

Lire Bergson aujourd'hui

Présenter la philosophie de Bergson en 2007 — cent ans après la parution de *L'évolution créatrice* — ne peut signifier la même chose que de la présenter en 1930, en 1960 ou en 1990, encore moins dans une illusoire intemporalité, et cela précisément pour des raisons que nous a enseignées Bergson, à savoir l'immanence de la temporalité d'une pensée, donc aussi, en partie, de sa réception, à sa propre rationalité. Car la réception de cette philosophie est, sans conteste, une des choses dont elle a le plus pâti : à une période de « gloire » universelle a succédé une période, sans doute plus longue encore, de décri ou même d'oubli pur et simple, tout aussi universels. Sans doute le moment est-il venu, une fois constatée la corrélation pour ainsi dire nécessaire entre ces deux phénomènes et périodes de réception, d'en venir enfin à la lecture d'une *œuvre*, et à la prise en compte de ce qu'elle peut apporter de profondément novateur à la philosophie d'aujourd'hui.

Il est d'autant plus difficile de faire abstraction du contexte de réception de la philosophie de Bergson, et des exigences actuelles que ce contexte impose, que le mouvement de renouveau de la lecture de cette philosophie, tant en France qu'à l'étranger, est déjà engagé, grâce à l'impulsion donnée, dès le milieu des années 1990, par Frédéric Worms¹.

Ces considérations sont destinées à expliquer la *structure* que nous avons choisie de donner au présent ouvrage : non pas une présentation par *livres*, dans leur succession chronologique, de la pensée de Bergson — ce qui est absolument légitime s'agissant d'une pensée du temps, et fut admirablement

1. La volonté d'en revenir au bergsonisme considéré enfin comme une *œuvre* se manifeste, notamment, par la publication, selon un programme qui s'étendra jusqu'en 2011, de la première édition critique des œuvres de Bergson aux Presses universitaires de France, sous la responsabilité scientifique de Frédéric Worms. En 2007 paraissent *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* (éd. Arnaud Bouaniche), *Le rire* (éd. Guillaume Sibertin-Blanc) et *L'évolution créatrice* (éd. Arnaud François).

fait, récemment encore par Frédéric Worms —, mais bien une présentation par *thèmes*, c'est-à-dire par lignes ou points de force, par foyers problématiques, ceux-ci se voulant les lieux où la philosophie trouverait le plus de profit, nous semble-t-il, à venir s'alimenter aujourd'hui¹. Ce qui explique sans doute, dans une certaine mesure, non seulement la difficulté de certains passages de notre texte — qui tient à ce que nous avons voulu faire bénéficier l'étudiant, au sein d'une présentation qui demeure générale, des derniers acquis de la recherche sur Bergson —, mais aussi le passage au second plan de certains aspects que nous avons cru être en droit de considérer comme « mieux connus » au sein du bergsonisme. Les thèmes sont pourtant, eux-mêmes, ordonnés selon leur ordre d'apparition chronologique dans l'œuvre : mais on constatera aisément que cet ordre chronologique est bien le seul ordre rationnel, conformément à l'inspiration, telle qu'elle fut déjà évoquée, de la philosophie de Bergson, puisque l'ordre chronologique correspond à l'ordre d'engendrement des problèmes les uns par les autres, c'est-à-dire à une création qui est en même temps prolongement et actualisation du passé dans le présent en vue d'un avenir.

Mais les aspects novateurs du bergsonisme correspondent, le plus souvent, aux *difficultés* que peut rencontrer le lecteur dans la confrontation avec les textes. Il y a là une nécessité, puisqu'une philosophie n'est originale que lorsqu'elle contraint à déformer les cadres habituels de la pensée. Mais ces difficultés furent, le plus souvent, prises pour des flottements dans la rédaction de textes qui, par ailleurs, se sont trop souvent signalés par leur style « limpide », et c'est pourquoi on n'a sans doute que rarement attribué à ces difficultés toute l'attention qu'elles méritaient pourtant. De sorte que deux tâches s'imposaient à nous : d'une part, comme nous le permettait la collection « Philo-philosophes », proposer, après l'exposition des foyers problématiques majeurs du bergsonisme, une série d'explications de textes (ainsi seulement le bergsonisme pourrait-il enfin, comme nous le demandions

1. Worms, Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris : PUF, coll. « Quadrige », 2004, 360 p. Du reste, dans le cas d'un philosophe comme Bergson, la présentation par *livres* est nécessairement aussi une présentation par *thèmes* ou par *problèmes* ; et l'inverse vaut aussi.

plus haut, être considéré comme une *œuvre*) ; mais d'autre part, puisque la visée de l'exposition par thèmes et celle des explications de textes coïncident en ce que toutes deux consistent à dégager des *problèmes*, et que la séquence d'explications de textes ne saurait être redondante, malgré certains recouplements nécessaires (soulignés par certains des titres que nous donnons aux explications), avec celle qui est consacrée aux notions — comme si les textes devaient simplement « illustrer » un propos dogmatique tenu d'abord —, nous avons dû répartir les problèmes bergsoniens pour ainsi dire en deux catégories, et nous demander lesquels demandaient plutôt à être exposés *sous forme de notions*, lesquels au contraire exigeaient d'être présentés *sous forme de textes*. Mais il ne saurait y avoir de solution de continuité entre les deux premiers moments de notre ouvrage, tous deux visant, encore une fois, à dégager, conformément à l'exigence constante du philosophe bergsonien lui-même, des *problèmes*. Enfin, le lecteur plus averti remarquera sans doute une certaine volonté délibérée, justifiée, croyons-nous, par l'ensemble des considérations que nous venons de présenter, de ne pas choisir pour l'explication les textes *canoniques* de Bergson, les textes de manuel, qui sont devenus tels, sans doute, en raison de l'absence, seulement apparente, de *difficultés* en leur sein.

Un lexique, en dernier lieu, vient compléter l'ouvrage. Il nous était impossible de prétendre à doubler le *Vocabulaire de Bergson* proposé, chez le même éditeur, par Frédéric Worms¹. C'est pourquoi nous avons choisi, d'une part, de nous limiter aux notions ou images *forgées* par Bergson (élan vital), ou auxquelles Bergson a donné un tout nouveau sens (durée, intuition), en laissant de côté celles, plus classiques dans l'histoire de la philosophie, sur lesquelles il en est venu à *se prononcer*, d'une manière originale, fort des acquis de sa propre doctrine (liberté, mémoire) ; d'autre part, nous avons choisi de ne pas présenter de *définitions* des notions bergsoniennes, mais au contraire de brèves *explicitations*, qui reprennent les éléments des deux premières parties de l'ouvrage et sont destinées, surtout, à aider le lecteur à

1. Worms, Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris : Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2000, 63 p.

se repérer dans les développements de celui-ci, mais aussi et d'abord dans les difficultés du texte de Bergson lui-même, en évitant, si possible, les principaux écueils qu'il contient. Ainsi espérons-nous contribuer, non seulement par ce lexique, mais aussi par le livre dans son ensemble, à permettre aux lecteurs de Bergson de se trouver un peu plus facilement, dans les prochaines années, *de plain-pied* avec la nouveauté et la radicalité de cette philosophie.

Nous ajoutons, pour des raisons qui paraîtront claires à présent, une courte bibliographie, qui renverra le lecteur d'une part aux *livres* de Bergson, d'autre part aux principales études critiques, avec un accent particulier sur les publications récentes, qui ont jalonné la *réception* de cette philosophie.

NOTIONS

La durée

La durée est la première notion bergsonienne, c'est-à-dire à la fois le point de départ de la philosophie de Bergson, et la notion à laquelle il est toujours revenu.

On a beaucoup insisté sur la continuité de la durée bergsonienne. Mais il reste à savoir ce qu'il faut entendre exactement par « continuité ». Car il est tout aussi vrai, et tout aussi conforme aux textes, de dire que la durée est hétérogénéité, et c'est ce point que Bachelard, par exemple, a manqué, dans sa critique de la durée bergsonienne comme continuité indifférenciée¹. La durée est continuité et hétérogénéité ou création, et c'est en cela qu'elle est un concept philosophique, c'est-à-dire le corrélat d'un problème. Même, la durée est continuité parce qu'elle est hétérogénéité, et inversement. Ce point exige quelques explications : la durée demande à être comprise dans son opposition à l'espace, et l'espace est à la fois homogène, au sens où aucune partie ne diffère des autres en nature, et discontinu, au sens où chacune des parties que nous y découpons est extérieure aux autres. La durée prend les caractères inverses : ses parties ne sont pas extérieures les unes aux autres, et c'est pourquoi elles peuvent, néanmoins, trancher radicalement les unes sur les autres.

Il apparaît donc clairement que la continuité de la durée n'est pas l'unité indivise de l'Un parménidien. Une telle unité est précisément ce que Bergson cherche à récuser par son concept de durée. Bergson refuse l'opposition de l'unité et de la multiplicité, au profit d'une opposition radicalement nouvelle, celle qu'il forge, dès le chapitre central de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, entre deux multiplicités, la multiplicité distincte, l'espace, et la multiplicité indistincte, la durée. Au point de rencontre entre ces deux

1. Bachelard, Gaston, *La dialectique de la durée* (1936), Paris : PUF, coll. « Quadrige », 3^e éd., 2001, 150 p.

notions se trouve ce qu'il arrive à Bergson, surtout dans l'*Essai*, de nommer le « temps homogène », celui dont ne peut pas ne pas user la science, et qui n'est rien d'autre, au fond, qu'une quatrième dimension de l'espace.

Disons que la durée est une synthèse active immanente. Elle est une synthèse, parce qu'elle retient ou conserve ses moments, pour les prolonger les uns dans les autres en un mouvement ininterrompu vers l'avenir. Si elle ne conservait pas ses moments, alors elle ne pourrait être continuité, elle ne se distinguerait pas de l'espace, car elle serait une série de parties données les unes à côté des autres. Cette synthèse est active, ou la durée est un acte, parce qu'avec elle, quelque chose se fait, c'est-à-dire qu'elle n'est pas tout entière donnée dès le départ. Elle est ce qui se fait, dit Bergson, et même « ce qui fait que tout se fait¹ ». Ou encore, la durée se définit comme le « se faisant », par opposition au « tout fait », et dans cette première expression, ainsi que le remarque Frédéric Worms, « le participe présent et le réfléchi sont inséparables² ». Enfin, la synthèse active qu'est la durée est immanente, car elle ne peut pas s'exercer de l'extérieur par rapport aux moments qui la composent : si tel était le cas, si Bergson admettait une sorte d'ego transcendantal par hypothèse opposé aux parties de temps sur lesquels il opérerait, alors celles-ci seraient incapables de durer, parce qu'elles seraient données d'emblée comme radicalement distinctes les unes des autres, et l'ego lui-même ne durerait pas, puisqu'il aurait, précisément, pour fonction de faire la durée au sein de ce qui est extérieur à lui. Tel est le sens de l'opposition principielle, dès l'*Essai*, de Bergson à Kant, pour qui le temps est une forme *a priori* de la sensibilité³, telle est la raison pour laquelle la théorie bergsonienne du temps

-
1. « Mouvement rétrograde du vrai », in *La pensée et le mouvant*, p. 3.
 2. Worms, Frédéric, « La conception bergsonienne du temps », in *Philosophie*, t. LIV : *Henri Bergson*, 1^{er} juin 1997, p. 79, repris in Schnell, Alexander (éd.), *Le temps*, Paris : Vrin, coll. « Thema », 2007, p. 189. Ces développements doivent énormément à Frédéric Worms, qui fut le premier, notamment dans l'article auquel nous renvoyons, à montrer bien des aspects sur lesquels ils insistent.
 3. Selon la première édition de la *Critique de la raison pure*, toutefois, le sujet transcendantal est donné à lui-même, dans l'acte d'aperception originaire, sous la forme du temps comme « sens interne ». Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, « Déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement », Première édition, § 25.

demeure inassimilable à la doctrine présentée par Husserl dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905), dont elle est pourtant parfois si proche¹. Mais alors, nous nous trouvons face à un paradoxe, qui est une autre figure de celui même, mentionné plus haut, qui constitue la durée : celle-ci est une synthèse, c'est-à-dire qu'elle réunit bien des moments distincts les uns des autres ; mais ces moments sont constitués comme tels, c'est-à-dire, notamment, comme distincts, dans l'acte même par lequel ils sont retenus — ou conservés — et prolongés, c'est-à-dire fondus, les uns dans les autres. La durée est donc, pour tout résumer, une synthèse active immanente entre des moments qu'elle constitue comme tels dans le mouvement par lequel elle les prolonge.

Mais alors, si la durée est un acte, c'est-à-dire, identiquement, si elle est faite ou *se fait*, alors elle se distingue, du tout au tout, du « temps en général » dont parlent le sens commun, puis la science selon Bergson (sous la forme de ce qu'il appelle le « temps homogène »), et qui serait le même pour tous. Une erreur de lecture constamment réitérée, et que Bergson, pourtant, a pris lui-même la peine de prévenir, consiste à croire que la saisie de la durée, ce que le philosophe appellera plus tard « intuition », réside dans une contemplation seulement passive, et qu'on puisse se rapporter au temps « comme un pâtre assoupi regarde l'eau couler », selon un vers que le philosophe reprend à Musset². Mais tout au contraire, chacun fait le temps pour son propre compte — et voilà le fondement de la notion bergsonienne d'individualité. Il en résulte qu'il ne saurait y avoir un seul temps, véritable contenant universel, mais seulement une *pluralité* de durées, qui est à la fois une pluralité d'actes. Ce point, qui a remarquablement été mis en lumière par Frédéric Worms³, est souligné au quatrième chapitre de *Matière et*

-
1. Nous étofferons un peu ce point dans une de nos explications de texte.
 2. « Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, p. 206 ; cf. Musset, *Rolla*, II, v. 11.
 3. « Seuls les actes ont des degrés ou des intensités : si la durée "était" le flux du temps comme tel, comment pourrait-on y chercher des différences ? Mais inversement, si "la" durée désigne, non pas une chose, telle que le temps, mais l'acte toujours individuel par lequel celui-ci est retenu et prolongé dans une conscience, alors on comprend non seulement qu'il puisse y avoir des différences de degré ou de rythme, mais surtout que