisation se fait. Bref le propre de la virtualité, c'est d'exister de telle façon qu'elle s'actualise en se différenciant, et qu'elle est forcée de se différencier, de créer ses lignes de différenciation pour s'actualiser.

Pourquoi Bergson récuse-t-il la notion de possible au profit de celle de virtuel ? C'est que précisément, en vertu des caractères précédents, le possible est une fausse notion, source de faux problèmes. Le réel est supposé lui ressembler. C'est dire qu'on se donne un réel tout fait, préformé, préexistant à lui-même, et qui passera à l'existence suivant un ordre de limitations

(1) Philosophiquement, on trouverait dans un système comme celui de Leibniz une hésitation semblable entre les deux concepts de virtuel et de possible.

successives. On s'est déjà *tout donné*, tout le réel en image, dans la pseudo-actualité du possible. Alors le tour de passe-passe devient évident : si l'on dit que le réel ressemble au possible, n'est-ce pas en fait parce qu'on a attendu que le réel se fasse avec ses propres moyens, pour en « rétrojeter » une image fictive, et prétendre qu'il était possible de tout temps, avant de se faire ? En vérité ce n'est pas le réel qui ressemble au possible, c'est le possible qui ressemble au réel, et cela, parce qu'on l'a abstrait du réel une fois fait, arbitrairement extrait du réel, comme un double stérile (1). On ne comprend plus rien, dès lors, ni au mécanisme de la différence, ni au mécanisme de la création.

L'évolution se fait du virtuel aux actuels. L'évolution est actualisation, l'actualisation est création. Quand on parle d'évolution biologique ou vivante, il faut donc éviter deux contresens : ou bien l'interpréter en termes de « possible » qui se réalise, ou bien l'interpréter en termes de purs actuels. Le premier contresens apparaît évidemment dans le préformisme. Et contre le préformisme, l'évolutionnisme aura toujours le mérite de rappeler que la vie est production, création de différences. Tout le problème est celui de la nature et des causes de ces différences. On peut certes concevoir ces différences ou variations vitales comme purement accidentelles. Mais trois objections surgissent contre une telle interprétation : 1<sup>o</sup> si petites soient-elles, ces variations, étant dues au hasard, resteraient extérieures, « indifférentes » les unes aux autres ; 2<sup>o</sup> étant extérieures, elles ne pourraient logiquement entrer, les unes avec

(1) Cf. *PM*, « Le possible et le réel ».

les autres, que dans des rapports d'association et d'addition ; 3<sup>o</sup> étant indifférentes, elles n'auraient même pas le moyen réellement d'entrer dans de tels rapports (car il n'y aurait aucune raison pour que de petites variations successives s'enchaînent et s'additionnent dans une même direction ; aucune raison non plus pour que des variations brusques et simultanées se coordonnent dans un ensemble vivable) (1). Si l'on invoque l'action du milieu et l'influence des conditions extérieures, les trois objections subsistent sous une autre forme : car les différences sont encore interprétées dans la perspective d'une causalité purement extérieure ; dans leur nature, elles seraient seulement des effets passifs, des éléments abstraitement combinables ou additionnables ; dans leurs rapports, elles seraient pourtant incapables de fonctionner « en bloc », de manière à maîtriser ou utiliser leurs causes (2).

Le tort de l'évolutionnisme est donc de concevoir les variations vitales comme autant de déterminations actuelles, qui devraient alors se combiner sur une seule et même ligne. Les trois exigences d'une philosophie de la vie sont les suivantes : 1<sup>o</sup> La différence vitale ne peut être vécue et pensée que comme différence interne ; c'est seulement en ce sens que « la tendance à changer » n'est pas accidentelle, et que les variations elles-mêmes trouvent dans cette tendance une cause intérieure. — 2<sup>o</sup> Ces variations n'entrent pas dans des rapports d'associations et d'addition, mais au contraire de dissociation ou de division. — 3<sup>o</sup> Elles impliquent

(1) EC, 549-554, 64-70.

(2) EC, 555, 72 : comment une énergie physique extérieure, la lumière par exemple, aurait-elle pu « convertir une impression laissée par elle en une machine capable de l'utiliser » ?

donc une virtualité qui s'actualise suivant des lignes de divergence ; si bien que l'évolution ne va pas d'un terme actuel à un autre terme actuel dans une série unilinéaire homogène, mais d'un virtuel aux termes hétérogènes qui l'actualisent le long d'une série ramifiée (1).

Mais on demandera comment le Simple ou l'Un, « l'identité originelle », a le pouvoir de se différencier. Précisément la réponse est déjà contenue dans *Matière et Mémoire*. Et l'enchaînement de *L'Évolution créatrice* avec *Matière et Mémoire* est parfaitement rigoureux. Nous savons que *le virtuel en tant que virtuel a une réalité* ; cette réalité, étendue à tout l'univers, consiste dans tous les degrés coexistants de détente et de contraction. Gigantesque mémoire, cône universel, où tout coexiste avec soi, à la différence de niveau près. Sur chacun de ces niveaux, quelques « points brillants », comme des points remarquables qui lui sont propres. Tous ces niveaux ou degrés, et ces points, sont eux-mêmes virtuels. Ils appartiennent à un Temps unique, ils coexistent dans une Unité, ils sont enveloppés dans une Simplicité, ils forment les parties en puissance d'un Tout lui-même virtuel. Ils sont *la réalité de ce virtuel*. Tel était le sens de la théorie des multiplicités virtuelles, qui animait le bergsonisme dès le début. — Quand la

(1) Sans doute l'idée de lignes divergentes ou de séries ramifiées n'est-elle pas inconnue des classificateurs, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais ce qui importe à Bergson, c'est que ces divergences de directions ne peuvent s'interpréter que dans la perspective de l'actualisation d'un virtuel. — Chez R. RUYER, aujourd'hui, on trouverait des exigences analogues à celles de Bergson : appel à un « potentiel trans-spatial, mnémique et inventif », refus d'interpréter l'évolution en termes purement actuels (cf. *Éléments de psycho-biologie*, Presses Universitaires de France).

virtualité s'actualise, se différencie, se « développe », quand elle actualise et développe ses parties, elle le fait d'après des lignes divergentes, mais dont chacune correspond à tel ou tel degré dans la totalité virtuelle. Là, il n'y a plus de tout coexistant ; il y a seulement des lignes d'actualisation, *les unes successives, les autres simultanées*, mais dont chacune représente une actualisation du tout dans une direction, et ne se combine pas avec les autres lignes ou les autres directions. Néanmoins, chacune de ces lignes correspond à l'un de ces degrés qui coexistent tous dans le virtuel ; elle en actualise le niveau, tout en le séparant des autres ; elle en incarne les points remarquables, en ignorant tout ce qui se passe aux autres niveaux (1). Nous devons penser que lorsque la durée se divise en matière et vie, puis la vie, en plante et animal, des niveaux différents de contraction s'actualisent, qui ne coexistaient que tant qu'ils restaient virtuels. Et lorsque l'instinct animal se divise lui-même en instincts divers, ou lorsqu'un instinct particulier se divise lui-même selon des espèces, des niveaux se séparent encore, ou se découpent actuellement dans la région de l'animal ou du genre. Et si étroitement que les lignes d'actualisation correspondent avec les niveaux ou les degrés virtuels de détente ou de contraction, on ne croira pas qu'elles se contentent

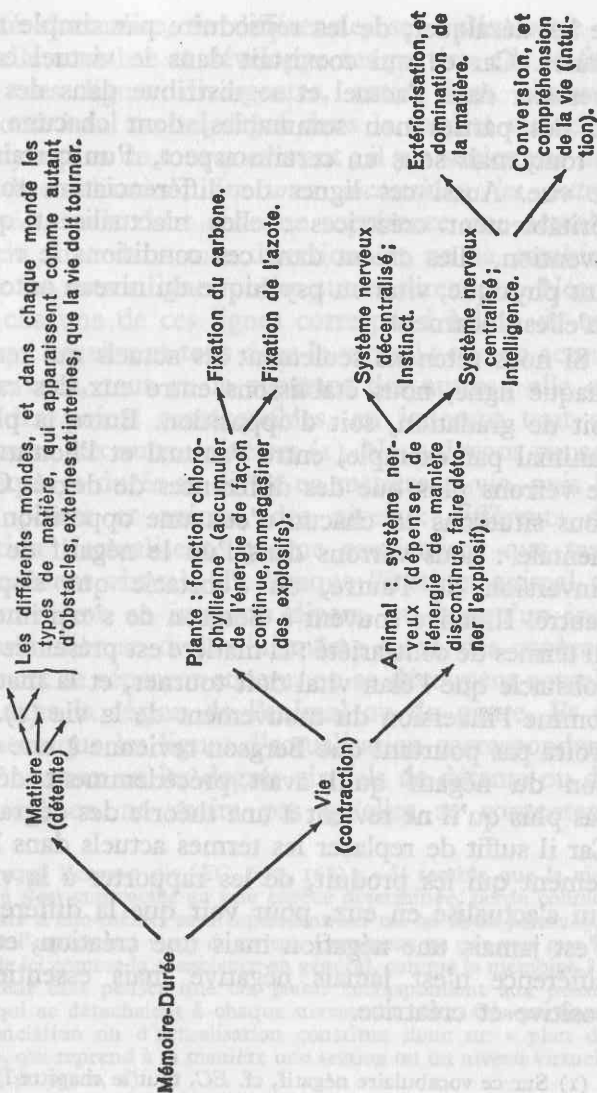
(1) Lorsque Bergson dit (*EC*, 637, 168) : « Il semble que la vie, dès qu'elle s'est contractée en une espèce déterminée, perde contact avec le reste d'elle-même, sauf cependant sur un ou deux points qui intéressent l'espèce qui vient de naître. Comment ne pas voir que la vie procède ici comme la conscience en général, comme la mémoire ? » — le lecteur doit penser que ces *points* correspondent aux points brillants qui se détachent à chaque niveau du cône. Chaque ligne de différenciation ou d'actualisation constitue donc un « plan de la nature », qui reprend à sa manière une section ou un niveau virtuels (cf. *supra*, p. 95, n. 1).

de les décalquer, de les reproduire par simple ressemblance. Car ce qui coexistait dans le virtuel cesse de coexister dans l'actuel et se distribue dans des lignes, ou des parties non sommables, dont chacune retient le tout, mais sous un certain aspect, d'un certain point de vue. Aussi ces lignes de différenciation sont-elles véritablement créatrices : elles n'actualisent que par invention, elles créent dans ces conditions le représentant physique, vital ou psychique du niveau ontologique qu'elles incarnent.

Si nous retenons seulement les actuels qui terminent chaque ligne, nous établissons entre eux des rapports, soit de gradation, soit d'opposition. Entre la plante et l'animal par exemple, entre l'animal et l'homme, nous ne verrons plus que des différences de degré. Ou bien nous situerons en chacun d'eux une opposition fondamentale : nous verrons dans l'un le négatif de l'autre, l'inversion de l'autre, ou l'obstacle qui s'oppose à l'autre. Il arrive souvent à Bergson de s'exprimer ainsi, en termes de contrariété : la matière est présentée comme l'obstacle que l'élan vital doit tourner, et la matérialité, comme l'inversion du mouvement de la vie (1). On ne croira pas pourtant que Bergson revienne à une conception du négatif qu'il avait précédemment dénoncée, pas plus qu'il ne revient à une théorie des dégradations. Car il suffit de replacer les termes actuels dans le mouvement qui les produit, de les rapporter à la virtualité qui s'actualise en eux, pour voir que la différenciation n'est jamais une négation mais une création, et que la différence n'est jamais négative mais essentiellement positive et créatrice.

(1) Sur ce vocabulaire négatif, cf. *EC*, tout le chapitre III.

Schéma sommaire de la différenciation (EC, chap. II)



\* \* \*

Toujours nous retrouvons des lois communes à ces lignes d'actualisation ou de différenciation. Entre la vie et la matière, entre la détente et la contraction, il y a une corrélation qui témoigne de la coexistence de leurs degrés respectifs dans le Tout virtuel, et de leur relativité essentielle dans le processus d'actualisation. Chaque ligne de la vie se rapporte à un type de matière, qui n'est pas seulement un milieu extérieur, mais en fonction duquel le vivant se fabrique un corps, une forme. C'est pourquoi le vivant, par rapport à la matière, apparaît avant tout comme position de problème, et capacité de résoudre des problèmes : la construction d'un œil par exemple, est avant tout solution d'un problème posé en fonction de la lumière (1). Et chaque fois, on dira que la solution était aussi bonne qu'elle pouvait l'être, d'après la manière dont le problème était posé, et les moyens dont le vivant disposait pour le résoudre. (C'est ainsi que, si l'on compare un instinct semblable dans des espèces diverses, on ne devra pas dire qu'il est plus ou moins complet, plus ou moins perfectionné, mais qu'il est aussi parfait qu'il peut l'être à des degrés divers) (2). Il est évident pourtant que chaque solution vitale n'est pas en soi un succès : en divisant l'animal en deux, Arthropodes et Vertébrés, nous n'avons pas tenu compte de deux autres directions, Echinodermes et Mollusques, qui sont pour l'élan vital un échec (3).

(1) Ce caractère de la vie, position et solution de problème, paraît à Bergson plus important que la détermination négative du besoin.

(2) EC, 640, 172 ; MR, 1082, 132 (« ... à chaque arrêt, une combinaison parfaite en son genre »).

(3) EC, 606, 132.



Tout se passe comme si les vivants, eux aussi, se posaient de faux problèmes où ils risquent de se perdre. Bien plus, si toute solution est un succès relatif par rapport aux conditions du problème ou du milieu, elle est encore un échec relatif, par rapport au mouvement qui l'invente : la vie comme *mouvement* s'aliène dans la *forme* matérielle qu'elle suscite ; en s'actualisant, en se différenciant, elle perd « contact avec le reste d'elle-même ». Toute espèce est donc un arrêt de mouvement ; on dirait que le vivant tourne sur soi-même, et *se clôt* (1). Il ne peut pas en être autrement, puisque le Tout n'est que virtuel, se divise en passant à l'acte, et ne peut rassembler ses parties actuelles qui restent extérieures les unes aux autres : le Tout n'est jamais « donné ». Et, dans l'actuel, règne un pluralisme irréductible, tant des mondes que des vivants, tous étant « clos » sur eux-mêmes.

Mais nous devons, dans une autre oscillation, nous réjouir que *Tout* ne soit pas donné. Tel est le thème constant du bergsonisme, depuis le début : la confusion de l'espace et du temps, l'assimilation du temps à l'espace, nous font croire que tout est donné, ne serait-ce qu'en droit, ne serait-ce que sous le regard d'un Dieu. Et c'est bien le tort commun du mécanisme et du finalisme. L'un suppose que tout est calculable en fonc-

(1) Sur l'opposition vie-forme, *EC*, 603 sq., 129 sq. : « Comme des tourbillons de poussière soulevés par le vent qui passe, les vivants tournent sur eux-mêmes, suspendus au grand souffle de la vie. Ils sont donc relativement stables et contrefont même si bien l'immobilité... » — Sur l'espèce comme « arrêt », *MR*, 1153, 221. — Telle est l'origine de la notion de *clos*, qui va prendre une importance si grande dans l'étude de la société humaine. C'est que, d'un certain point de vue, l'Homme n'est pas moins retourné sur soi, fermé sur soi, circulaire, que les autres espèces animales : on dira qu'il est « clos ». Cf. *MR*, 1006, 34 ; 1193, 273.

tion d'un état ; l'autre, que tout est déterminable en fonction d'un programme : de toute façon le temps n'est plus là que comme un écran qui nous cache l'éternel, ou qui nous livre successivement ce qu'un Dieu ou une intelligence surhumaine verraient en un seul coup (1). Or cette illusion est inévitable, dès que nous spatialisons le temps. Dans l'espace, en effet, il suffit de disposer d'une dimension supplémentaire à celles où se passe un phénomène, pour que le mouvement en train de se faire nous apparaisse comme une forme toute faite. Si nous considérons le temps comme une quatrième dimension de l'espace, cette quatrième dimension sera donc supposée contenir en bloc toutes les formes possibles de l'univers ; et le mouvement dans l'espace, aussi bien que l'écoulement dans le temps, ne seront plus que des apparences liées aux trois dimensions (2). Mais en vérité, que l'espace réel n'ait que trois dimensions, que le Temps ne soit pas une dimension de l'espace, signifie ceci : il y a une efficacité, une positivité du temps, qui ne fait qu'un avec une « hésitation » des choses, et, par là, avec la création dans le monde (3).

Qu'il y ait un Tout de la durée, c'est certain. Mais ce tout est virtuel. Il s'actualise d'après des lignes divergentes ; mais précisément ces lignes ne forment pas un tout pour leur compte, et ne ressemblent pas à ce qu'elles actualisent. Entre le mécanisme et le finalisme, le finalisme est préférable ; à condition de lui faire subir

(1) *EC*, 526-528, 37-40.

(2) *DS*, 203 sq. (sur l'exemple de la « courbe plane » et de la « courbe à trois dimensions »).

(3) *DS*, 84 : « une certaine hésitation ou indétermination inhérente à une certaine partie des choses », et qui se confond avec « l'évolution créatrice ».

*deux corrections.* D'une part, on a raison de comparer le vivant au tout de l'univers ; mais on a tort d'interpréter cette comparaison comme si elle exprimait une sorte d'analogie entre deux totalités fermées (macrocosme et microcosme). Si le vivant a de la finalité, c'est au contraire dans la mesure où il est essentiellement ouvert sur une totalité elle-même ouverte : « la finalité est externe, ou elle n'est rien du tout » (1). C'est donc toute la comparaison classique qui change de sens ; et ce n'est pas le tout qui se ferme à la manière d'un organisme, c'est l'organisme qui s'ouvre sur un tout, et à la manière de ce tout virtuel.

D'autre part, il y a bien une preuve de la finalité : dans la mesure même où l'on découvre des actualisations semblables, des structures ou des appareils identiques, sur des lignes divergentes (par exemple, l'œil chez le Mollusque et chez le Vertébré). L'exemple sera d'autant plus significatif que les lignes seront plus écartées, et l'organe semblable obtenu par des moyens eux-mêmes dissemblables (2). On voit ici comment, dans les processus d'actualisation, la catégorie même de ressemblance se trouve subordonnée à celle de divergence, de différence ou de différenciation. Si des formes ou des produits actuels peuvent se ressembler, ni les mouvements de production ne se ressemblent, ni les produits ne ressemblent à la virtualité qu'ils incarnent. C'est pourquoi l'actualisation, la différenciation, sont une véritable créa-

(1) *EC*, 529, 41.

(2) *EC*, 541 sq., 55 sq. (« Comment supposer que des causes accidentelles, se présentant dans un ordre accidentel, aient abouti plusieurs fois au même résultat, les causes étant infiniment nombreuses et l'effet infiniment compliqué ? ») — L. CUÉNOT a exposé toutes sortes d'exemples allant dans le sens de la théorie bergsonienne, cf. *Invention et finalité en biologie*.

tion. Il faut que le Tout crée les lignes divergentes d'après lesquelles il s'actualise, et les moyens dissemblables qu'il utilise sur chaque ligne. Il y a de la finalité parce que la vie n'opère pas sans directions ; mais il n'y a pas de « but », parce que ces directions ne préexistent pas toutes faites, et sont elles-mêmes créées « au fur et à mesure » de l'acte qui les parcourt (1). Chaque ligne d'actualisation correspond à un niveau virtuel ; mais chaque fois, elle doit inventer la figure de cette correspondance, créer les moyens pour le développement de ce qui n'était qu'enveloppé, pour la distinction de ce qui était confondu.

\* \* \*

La Durée, la Vie, est en droit mémoire, en droit conscience, en droit liberté. En droit signifie virtuellement. Toute la question (*quid facti ?*) est de savoir à quelles conditions la durée devient *en fait* conscience de soi, comment la vie accède *actuellement* à une mémoire et à une liberté de fait (2). La réponse de Bergson est : c'est seulement sur la ligne de l'Homme que l'élan vital « passe » avec succès ; l'homme en ce sens est bien « la raison d'être du développement tout entier » (3). On dirait que, dans l'homme et seulement dans l'homme, l'actuel se fait adéquat au virtuel. On dirait que l'homme est capable de retrouver tous les niveaux, tous les degrés de détente et de contraction qui coexistent dans le Tout virtuel. Comme s'il était capable de toutes les frénésies, et faisait se succéder en lui tout ce qui, ailleurs,

(1) *EC*, 538, 51.

(2) Cf. *EC*, 649, 182 ; *ES*, 818 sq., 5 sq.

(3) *MR*, 1154, 223.

ne peut être incarné que dans des espèces diverses. Jusque dans ses rêves, il retrouve ou prépare la matière. Et les durées qui lui sont inférieures ou supérieures sont encore intérieures à lui. L'homme crée donc une différenciation qui vaut pour le Tout, et, seul, trace une direction ouverte capable d'exprimer un tout lui-même ouvert. Alors que les autres directions se ferment et tournent en rond, alors qu'un « plan » distinct de la nature correspond à chacune, l'homme au contraire est capable de brouiller les plans, de dépasser son propre plan comme sa propre condition, pour exprimer enfin la Nature naturante (1).

D'où vient ce privilège de l'homme ? A première vue, l'origine en est humble. Toute contraction de la durée étant encore relative à une détente, et toute vie à une matière, le point de départ est dans un certain état de la matière cérébrale. On se souvient que celle-ci « analysait » l'excitation reçue, sélectionnait la réaction, rendait possible un *écart* entre l'excitation et la réaction ; rien ne dépasse ici les propriétés physico-chimiques d'une matière particulièrement compliquée. Mais c'est toute la mémoire, nous l'avons vu, qui descend dans cet écart, et qui devient actuelle. C'est toute la liberté qui s'actualise. Sur la ligne de différenciation de l'homme, l'élan vital a su créer avec la matière un instrument de liberté, « fabriquer une mécanique qui triomphât du mécanisme », « employer le déterminisme de la nature à passer à travers les mailles du filet qu'il avait tendu » (2).

(1) Sur l'homme qui trompe la Nature, en déborde le « plan », et rejoint la Nature naturante, cf. *MR*, 1022-1029, 55-64. — Sur le dépassement par l'homme de sa condition, *MR*, *passim*, et *PM*, 1425, 218.

(2) *EC*, 719, 264.

La liberté a précisément ce sens physique : « faire détoner » un explosif, l'utiliser pour des mouvements de plus en plus puissants (1).

Mais à quoi semble aboutir un tel point de départ ? A la perception ; et aussi à une mémoire utilitaire, puisque les souvenirs utiles s'actualisent dans l'écart cérébral ; et à l'intelligence, comme organe de domination et d'utilisation de la matière. On comprend même que les hommes forment des *sociétés*. — Non pas que la société soit seulement ou essentiellement intelligente. Sans doute les sociétés humaines impliquent-elles dès l'origine une certaine compréhension intelligente des besoins, et une certaine organisation rationnelle des activités. Mais elles se forment aussi, et ne subsistent que par des facteurs irrationnels ou même absurdes. Soit l'obligation : elle n'a pas de fondement rationnel. Chaque obligation particulière est conventionnelle, et peut frôler l'absurde ; la seule chose qui soit fondée, c'est l'obligation d'avoir des obligations, « le tout de l'obligation » ; et elle n'est pas fondée sur la raison, mais sur une exigence de la nature, sur une sorte d'« instinct virtuel », c'est-à-dire sur une contrepartie que la nature suscite *dans* l'être raisonnable pour compenser la partialité de son intelligence. Chaque ligne de différenciation, étant exclusive, cherche à rattraper, par des moyens qui lui sont propres, les avantages de l'autre ligne : ainsi dans leur séparation, l'instinct et l'intelligence sont tels que l'un se suscite un ersatz d'intelligence, l'autre, un équivalent d'instinct. Telle est « la fonction fabulatrice » : instinct virtuel, créateur de dieux, inventeur de religions, c'est-à-dire de représentations fictives « qui tiendront tête à la

(1) *ES*, 825-826, 14-15.



représentation du réel et qui réussiront, par l'intermédiaire de l'intelligence même, à contrecarrer le travail intellectuel ». Et comme pour l'obligation, chaque dieu est contingent, ou même absurde, mais ce qui est naturel, nécessaire et fondé, c'est *d'avoir* des dieux, c'est le panthéon des dieux (1). Bref, on dira que la sociabilité (au sens humain) ne peut exister que *dans* des êtres intelligents, mais ne se fonde pas *sur* leur intelligence : la vie sociale est immanente à l'intelligence, elle commence avec elle, mais n'en dérive pas. Dès lors notre problème paraît se compliquer plutôt que se résoudre. Car si l'on considère l'intelligence et la sociabilité, à la fois dans leur complémentarité et dans leur différence, rien ne justifie encore le privilège de l'homme. Les sociétés qu'il forme ne sont pas moins closes que les espèces animales ; elles font partie d'un plan de la nature, non moins que les espèces et les sociétés animales ; et l'homme ne tourne pas moins en rond dans sa société que les espèces en elles-mêmes ou les fourmis dans leur domaine (2). Rien ici ne semble pouvoir conférer à l'homme l'ouverture exceptionnelle annoncée précédemment, comme le pouvoir de dépasser son « plan » et sa condition.

A moins que cette sorte de jeu de l'intelligence et de la société, ce petit écart entre les deux, ne soit lui-même un facteur décisif. Déjà le petit écart intracérébral rendait l'intelligence possible, et l'actualisation d'une mémoire utile ; bien plus, grâce à lui, le corps mimait la vie de l'esprit tout entier, et nous pouvions d'un bond

(1) *MR*, 1145, 211. — Sur la fonction fabulatrice et l'instinct virtuel, 1067 sq., 113 sq., et 1076, 124. — Sur l'obligation et l'instinct virtuel, 998, 23.

(2) *MR*, 1006, 34.

nous installer dans le passé pur. Nous nous trouvons maintenant devant *un autre écart*, intercébral, entre l'intelligence elle-même et la société : n'est-ce pas cette « hésitation » de l'intelligence qui va pouvoir mimer « l'hésitation » supérieure des choses dans la durée, et qui va permettre à l'homme, en un bond, de rompre le cercle des sociétés closes ? A première vue, non. Car si l'intelligence hésite et parfois se rebelle, c'est d'abord au nom d'un égoïsme qu'elle cherche à préserver contre les exigences sociales (1). Et si la société se fait obéir, c'est grâce à la fonction fabulatrice, qui persuade à l'intelligence qu'il est de son intérêt de ratifier l'obligation sociale. Nous semblons donc toujours renvoyés d'un terme à l'autre. — Mais tout change dans la mesure où quelque chose vient s'insérer dans l'écart.

Qu'est-ce qui vient s'insérer dans l'écart intelligence-société (de même que l'image-souvenir s'insérait dans l'écart cérébral propre à l'intelligence) ? Nous ne pouvons pas répondre : c'est l'intuition. En effet, il s'agit au contraire d'opérer une genèse de l'intuition, c'est-à-dire de déterminer la manière dont l'intelligence même se convertit ou est convertie en intuition. Et si nous rappelons, d'après les lois de la différenciation, que l'intelligence, en se séparant de l'instinct, garde pourtant un équivalent d'instinct qui serait comme le noyau de l'intuition, nous ne disons rien de sérieux ; car cet équivalent d'instinct se trouve tout entier mobilisé dans la société close en tant que telle, par la fonction fabulatrice (2). — La véritable réponse de Bergson est

(1) *MR*, 1053, 94 ; 1153, 222.

(2) Bergson suggère pourtant cette explication dans certains textes, par exemple *MR*, 1155, 224. Mais elle n'a qu'une valeur provisoire.



tout autre : ce qui vient s'insérer dans l'écart, c'est l'*émotion*. Dans cette réponse, « nous n'avons pas le choix » (1). Seule l'émotion diffère en nature à la fois de l'intelligence et de l'instinct, à la fois de l'égoïsme individuel intelligent et de la pression sociale quasi instinctive. Personne évidemment ne nie que l'égoïsme ne donne des émotions ; et plus encore la pression sociale, avec toutes les fantaisies de la fonction fabulatrice. Mais dans ces deux cas, l'émotion est toujours rattachée à une représentation dont elle est censée dépendre. On s'installe alors dans un mixte d'émotion et de représentation, sans voir qu'elle est la puissance, la nature de l'émotion comme élément pur. Celle-ci précède en vérité toute représentation, est elle-même génératrice d'idées nouvelles. Elle n'a pas à proprement parler un objet, mais seulement une *essence* qui se répand sur des objets divers, animaux, plantes et toute la nature. « Telle musique sublime exprime l'amour. Ce n'est pourtant l'amour de personne... l'amour sera qualifié par son essence, non par son objet » (2). Personnelle, elle n'est pas individuelle ; transcendante, elle est comme le Dieu en nous. « Quand la musique pleure, c'est l'humanité, c'est la nature entière qui pleure avec elle. A vrai dire, elle n'introduit pas ces sentiments en nous ; elle nous introduit plutôt en eux, comme des

(1) MR, 1008, 35. (La théorie de l'émotion créatrice est d'autant plus importante qu'elle donne à l'affectivité un statut qui lui manquait dans les œuvres précédentes. Dans *Les Données immédiates*, l'affectivité tendait à se confondre avec la durée en général. Dans *Matière et Mémoire* au contraire, elle avait un rôle beaucoup plus précis, mais était impure et plutôt douloureuse.) — Sur l'émotion créatrice et ses rapports avec l'intuition, on se reportera à l'étude de M. GOUHIER, dans *L'histoire et sa philosophie* (Vrin, pp. 76 sq.).

(2) MR, 1191-1192, 270 (et 1007-1008, 35-36).

passants qu'on pousserait dans une danse. » Bref, l'émotion est créatrice (d'abord parce qu'elle exprime la création tout entière, ensuite parce qu'elle crée elle-même l'œuvre où elle s'exprime ; enfin, parce qu'elle communique aux spectateurs ou auditeurs un peu de cette créativité).

Le petit écart « pression de la société-résistance de l'intelligence » définissait une variabilité propre aux sociétés humaines. Or il arrive que, à la faveur de cet écart, quelque chose d'extraordinaire se produise ou s'incarne : l'émotion créatrice. Celle-ci n'a plus rien à voir avec les pressions de la société, ni avec les contestations de l'individu. Elle n'a plus rien à voir avec un individu qui conteste ou même invente, ni avec une société qui contraint, qui persuade ou même fabule (1). Elle s'est seulement servie de leur jeu circulaire pour rompre le cercle, tout comme la Mémoire se servait du jeu circulaire excitation-réaction pour incarner des souvenirs en images. Et qu'est-ce que cette émotion créatrice, sinon précisément une Mémoire cosmique, qui actualise à la fois tous les niveaux, qui libère l'homme du plan ou du niveau qui lui est propre, pour en faire un créateur, adéquat à tout le mouvement de la création (2) ? Sans doute cette libération, cette incarnation de la mémoire cosmique en émotions créatrices, se fait-elle dans des âmes privilégiées. Elle saute d'une

(1) On remarquera que l'art, selon Bergson, a lui aussi deux sources. Il y a un art *fabulateur*, tantôt collectif, tantôt individuel (MR, 1141-1142, 206-207). Et il y a un art *émotif* ou *créateur* (1190, 268). Peut-être tout art présente-t-il ces deux aspects, mais en proportion variable. Bergson ne cache pas que l'aspect fabulation lui paraît inférieur en art ; le roman serait surtout fabulation, la musique, au contraire, émotion et création.

(2) Cf. MR, 1192, 270 : « ... créer des créateurs ».

âme à une autre, « de loin en loin », traversant des déserts clos. Mais à chaque membre d'une société close, s'il s'ouvre à elle, elle communique une espèce de réminiscence, un émoi qui lui permet de suivre. Et d'âme en âme, elle trace le dessin d'une société *ouverte*, société de créateurs, où l'on passe d'un génie à un autre, par l'intermédiaire des disciples, des spectateurs ou des auditeurs.

Elle est la genèse de l'intuition dans l'intelligence. Si l'homme accède à la totalité créatrice ouverte, c'est donc en agissant, en créant plutôt qu'en contemplant. Dans la philosophie même, il y a encore trop de contemplation supposée : tout se passe comme si l'intelligence était déjà pénétrée d'émotion, donc d'intuition, mais non pas suffisamment pour créer conformément à cette émotion (1). Aussi les grandes âmes, plus loin que les philosophes, sont celles des artistes et des mystiques (du moins d'une mystique chrétienne que Bergson décrit comme étant toute entière activité surabondante, action, création) (2). A la limite, c'est le mystique qui joue de toute la création, qui en invente une expression d'autant plus adéquate qu'elle est dynamique. Servant d'un Dieu ouvert et fini (tels sont les caractères de l'Élan vital), l'âme mystique joue activement tout l'univers, et reproduit l'ouverture d'un Tout dans lequel il n'y a rien à voir ou à contempler. Déjà animé par l'émotion, le philosophe dégageait des lignes qui se partageaient les mixtes donnés dans l'expérience ; et il en prolongeait le tracé jusqu'au-delà du « tournant », il indiquait dans le lointain le point virtuel où toutes se rencontraient. Tout se passe comme si ce qui restait

(1) *MR*, 1029, 63.

(2) Sur les trois mysticismes, grec, oriental et chrétien, cf. *MR*, 1158 sq., 229 sq.

indéterminé dans l'intuition philosophique recevait une détermination d'un nouveau genre, dans l'intuition mystique — comme si la « probabilité » proprement philosophique se prolongeait en certitude mystique. Sans doute le philosophe ne peut-il considérer l'âme mystique que du dehors, et du point de vue de ses lignes de probabilité (1). Mais précisément, l'existence même du mysticisme donne une probabilité supérieure à cette transmutation finale en certitude, et comme une enveloppe ou une limite à tous les aspects de la méthode.

\* \* \*

Nous demandions au début : quel est le rapport entre les trois concepts fondamentaux de Durée, de Mémoire et d'Élan vital ? quel progrès marquent-ils dans la philosophie de Bergson ? Il nous semble que la Durée définit essentiellement une multiplicité virtuelle (*ce qui diffère en nature*). La Mémoire apparaît alors comme la coexistence de tous les *degrés de différence* dans cette multiplicité, dans cette virtualité. L'Élan vital enfin désigne l'actualisation de ce virtuel suivant des *lignes de différenciation* qui correspondent avec les degrés — jusqu'à cette ligne précise de l'homme où l'Élan vital prend conscience de soi.

(1) Cf. *MR*, 1184, 260. — On se rappelle que la notion de probabilité a la plus grande importance dans la méthode bergsonienne, et que l'intuition n'est pas moins une méthode d'extériorité que d'intériorité.

## TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
CHAPITRE PREMIER. — <i>L'Intuition comme méthode</i> (Les cinq règles de la méthode) .....	I
CHAPITRE II. — <i>La Durée comme donnée immédiate</i> (Théorie des multiplicités).....	29
CHAPITRE III. — <i>La Mémoire comme coexistence virtuelle</i> (Ontologie du passé et psychologie de la mémoire).....	45
CHAPITRE IV. — <i>Une ou plusieurs durées ?</i> (Durée et simultanéité).....	71
CHAPITRE V. — <i>L'Élan vital comme mouvement de la différenciation</i> (Vie, intelligence et société) ..	92

Imprimé en France  
par Vendôme Impressions  
Groupe Landais  
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme  
Juin 2004 — N° 51 293

UNIVERSIDAD  
AUTONOMA  
DE MADRID  
BIBLIOTECA  
FILOSOFIA  
Y  
LETRAS