



**HAL**  
open science

## Y a t-il une contingence de la durée chez Bergson ?

Alain Panero

► **To cite this version:**

Alain Panero. Y a t-il une contingence de la durée chez Bergson ?. Camille Riquier. Bergson, CERF, pp.423-435, 2012, Les Cahiers d'Histoire de la philosophie, 978-2204097604. hal-03348401

**HAL Id: hal-03348401**

**<https://u-picardie.hal.science/hal-03348401>**

Submitted on 27 Mar 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Y a-t-il une contingence de la durée chez Bergson ?

Peut-on envisager d'évaluer chez Bergson la durée de la durée ? D'un côté, une telle perspective, qui implique une opération de mesure, semble absurde. On ne saurait juger de l'indivisibilité du mouvant à partir d'un fragment détaché de cette mouvance. Ce serait nier l'imprévisible nouveauté qui, en tant que telle, reste incommensurable. Ce qui jamais ne se répète et est proprement irréversible échappe à toute comparaison. Autrement dit, la durée de la durée, c'est son improvisation ou son jaillissement même. Aucun étalon, externe ou interne, ne saurait rendre compte d'une vitesse de déroulement qui justement n'est jamais une vitesse. D'un autre côté, si Bergson remet bien en question les fondements éternitaristes de l'onto-théologie, l'idée d'une durée de la durée prend un tout autre sens. La question n'est pas : « Combien de temps dure la durée ? » mais plutôt : « La durée de la durée est-elle garantie de toute éternité ? » Si aucune divinité surplombante ou aucun sol ne fonde une fois pour toutes le bon déroulement de la durée, ne peut-on envisager une sorte d'annihilation, graduelle ou subite, de la durée ? La référence, dans *L'évolution créatrice*, à un Dieu inépuisable<sup>1</sup> - décrit comme « éternité de vie »<sup>2</sup> dans *La Pensée et le mouvant*, ou comme « amour »<sup>3</sup> dans *Les Deux sources* - suffit-elle à lever toute ambiguïté ? Peut-on, et en quel sens, parler d'une contingence de la durée chez Bergson ?

### 1. La durée de la durée

Tant que dure la durée, la question de sa possibilité apparaît surtout comme un faux problème. En termes bergsoniens, la durée est d'abord réelle et rétrospectivement

---

<sup>1</sup> « Si, partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet - pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une chose, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère, nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement » (*L'évolution créatrice*, PUF, Paris, « Quadrige », 2007, p. 249 ; cf. aussi la note 209, p. 492).

<sup>2</sup> « Plus, en effet, nous nous habituons à penser et à percevoir toutes choses *sub specie durationis*, plus nous nous enfonçons dans la durée réelle. Et plus nous nous y enfonçons, plus nous nous replaçons dans la direction du principe, pourtant transcendant, dont nous participons et dont l'éternité ne doit pas être éternité d'immutabilité, mais une éternité de vie : comment, autrement, pourrions-nous vivre et nous mouvoir en elle ? *In ea vivimus et movemur et sumus* » (« La perception du changement », in *La pensée et le mouvant*, PUF, « Quadrige », Paris, 2009, p. 176 ; cf. aussi la note 80, p. 417-418). Ou encore : « Non plus l'éternité conceptuelle, qui est une éternité de mort, mais une éternité de vie. Éternité vivante *et par conséquent mouvante encore*, où notre durée à nous se retrouverait comme les vibrations dans la lumière, et qui serait la concrétion de toute durée comme la matérialité en est l'éparpillement. Entre ces deux limites extrêmes l'intuition se meut, et ce mouvement est la métaphysique même » (« Introduction à la métaphysique », in *PM, op.cit.*, p. 210-211 ; c'est nous qui soulignons).

<sup>3</sup> « Nous dépassons ainsi, sans doute, les conclusions de *L'Évolution créatrice* (...) De fait, les conclusions que nous venons de présenter complètent naturellement, quoique non pas nécessairement, celles de nos précédents travaux. Une énergie créatrice qui serait amour, et qui voudrait tirer d'elle-même des êtres dignes d'être aimés, pourrait semer ainsi des mondes dont la matérialité, en tant qu'opposée à la spiritualité divine, exprimerait simplement la distinction entre ce qui est créé et ce qui crée, entre les notes juxtaposées de la symphonie et l'émotion indivisible qui les a laissées tomber hors d'elle (...) Des êtres ont été appelés à l'existence qui étaient destinés à aimer et à être aimés, l'énergie créatrice devant se définir par l'amour. Distincts de Dieu, qui est cette énergie même, ils ne pouvaient surgir que dans un univers, et c'est pourquoi l'univers a surgi » (*Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, « Quadrige », 2008, p. 272-273 ; cf. aussi les notes 160 et 163, p. 479-480).

possible. Il s'agit donc avant tout de la vivre, voire de l'effectuer, dût-on en soupçonner, plus ou moins légitimement, la contingence. C'est bien en ce sens que les dernières lignes des *Deux sources* constituent un appel aux hommes de bonne volonté<sup>4</sup>. Ni pessimiste ni optimiste, Bergson nous rappelle que c'est notre action présente qui détermine après coup ce qui était possible, et qu'il ne faut donc pas tergiverser. Il convient en ce sens de se défaire des mirages d'un vide ou d'un néant préexistant qui nous pousseraient à chercher les conditions de possibilité du donné. Mais ce sens aigu du réel - du primat du réel sur le possible - s'accompagne chez Bergson d'une mise à distance des adhésions irréfléchies. Le refus de théoriser la contingence de la durée ne conduit ni à un providentialisme ni à une sorte d'épicurisme qui seraient un refus de penser la durée de la durée au nom d'une pure jouissance du présent. Il ne s'agit jamais de s'en tenir à une contemplation ou à une participation passive au devenir, à l'instar du pâtre évoqué dans *La Pensée et le mouvant* qui, assoupi, regarde l'eau couler<sup>5</sup>. Tout un travail d'intuition et de représentation de « la durée en tant que durée »<sup>6</sup> reste nécessaire. Car, il s'avère, contre toute attente, que la durée de la durée n'est pas d'abord celle que l'on croit. En ce point, la première impression n'est jamais la bonne et les apparences sont trompeuses. Spontanément, nous sommes victimes d'une illusion naturelle qui vide la durée de sa durée, et nous fait manquer l'essentiel pour ne retenir qu'une ombre ou une « pellicule »<sup>7</sup>. Nous prenons l'espace pour le temps réel, ou encore la trajectoire pour le mouvement lui-même. L'illusion d'intemporalité (éternité, instantanéité) relève du même processus. L'originalité de Bergson est ainsi de pointer, dès l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, une fantasmagorie spatio-temporelle tout à fait consistante qui a pour nom « spatialisation »<sup>8</sup> et qui traverse, depuis toujours, l'histoire de la philosophie. Ni fatalité ni retrait de l'Être ne pèsent d'ailleurs ici sur l'histoire de la métaphysique. Une fois démasquée, cette fantasmagorie perd de sa force, même si ses effets perdurent. La vie chez Bergson n'est jamais un songe. La feintise n'est pas infinie et ne dure que le temps de notre ignorance. Aucun malin génie ne saurait donc nous abuser à l'instant même de la révélation de la durée pure. *Mutatis mutandis*, il y a dans les livres de Bergson, comme dans le *Sophiste* de Platon, un *être du non-être* : ce qui n'est pas la durée pure a encore la consistance de la durée mais d'une durée absolument ralentie, frôlant la pure répétition. L'espace, qui est l'*Autre* de la durée, est, en ce sens, de la durée faite rythme, une rythmique minimaliste, une espèce de « ronron continu »<sup>9</sup>. La fabulation religieuse elle-même, avec ses effets hallucinatoires, reste de cet ordre, mais *autre de l'Autre*, elle accomplit jusqu'au bout la figure minimaliste du rythme, d'un rythme qui devient transe hypnotique et centripète, sans jamais toutefois nous arracher à l'englobant incontournable et mouvant qu'est la durée pure.

C'est sans doute cette certitude de toujours participer, d'une façon ou d'une autre, à l'absolu<sup>10</sup> qui nous retient d'abord de poser la question de la contingence de la durée ou qui nous pousse à conclure à un faux problème. Car, dans ce contexte, seule la question d'une contingence de l'intuition paraît justifiée. Se demander si l'intuition de la durée

<sup>4</sup> Voir *DS*, *op. cit.*, p. 338.

<sup>5</sup> « Introduction à la métaphysique », in *PM*, *op.cit.*, p. 206.

<sup>6</sup> « Introduction I : Croissance de la vérité. Mouvement rétrograde du vrai », in *PM*, *op.cit.*, p. 3.

<sup>7</sup> *PM*, *op.cit.*, p. 9.

<sup>8</sup> L'expression même de « spatialisation » n'est utilisée par Bergson que dans le contexte très particulier du chapitre VI de *Durée et simultanéité*, p. 149. Mais l'idée est partout présente dans l'œuvre.

<sup>9</sup> « La perception du changement », texte de l'édition des *Mélanges*, PUF, Paris, p. 907.

<sup>10</sup> Voir *PM*, *op.cit.*, p. 176 ou encore *EC*, *op. cit.*, p. 200 (et la note 53, p. 476) : « Dans l'absolu nous sommes, nous circulons et vivons ».

pure est effective ou s'il existe une intuition sensible élargie, telles sont en effet les interrogations prioritaires. S'il suffisait de prendre acte de l'illusion spatialisante pour éprouver *ipso facto* la durée pure, alors l'illusion ne serait qu'une erreur et l'intuition une rectification. S'il suffisait d'invoquer le concept d'idéalité de l'espace pour ressentir immédiatement le mouvant, alors l'intuition ne serait qu'une connaissance ou un jugement intellectualiste. En vérité, vivre le temps réel - mais aussi penser ou dire l'imprévisible nouveauté - n'est pas aisé. La difficulté tient ici à notre impossibilité de surplomber, depuis l'intérieur de ce maillage relationnel qu'est la durée, le Tout du maillage. Envisager un surplomb qui serait un simple écart latéral ou un bond temporel en avant ou en arrière par rapport à ce qui est à observer, c'est laisser croire que, depuis l'intérieur, tout est clair pour l'observateur. C'est manquer la complexité d'une situation qui exige de la part de l'observateur des « zigzags »<sup>11</sup>. L'observateur est tangentiellement prisonnier de phénomènes psychologiques (dans *Matière et mémoire*) ou cosmologiques (dans *L'évolution créatrice*) de dilatation ou de synthèse qui lui échappent mais dont il est pourtant l'un des acteurs. En fait, ces effets d'élasticité traduisent la dualité ou le dualisme d'un Moi qui est à la fois mémoire et matière, qui participe à la fois de la vie spirituelle et de la vie biologique. Certains phénomènes sont parfois étonnants, comme par exemple, l'impression du « déjà vu », la prémonition ou la télépathie étudiées dans *L'énergie spirituelle*, dont on ne sait d'emblée s'il s'agit de phénomènes profondément métaphysiques ou seulement pathologiques.

Quoi qu'il en soit, cette situation ou ces tribulations au sein de la durée suggèrent plusieurs choses. Premier point : que la question d'une contingence de la durée apparaisse ou non comme un faux problème, il y a, de toute façon, une vraie question de la contingence de l'intuition. Deuxième point : la difficulté de l'intuition bergsonienne fait naître un certain sentiment de contingence qui peut avoir plusieurs causes, mêlées ou non. Ce sentiment peut naître du constat de notre inaptitude à l'intuition, ou encore, de notre incapacité de l'effectuer à volonté. Mais cela peut venir aussi de l'expérience même de nos limites (ma durée n'est jamais continûment la durée de la durée, même si je peux parcourir mille et mille plans de conscience et même si je participe de plein droit à un élan vital qui me précède et me dépasse). Enfin, troisième point qui a des allures de dilemme. D'un côté, on risque, à vouloir s'interroger sur la contingence de la durée pure elle-même, de projeter sur elle nos propres manques. Il est vrai, dira-t-on, que ma durée ou même celle de l'élan vital sont finies. Mais sauf à imaginer le scénario catastrophe d'une destruction ou d'une entropie de l'éternité de vie elle-même, on ne saurait rien dire de plus. Car la durée de l'élan vital n'est justement pas celle du Principe qui est éternité de vie. D'un autre côté, on risque, à vouloir à tout prix gommer la question de la contingence, de retomber dans une dialectique un peu convenue ou idéalisée du fini et de l'infini, voire, paradoxalement, dans une dialectique du Temps et de l'Éternité, et de sous-estimer ainsi certaines tensions qui font toute l'originalité de Bergson. Rien ne nous autorise en effet à assimiler précipitamment et une fois pour toutes l'éternité de vie à la Vie éternelle de l'Esprit. Si l'éternité de vie n'est pas, à coup sûr, une mémoire éternelle, comment peut-on la distinguer du jeu éternel d'un devenir sans foi ni loi ? L'éternité de vie n'est-elle pas qu'un vouloir-vivre aveugle ? Dans cette perspective, l'hypothèse d'un Dieu libre qui n'a « rien de tout fait »<sup>12</sup> et l'idée d'une sorte de procession-conversion dans *L'évolution créatrice*, qui rappellent les *Ennéades*, ne peuvent manquer d'évoquer également l'ambiguïté du statut de l'Un plotinien. Doué

---

<sup>11</sup> « L'intuition philosophique », in *PM*, *op.cit.*, p. 121.

<sup>12</sup> *EC*, *op. cit.*, p. 249.

d'une liberté hyperbolique, l'Un peut apparaître autant comme une puissance d'oubli et d'effacement que comme le garant de toute détermination. L'Un, en sa sur-essentialité, n'est prisonnier d'aucune détermination. En quoi la profondeur de la mémoire n'est-elle pas alors foncièrement éphémère ? La perspective d'une « éternité de vie » ou encore l'idée d'une création faite par « amour », qui évoquent plutôt la deuxième hypostase plotinienne, permettent-elles vraiment d'atténuer ces difficultés ?<sup>13</sup>

## 2. Tant qu'il y aura des hommes

Une chose est sûre : nous participons indéniablement, sans jamais sortir de l'absolu, à des expériences de durée qui élargissent considérablement notre personnalité, soit dans le sens de l'homogénéité, soit dans celui de l'hétérogénéité, soit dans les deux directions en même temps. Dans le sens de l'homogénéité, les choses sont claires. La transformation subreptice de la durée hétérogène et continue en un temps homogène nous fait perdre l'essentiel de la durée et nous prive de notre Moi profond. Par une ironie du sort, ou plutôt par un effet d'arrêt et d'inversion, apprendra-t-on plus tard dans *L'évolution créatrice* de 1907, cet oubli de la durée en tant que pure durée nous procure, en contrepartie, un monde plus vivable. Les solides, l'espace (le temps des scientifiques) nous apparaissent alors objectivement connaissables et plus réels que la mouvance et l'altération originaires, reléguées, elles, au rang d'impressions purement subjectives. Dans le sens de l'hétérogénéité pure, qui est celui d'un retour à la durée pure et d'une prise de conscience de l'idéalité de l'espace, cet approfondissement du Moi n'est autre que l'intuition. Chacun est alors renvoyé à sa propre expérience, à vrai dire, assez invérifiable. Peut-on réellement passer d'une durée personnelle à une durée intersubjective, cosmologique, voire divine ? Comment évaluer une sympathie ou une dilatation ? En ce point, on peut penser que la « fécondité doctrinale » atteste la réalité de l'« expérience intérieure »<sup>14</sup>. Toujours est-il que notre expérience courante, plutôt brouillée, est celle de mixtes, et de mixtes de mixtes, où s'articulent temps mesuré et durée qualitative, intelligence et intuition, mémoire et matière et bien d'autres phénomènes (sensations, perceptions, volonté, etc.). C'est dans l'intervalle de la réalité d'une durée pure et de la spatialité d'un monde manipulable qu'a lieu l'élargissement de notre intuition sensible mais aussi le battement d'une conscience réflexive. Qu'elle suscite des illusions dommageables ou des « arrêts sur image » utiles, l'activité de représentation peut toujours les rectifier et les réévaluer.

En outre, certaines personnalités exceptionnelles redessinent au fil de l'Histoire la géométrie variable de la participation de l'espèce humaine à l'absolu. Bergson, qui entend s'appuyer sur la réalité des faits, remarque que le passage des sociétés closes à une société ouverte ou des morales closes à une morale ouverte n'est pas une pure hypothèse<sup>15</sup>. Ce passage, cette ouverture s'effectuent grâce à des personnalités hors du

---

<sup>13</sup> On a parfois l'impression que Bergson souhaite concilier l'inconciliable, à savoir la conception néoplatonicienne de l'absolu et la conception chrétienne du divin. Précisons que d'un point de vue proprement plotinien, la deuxième hypostase (l'un qui est) est surtout Intelligence. Si elle est amour, c'est amour de l'Un et non des hommes. Ajoutons que si l'Un est surabondance ou générosité chez Plotin, il n'est jamais, lui non plus, amour des hommes ; une telle indifférence n'empêche d'ailleurs pas les âmes de l'aimer puisqu'il y va de leur essence même.

<sup>14</sup> Voir sur ce point Jean-Louis Vieillard-Baron, « L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale », in *Bergson, la durée et la nature*, Jean-Louis Vieillard-Baron (dir.), PUF, collection « Débats philosophiques », Paris, 2004, p. 45-75.

<sup>15</sup> Voir *DS, op. cit.*, p. 284.

commun (le héros, le saint, le mystique) qui inventent des voies nouvelles et dont les actions font tomber tous les obstacles et brisent le cercle dans lequel l'espèce humaine tourne habituellement. Ainsi, le christianisme et la démocratie attestent de la possibilité pour des sociétés de s'ouvrir et de continuer à s'ouvrir. La perspective d'un retour aux dispositions naturelles (dont la férocité et l'« instinct » guerrier) reste certes l'horizon historique de toute société, fût-elle ouverte. Mais l'espèce humaine, pourrait bien, grâce à certaines personnalités sachant nous communiquer leur aspiration spirituelle, mais aussi grâce à de puissants moyens techniques mieux utilisés, se dépasser elle-même<sup>16</sup>.

Quoi qu'il en soit, notre enracinement dans la durée pure semble ainsi nous protéger par avance de toute contingence radicale. Même si notre intuition est inégale ou changeante, Bergson entend montrer, livre après livre, que nous dépassons notre propre durée individuelle vers des durées plus ou moins tendues, de la matière jusqu'à un principe transcendant dont nous participons néanmoins<sup>17</sup>. Ce serait donc notre *raison d'être* de durer en parcourant, à l'instar de l'âme plotinienne, l'échelle des niveaux de réalité. Qu'un certain sentiment de finitude persiste, rien de plus naturel puisque nous ne saurions rivaliser continûment avec l'inventivité d'une durée qui nous englobe et nous dépasse. Aucune privation ni négation en ce point. Au pire : un sentiment d'inégalité de soi à soi. Mais est-ce si clair ? La plasticité de notre personnalité est-elle une donnée si évidente ?<sup>18</sup> La synchronisation multidimensionnelle et mouvante - qui a lieu *en nous et par nous* - de la matière et de la mémoire, ne risque-t-elle pas de fausser notre jugement, voire de brouiller jusqu'à la conscience intime de ce que nous vivons ? Comment évaluer ou endurer, en effet, avec les seules forces de l'intelligence et de l'intuition une position dans l'absolu aussi singulière, voire singularisante ?<sup>19</sup> Certes, tant que se poursuit l'eurythmie de durées disparates, nous ne manquons pas de durer, fût-ce en nous étonnant à la fois du dualisme et de son dépassement. En d'autres termes, tout se passe comme si nous dépassions notre dualité en durant. Mais affirmer davantage, n'est-ce pas prendre précipitamment les phénomènes spirituels, qui depuis toujours accompagnent la vie des hommes, pour la présence éternelle de l'Esprit ? Ne sommes-nous pas comme les roses de Fontenelle qui, de mémoire de rose, n'ont jamais vu mourir leur jardinier ?<sup>20</sup> Certes, le philosophe bergsonien, quoique mortel comme la rose, ne saurait jamais transmuier sa mesure mathématique en une exaltation ou une illumination<sup>21</sup>. Contrairement à la rose qui transforme le quantitatif en qualitatif, il part

---

<sup>16</sup> *DS, op. cit.*, p. 329.

<sup>17</sup> Voir plus haut notre note 2.

<sup>18</sup> Dans *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique* (PUF, Paris, collection « Epiméthée », 2009), Camille Riquier prend acte, de façon originale, d'un cercle herméneutique où l'observateur s'immerge dans le mouvant et explore plusieurs couches feuilletées de temporalité.

<sup>19</sup> Cette question n'est pas seulement celle du risque de l'éclatement de la personnalité et de la folie.

<sup>20</sup> « Si les roses, qui ne durent qu'un jour, faisaient des histoires, et se laissaient des mémoires les unes aux autres, les premières auraient fait le portrait de leur jardinier d'une certaine façon et de plus de quinze mille âges de roses ; les autres, qui l'auraient encore laissé à celles qui les devaient suivre, n'y auraient rien changé. Sur cela elles diraient : - Nous avons toujours vu le même jardinier ; de mémoire de rose on n'a vu que lui ; il a toujours été fait comme il est : assurément, il ne meurt point comme nous ; il ne change seulement pas » (Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, in *Œuvres complètes*, Dubuisson, Paris, 1863, p. 146.).

<sup>21</sup> Dans l'apologue de Fontenelle, la mesure mathématique de l'âge du jardinier, du reste effectuée en des termes poétiques (« quinze mille âges de roses », soit quinze mille jours, c'est-à-dire un peu plus de quarante et une années), finit par laisser place à une évaluation purement qualitative : « les autres (...) n'y auraient rien changé ». L'étonnement ou l'admiration devant un prodige suspend le comptage ou la

du qualitatif (de l'intuition de la durée pure) et n'est jamais étonné par les grands nombres. Comment toutefois ne pas être surpris devant l'in vraisemblable quantité de souvenirs que la mémoire semble contenir ? Suffit-il, comme le fait Bergson de déconstruire la thèse associationniste pour supprimer toute fascination ? Le succès immémorial et jamais démenti d'une mémoire-habitude qui synthétise des « millions de phénomènes »<sup>22</sup> ne conduit-il pas l'espèce humaine à présupposer une mémoire pure ? Ne risquons-nous pas ici, comme les roses de Fontenelle, de confondre durabilité et intemporalité, et de faire d'une simple relation à une durée qui nous dépasse notre essence même ?<sup>23</sup> Dès lors ce qui nous apparaît comme une éternité de vie est-il vraiment tel ?

### 3. Tant que durera le dualisme

S'il y a bien quelque chose d'admirable dans la conception bergsonienne du dualisme, telle qu'on la rencontre dans *Matière et mémoire* ou dans *L'évolution créatrice*, c'est l'effort de Bergson pour tenir ensemble, sans jamais privilégier l'un ou l'autre terme, d'une part, les systèmes corporels et cérébraux de temporisation de la mémoire machinale (les propriétés biologiques d'un vivant adapté à son milieu) et, d'autre part, le procès spirituel de la temporalisation et de la reconnaissance du passé en tant que passé. On reste en droit de se réjouir de la découverte d'une mémoire spirituelle mais la force de l'argumentation bergsonienne est de ne jamais dévaloriser les processus purement corporels qui sont des montages vivants de l'élan vital. Mieux : la relation des termes en jeu ne dit rien d'autre que leur concomitance. La relation du corps à l'esprit n'est pas un troisième terme ou une connexion surajoutée après coup. Ce que signifie bien l'idée de 1907 d'un arrêt qui est une inversion. Il n'y a pas un composé qui serait le résultat d'une déduction transcendantale ou d'une mise en relation laborieuse de rythmes de durée différents. Bergson peut donc choisir de décrire cette concomitance sous un angle ou sous un autre, peu importe, puisque, de toute façon, les rythmes sont donnés ensemble<sup>24</sup>. Aussi le dualisme bergsonien tranche-t-il avec les dualismes de la tradition. La question n'est plus de partir de deux substances puis de chercher à les relier, ou au contraire, de partir du composé pour en extraire ensuite les composants.

---

chronologie, comme si les roses participaient désormais de l'immortalité du jardinier, comme si la relation à un être supposé immortel bouleversait de part en part leur mémoire.

<sup>22</sup> *Matière et mémoire*, PUF, « Quadrige » Paris, 2008, p. 232.

<sup>23</sup> « De mémoire de rose, on n'a vu que lui ». Cela signifie qu'une rose qui verrait les choses autrement ne serait pas une rose. Si le jardinier disparaissait sans retour, ou s'il mourait sous leurs yeux, les roses n'y croiraient pas. Elles y verraient une dénaturaison de leur faculté de perception ou une maladie de leur mémoire. En d'autres termes, l'expérience de l'éternité est un trait constitutif, chez les roses, de leur mémoire. Il y va donc d'un renversement sophistiqué qui a bel et bien une portée ontologique. Une relation suffisamment durable entre des durées apparemment incommensurables finirait par déterminer avantageusement l'essence de l'observateur le plus éphémère ; à condition toutefois que ce dernier transforme subrepticement sa mesure chronologique du temps en une estimation qualitative totalement erronée.

<sup>24</sup> Cela ne veut pas dire que les différents rythmes de durée se résorbent dans un plan d'immanence qui serait une sorte de Présence intemporelle ou divine. L'ensemble demeure mouvant et ouvert, et l'irréversibilité ne saurait être ni surplombée ni relativisée. Il est tout à fait vrai que le premier chapitre de *Matière et Mémoire* évoque l'idée d'un champ transcendantal. Mais, contrairement à ce qu'envisage Bento Prado Jr., ce champ ne se dissout pas, et ne laisse pas surgir à sa place « la réalité de Dieu, qui en vient à être la garantie de la cohésion de l'*omnitudo realitatis* » (*Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, Olms, Hildesheim ; distribué par Vrin, Paris, 2002, p. 173).

Dans ces deux cas, c'est toujours un regard intéressé, avec des œillères eschatologiques, qui fausse notre vision des choses. Au contraire, chez Bergson, la dualité de l'homme ainsi que son unité sont données et évidentes pour qui sait les voir sans préjugés. Le problème n'est donc pas directement de se représenter, grâce aux images de tension et d'élasticité, la *possibilité* d'un passage de la quantité à la qualité et vice versa. Il s'agit plutôt de prendre acte, indépendamment de toute croyance ou espérance, de la *réalité* de ce passage. De mémoire d'homme, on n'a jamais fait d'autre expérience. Aller plus loin, faire de l'expérience de l'esprit notre essence même, *en oubliant le corps*, ce serait déformer notre nature. Ce serait oublier, comme les roses de Fontenelle, que leur rapport à une durée incommensurable avec la leur, quoique effective, ne les fait pas échapper à la mort. Bergson, qui prévient donc tout glissement conceptuel, prend soin de s'en tenir aux faits et de ne surtout pas garantir une survie de l'âme séparément du corps. Ce qui explique à la fois l'apparente retenue des conclusions de *Matière et mémoire*<sup>25</sup> et l'idée d'un élan vital fini dans *L'évolution créatrice*<sup>26</sup>.

Dans ces conditions, la question d'une contingence du Dieu bergsonien lui-même n'est peut-être pas un faux problème *puisque cette question semble, en toute rigueur, inséparable de celle du dualisme*. Qui pose sérieusement et jusqu'au bout le problème du dualisme chez Bergson ne peut esquiver le problème d'une contingence de la durée. Ici l'apologue de Fontenelle paraît même valoir comme un anti-modèle pour le moins utile. Son intérêt est de nous fournir l'exemple même de ce qu'il ne faut pas faire, de nous donner à mieux voir la façon dont une thèse dualiste peut, sciemment ou non, forcer ses propres limites. Le philosophe bergsonien, qui dénonce la traduction mathématique du temps parce qu'elle déréalise la durée, se défie tout autant d'une évaluation qualitative qui singulariserait la durée. Il y a ainsi deux excès à éviter. Premièrement, celui des roses éphémères qui, en piètres métaphysiciennes, finissent par imaginer qu'une journée n'est pas seulement une journée mais bel et bien l'un des fragments servant à fabriquer l'intemporalité du jardinier. La transmutation du temps chronologique relève alors, en termes bergsoniens, d'une spatialisation du temps ; ce qui suffit déjà à en faire une illusion. Mais, en dernière instance, le caractère totalement erroné de cette subreption tient à une confusion métaphysique entre la durée indéfinie et l'éternité. Deuxièmement, l'excès des philosophes de l'Instant comme Platon ou Plotin qui, bien meilleurs métaphysiciens que les roses, voient dans la soudaineté de l'instantané (*exaiphnes*) ce qui transcende toute durée, mais finissent pourtant par s'enfermer dans leur propre vécu qualitatif, au nom d'un enthousiasme excessif, comparable à celui de la *Schwärmerei*. C'est donc tout à fait sciemment, pour échapper à ces deux pièges, que Bergson laisse flotter dans ses textes un *parfum de contingence*.

La méthode bergsonienne, qui vise à la vraie précision, ne doit ni hypostasier ni singulariser son objet mouvant. Aussi ce parfum de contingence n'a-t-il rien de subjectif. Il fait plutôt office de concept fluide ou d'image médiatrice, mais d'une image plus originaire que toutes celles utilisées ailleurs (par exemple, les images de tension, d'élasticité ou d'élan). Nous pourrions dire que ce halo de contingence radicale est l'*intuition originelle* du philosophe Bergson. Insistons-y : rien de psychologique ou de poétique ici mais plutôt une réponse on ne peut plus rigoureuse à un questionnement authentique<sup>27</sup>. L'homme, qui participe de la durée, et peut même relancer les forces de

---

<sup>25</sup> Voir *MM*, *op. cit.*, p. 271.

<sup>26</sup> Voir *EC*, *op. cit.*, p. 142, p. 150, p. 254 et aussi la note 227, p. 493.

<sup>27</sup> Lecteur et traducteur de Lucrèce (cf. *Mélanges*, PUF, Paris, p. 265-309), Bergson ne saurait sous-estimer la portée proprement métaphysique de cette question.



la vie, par sa puissance d'action mystique ou phénoménotechique comme le suggéreront *L'évolution créatrice* et *Les Deux sources*, ne paraît toutefois pas pouvoir évaluer en toute certitude *ce qu'il en est vraiment*.

Parler de contingence chez Bergson ne revient jamais à poser massivement la thèse d'une contingence radicale. En ce point, toute la difficulté est de tenir ensemble deux perspectives apparemment inconciliables : d'un côté, la reconnaissance d'un Principe qui est « éternité de vie » (et qui est donc un soubassement substantiel et indestructible quoique mouvant) ; de l'autre, la critique de toute onto-théologie (et donc le refus de réduire l'imprévisible nouveauté à un Possible préexistant). Cela est-il pensable ? Reconnaissons que l'expérience durable d'une éternité de vie nous autorise bel et bien à penser, *tant que dure cette expérience*, que cette éternité de vie excède notre durée propre.

**Alain Panero**