



“ Penser en durée ” : Fontenelle pour éclairer Bergson

Alain Panero

► To cite this version:

Alain Panero. “ Penser en durée ” : Fontenelle pour éclairer Bergson. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2022, 147 (3), pp.303-321. 10.3917/rphi.223.0303 . hal-03783454

HAL Id: hal-03783454

<https://u-picardie.hal.science/hal-03783454>

Submitted on 24 Nov 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.

Alain PANERO
Université de Picardie, CAREF
alain.panero@u-picardie.fr

RÉSUMÉ

Le dualisme de *Matière et mémoire*, qui institue une différence de nature entre la matière et l'esprit, sans pour autant conclure à l'éternité de l'esprit et à la survie de l'âme, demeure difficile à penser. Nous montrons ici que le sophisme de l'éphémère de Fontenelle, qui vaut comme une sorte de modèle, ou plutôt d'anti-modèle, nous aide à clarifier le spiritualisme totalement original de Bergson.

ABSTRACT

The dualism of *Matter and Memory*, which establishes a difference of nature between matter and spirit, without leading to the eternity of the spirit and the survival of the soul, remains difficult to think. We can see that the "sophism of the ephemeral", invented by Fontenelle in *A Week's Conversation on the Plurality of Worlds*, is a model, or rather an anti-model, which greatly helps us clarify the very original position of Bergson.

On connaît, surtout grâce à Diderot², le sophisme de l'éphémère, celui d'un être passager qui croit à l'immortalité d'un autre être, en l'occurrence la rose de Fontenelle qui, de mémoire de rose, n'a jamais vu mourir de jardinier. Si Bergson n'y fait jamais référence³, il nous semble pourtant que ce trait d'esprit de Fontenelle, qui en dehors de son contexte génétique donne beaucoup à penser, est la toute première tentative – dût-elle n'être que sophistique – pour *penser en durée* (et non plus de façon spatialisante⁴ ou dialectique⁵) à la fois l'opposition de deux termes contradictoires (en l'occurrence l'éphémère et l'éternel) et le dépassement de cette opposition ; ce qui pourrait éclairer de façon inattendue la position difficile de Bergson dans *Matière et mémoire*. Car l'affirmation chez Bergson d'une différence de nature entre le corps et l'esprit, entre le présent et le passé, perspective qui néanmoins autorise la communication et le mélange de termes contradictoires, ne va pas de soi. Les notions de tension et d'élasticité, qui tentent de rendre intelligible l'articulation des plans de conscience⁶ ou des rythmes de la durée⁷, ne suffisent pas, il faut bien le reconnaître, à lever toutes les difficultés. Mais contrairement à ce que suggère Merleau-Ponty, qui porte un jugement sévère sur *Matière*

¹ L'idée d'un rapport possible entre Bergson et Fontenelle a été d'abord présentée lors du colloque « Matière et mémoire », à l'université Johannes-Gutenberg de Mayence, le 15 novembre 2009. Que Matthias Vollet et les participants de ce colloque de jeunes chercheurs, notamment Camille Riquier, Élie During et Arnaud François, soient remerciés ici de m'avoir donné l'occasion de cette rencontre. Merci aussi aux lecteurs anonymes de la *Revue* qui ont beaucoup contribué à la clarification de ce texte.

² « *Mademoiselle de l'Espinasse* : – Docteur, qu'est-ce que c'est que le sophisme de l'éphémère ? *Bordeu* : – C'est celui d'un être passager qui croit à l'immortalité des choses. *Mademoiselle de l'Espinasse* : – La rose de Fontenelle qui disait que de mémoire de rose on n'avait vu mourir un jardinier ? *Bordeu* : – Précisément ; cela est léger et profond. *Mademoiselle de l'Espinasse* : – Pourquoi vos philosophes ne s'expriment-ils pas avec la grâce de celui-ci ? Nous les entendrions. » (Diderot, 1980, p. 304).

³ Bergson ne mentionne le nom de Fontenelle que dans « La philosophie française », texte écrit pour l'Exposition universelle de San Francisco de 1915 (1972, p. 1162). Fontenelle, note-t-il, est l'un des représentants de « l'esprit français » qui appartient à la « tendance critique ».

⁴ Comme c'est le cas, par exemple, dans une théorie de l'entre-expression ou du parallélisme des attributs.

⁵ Comme c'est le cas chez Hegel.

⁶ Bergson, 2008, pp. 189-191 et pp. 269-273.

⁷ *Ibid.*, pp. 232-233 ; voir aussi p. 278.

et mémoire⁸, nous verrons que Bergson élabore une articulation rigoureuse entre les deux plans qu'il décrit (entre le percept pur et le souvenir pur), articulation qui nous apparaîtra d'autant plus rigoureuse qu'on songera à la rapporter au modèle ou plutôt au contre-modèle fontenellien.

Ajoutons, afin d'éviter tout malentendu, que nous ne prétendons à aucun moment ici que l'auteur des *Entretiens sur la pluralité des mondes* s'est sciemment risqué à forger une *pensée en durée* des rapports entre temps et éternité. Ce serait, au prix d'un anachronisme ou d'un contresens, « bergsonifier » Fontenelle. Il ne s'agira pas non plus d'instruire le procès d'une filiation cachée entre Fontenelle et Bergson, ni d'établir dans le cadre d'un travail d'histoire de la philosophie une étude comparée de leurs doctrines. Nous tenterons seulement de montrer dans cet article comment ce que l'on pouvait croire n'être, dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes*, qu'un bref récit distrayant, un simple dispositif de vulgarisation des connaissances fait pour charmer une marquise à la tombée de la nuit, se révèle être une *clé herméneutique* permettant d'ouvrir, dans le cadre d'une sorte d'imprévisible intertextualité, les textes les plus énigmatiques de *Matière et mémoire*.

L'apologue des roses et du jardinier dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes*

« 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*⁹. »

Avant d'interpréter cet apologue dans l'horizon bergsonien qui sera ici le nôtre, resituons-le dans son contexte génétique.

C'est à la fin du « Cinquième soir » des *Entretiens sur la pluralité des mondes* que l'on trouve ce bref récit, qui, en un sens – et cela mérite d'être noté – vaut comme une première conclusion de tout ce qui précède puisque la première édition de 1686 ne comportait que cinq entretiens¹⁰. On sait que les quatre conversations précédentes, mêlant des données de la physique de l'époque et de pures conjectures¹¹, poursuivent un même objectif pédagogique : nous permettre de prendre acte de toutes les possibilités de penser, d'imaginer ou de rêver, qui s'ouvrent de nouveau à nous avec le rejet du géocentrisme. L'enjeu n'est donc plus seulement de reconnaître, comme l'indique le titre de l'entretien du « Premier soir », que « la Terre est une planète qui tourne sur elle-même et autour du soleil¹² » ; ce qui, au fond, n'est qu'un réquisit minimal, un point de départ obligé pour ce qui suivra. En vérité, loin de s'en tenir à ce constat, Fontenelle propose sans tarder une hypothèse pour le moins audacieuse : les planètes « sont autant de terres, et toutes les étoiles autant de soleils qui éclair[en]t des mondes¹³ ». De ce nouveau point de vue tout semble même permis. Dès le « Second soir », nous apprenons en effet « que la lune est une terre habitée¹⁴ », puis, le « Troisième soir » que « les autres planètes sont habitées aussi¹⁵ ». D'analogie en analogie, de renversement de perspective en renversement

⁸ « Bergson manque l'articulation des deux plans qu'il a décrits : il essaie en vain d'en opérer la synthèse par l'assemblage de deux éléments objectifs : le percept pur et le souvenir pur » (Merleau-Ponty, 1968, p. 88).

⁹ Fontenelle, 1686/1998, p. 155. Signalons que les *Entretiens sur la pluralité des mondes* ont connu de nombreuses éditions du vivant de Fontenelle, de 1686 à 1742.

¹⁰ L'entretien du « Sixième soir » sera ajouté dans l'édition de 1687.

¹¹ Sur la spécificité et la complexité intrinsèque du discours de Fontenelle, voir Serge Hochedez, 2006, pp. 9-23. Voir aussi Maria Susana Seguin, 2009, pp. 27-44.

¹² Fontenelle, *op. cit.*, p. 59.

¹³ *Ibid.*, p. 62.

¹⁴ *Ibid.*, p. 81.

¹⁵ *Ibid.*, p. 101.

de perspective, de paralogisme en argument et d'argument en paralogisme, ce sont toutes les convictions mais aussi la perception de la Marquise de G. qui sont chamboulées. La vie serait omniprésente dans l'univers, et seules les distances trop grandes entre les planètes ou les autres systèmes solaires empêcheraient les innombrables habitants de l'univers de communiquer avec nous et entre eux. En élargissant l'horizon perceptif et mental de son interlocutrice, Fontenelle (ou plutôt le narrateur) lui donne en quelque sorte une leçon de relativisme tant physique que moral. Sur le plan moral, il convient d'assumer une certaine blessure narcissique : notre « petite terre¹⁶ » ou « petite boule¹⁷ » n'est pas le centre du monde. Sur le plan astronomique, il est clair, comme le montre nettement l'entretien du « Quatrième soir » que les observateurs voient différemment l'univers et sa pluralité de mondes en fonction de la place qu'ils y occupent. Un tel relativisme ne fait d'ailleurs pas mystère. Il s'explique scientifiquement par les lois de l'optique : plus une planète est éloignée, plus elle semble petite et moins les habitants sont visibles¹⁸. Il ne s'agit donc là – est-il besoin de le souligner – que de simples *effets de perspective*¹⁹ qui ne relèvent en aucun cas d'une ontologie perspectiviste ou d'une théorie einsteinienne de la relativité restreinte : l'être de l'univers n'est pas fragmenté en mille morceaux (la pluralité des mondes n'est pas une pluralisation de l'être), et il n'y a qu'un Temps universel qui enveloppe tout l'univers (tous les observateurs partagent simultanément un même présent)²⁰. Ajoutons que la variabilité des mœurs ou des croyances d'une planète à l'autre (à l'image d'ailleurs de celle que l'on trouve déjà sur la Terre²¹), ou même la variation des états de matière que l'on rencontre dans l'univers (par exemple, un élément chimique à l'état solide sur la Terre peut n'exister qu'à l'état liquide sur Mercure²²), ne font pas non plus mystère.

Fontenelle aurait pu en rester là. Pourtant, dans l'entretien du « Cinquième soir », il s'attelle à une tâche supplémentaire : montrer que « les étoiles fixes sont autant de soleils, dont chacun éclaire un monde²³ ». Tâche délicate puisque ces étoiles fixes sont ce qu'il y a de plus éloigné et donc de plus difficile à observer sans risque de se tromper. Mais l'enjeu est considérable : si les étoiles fixes, qui marquent aux yeux des Anciens les bornes d'un *cosmos* fini, ne sont après tout que des soleils comme les autres, on doit en tirer deux conséquences. Il faut d'abord élargir indéfiniment les limites de l'univers observable car « cette voûte bleue, où les étoiles étaient clouées²⁴ » redevient un espace sublunaire comme un autre où règne – conformément à la théorie cartésienne des tourbillons²⁵ – un mouvement incessant, non seulement celui des planètes autour de chaque soleil, mais encore celui de tous les tourbillons qui se disputent l'espace qu'ils occupent²⁶. Il faut aussi admettre, si le mouvement est désormais partout présent, que la corruptibilité est la loi de l'univers observable, et qu'aucune partie du

¹⁶ *Ibid.*, p. 70.

¹⁷ *Ibid.*, p. 79.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 82, 84, 107, 110, 121 et 132.

¹⁹ Dans un espace euclidien doté d'un temps universel les estimations des distances et des durées pour parcourir ces distances relèvent de la mécanique classique. Le seul problème est celui du degré de précision des instruments d'observation. Voir *ibid.*, pp. 123, 127-128, 131 et 134.

²⁰ Aussi est-il périlleux de comparer le nouveau système relativiste de représentation du monde, né avec Copernic et Galilée, et celui produit par les découvertes des sciences physiques du milieu du XIX^e siècle jusqu'au début du XX^e. Sur ce point, voir Isabelle Mullet, 2006 (notamment pp. 27 et 40) et 2011.

²¹ Fontenelle, *op. cit.*, pp. 76 et 87-88.

²² *Ibid.*, 123.

²³ *Ibid.*, 141.

²⁴ *Ibid.*, p. 142.

²⁵ Voir Descartes, *Les principes de la philosophie* (1644/2009), Troisième partie, « Du monde visible », § 30 : « Que toutes les planètes sont emportées autour du soleil par le ciel qui les contient ». Ce texte est cité par Ch. Martin dans son édition de *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1998), « Dossier », p. 195.

²⁶ Fontenelle, *op. cit.*, pp. 148-149.

cosmos n'y échappe. Fontenelle souligne en ce sens que les soleils peuvent disparaître²⁷. Classer les soleils et les étoiles fixes dans une même espèce d'astres, c'est donc couper les ponts avec la pensée cosmologique de l'Antiquité, et rejeter par-là même tout argument d'autorité.

C'est dans ce contexte que Fontenelle recourt à son apologue. Le but est de suggérer que les Anciens, dont la durée d'investigation des mystères de la Nature est inférieure à celle des Modernes, manquaient de données d'observation. De là leur croyance dans l'incorruptibilité du monde éthéré des étoiles fixes. Ils ont en quelque sorte procédé à une induction illégitime ou, si l'on préfère, à une généralisation abusive, en dégageant, à partir d'une expérience très limitée, une loi ou une vérité prétendument universelle. À l'instar des roses qui croient naïvement dans l'immortalité du jardinier, ils ont conclu à l'incorruptibilité des étoiles fixes. L'apologue des roses a donc une valeur épistémologique. Il ne s'agit plus ici de recourir à des considérations portant sur l'espace et les corps observés dans l'espace mais, *en se focalisant à présent sur l'observateur*, de s'interroger sur sa méthode d'induction et, qui plus est, sur *sa conception des durées qui sous-tend cette méthode*.

Il y a là un tournant ou un virage de la question scientifique de l'espace à une question beaucoup plus métaphysique (et pas seulement épistémologique), celle de la *fabrique humaine de l'idée d'éternité*, qui, dans le texte des *Entretiens*, pourrait presque passer inaperçue. D'autant que l'ultime conversation du « Sixième soir » invoquera de nouveau des arguments ou preuves strictement astronomiques contre le géocentrisme (le but sera de retourner la théorie des Anciens contre elle-même en montrant que la sphère des étoiles fixes ne saurait évidemment pas tourner en vingt-quatre heures autour de la Terre).

En fait, si ce virage métaphysique (qui nous rappelle, au fond, la formule du sophiste Protagoras : « l'homme est la mesure de toute chose ») n'échappe pas au lecteur, ce n'est pas tant grâce à l'apologue des roses lui-même (car comme tout apologue qui se veut distrayant, il n'incite pas le lecteur à analyser les choses en profondeur) mais parce que Fontenelle prend tout de même le temps d'indiquer, quelques lignes plus loin, la portée métaphysique possible de son apologue.

« Devons-nous établir notre durée, qui n'est que d'un instant, pour la mesure de quelque autre ? Serait-ce à dire que ce qui aurait duré cent mille fois plus que nous, dût toujours durer ? *On n'est pas si aisément éternel*. Il faudrait qu'une chose eût passé bien des âges d'homme mis bout à bout, pour commencer à donner quelque signe d'immortalité²⁸. »

Ce qui semble n'être ici qu'une courte digression, une simple parenthèse du point de vue de l'économie générale des *Entretiens* (qui est un traité d'initiation à l'astronomie et non à la métaphysique) ne reste toutefois pas sans écho. La marquise de G., à défaut de réagir en métaphysicienne qu'elle n'est pas, surenchérit immédiatement sur la portée épistémologique de l'apologue : elle compare l'univers observable et tous les mondes qui le composent non pas au jardinier immortel (comme le voudrait une interprétation spontanée de l'apologue) mais aux roses elles-mêmes²⁹, ce qui démultiplie la portée des leçons de relativisme précédentes, et prouve en tout cas que l'élève a su en tirer parti, qu'elle est enfin aussi savante que son maître³⁰.

²⁷ Voir Descartes, *op. cit.*, Troisième partie, § 112 : « Comment une étoile peut disparaître peu à peu » ; ce texte est également mentionné par Ch. Martin, *op. cit.*, note 1 de la page 154. Cette idée d'un mouvement omniprésent mais aussi d'une altération universelle sera nettement rappelée dans l'entretien du « Sixième soir » : « Cependant, tout est dans un branle perpétuel et, par conséquent tout change » (*ibid.*, p. 166).

²⁸ *Ibid.*, p. 155. C'est nous qui soulignons.

²⁹ « Je ne leur [les mondes éloignés] ferais seulement pas l'honneur de les comparer à ce jardinier qui dure tant à l'égard des roses, ils ne sont que comme les roses même qui naissent et qui meurent dans un jardin les unes après les autres. » (*ibid.*, p. 155).

³⁰ « Quoi, s'écria-t-elle, j'ai dans la tête tout le système de l'univers ! Je suis savante ! Oui, répliquai-je. » (*ibid.*, p. 157).

Portée ontologique du sophisme de l'éphémère

Quelle que soient les intentions explicites ou secrètes de Fontenelle, on ne peut nier qu'il forge ici *avec des mots* un trompe-l'œil original qui, s'il peut être qualifié en un sens de sophisme³¹, ne vise toutefois pas à tromper les lecteurs mais, au contraire, à stimuler leur réflexion, et peut-être même à les réveiller de leur sommeil dogmatique (le dogmatisme étant ici celui de la Scolastique). Disons qu'un tel dispositif, qui, par sa finesse, n'a rien à envier aux effets d'anamorphose en peinture³², est de l'ordre du *trait d'esprit*. Il fait immédiatement sens et s'impose comme un dispositif narratif quasi-autonome qui, donnant beaucoup à penser, excède forcément, nous semble-t-il, le cadre des *Entretiens*.

C'est l'exhibition ludique de l'aspect éphémère de toute chose (le lecteur sait en vérité que le jardinier lui aussi est mortel mais il joue le jeu) associée à l'idée d'une accoutumance joyeuse des roses à leur condition (elles ont tout de même le privilège de contempler un être immortel) qui rend cette petite fable, dont le sujet est pourtant grave, si légère. Envisager explicitement la possibilité de la mort du jardinier ou même celle de son vieillissement en romprait le charme. C'est pourquoi la mesure mathématique de l'âge du jardinier, 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 qui empêche désormais toute observation ou expérience concrète : « les autres (...) n'y auraient rien changé ». L'étonnement ou l'admiration devant ce qui apparaît comme prodigieux, voire impossible (comment certains êtres peuvent-ils n'être pas éphémères ?), suspend le comptage ou la chronologie, comme si les roses, désormais portées par leur foi dans l'immortalité du jardinier, perdaient toute capacité logico-mathématique de raisonnement et donc toute lucidité.

Mieux : tout se passe comme si l'idée d'éternité ou le sentiment d'intemporalité jaillissait à l'occasion d'un croisement, ou plutôt d'une *synchronisation*, de deux observateurs dont l'un fait progressivement de cette *relation* son *essence* même. « 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, soit une dénaturation provisoire de leur faculté de perception ou une maladie de leur mémoire, soit une falsification originaire des récits (des « mémoires ») transmis de jour en jour, et de génération en génération³³. Mais cela signifie aussi que l'essence des roses est de *participer*, bien qu'elles soient éphémères, à l'intemporalité et à l'immortalité du jardinier. 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 sophistique qui a bel et bien une portée ontologique. *Une relation suffisamment durable entre des durées apparemment incommensurables finirait par déterminer aussi, de façon très avantageuse, l'essence de l'observateur le plus éphémère ; à condition certes que ce dernier transforme subrepticement sa mesure chronologique du temps en une estimation qualitative totalement erronée. Ce n'est donc pas seulement le jardinier qui, ici, gagne l'immortalité mais l'Espèce des roses elle-même !*

Fontenelle a-t-il pleinement pris la mesure de la portée proprement *ontologique* de son apologue ? Rien n'est moins sûr. Disons qu'il a au moins eu conscience, si l'on s'en tient à la lettre des *Entretiens*, qu'« on n'est pas si aisément éternel³⁴ ». Ce trait d'esprit, d'autant plus corrosif qu'il semble s'immiscer dans les esprits de façon quasi subliminale (d'une part, le

³¹ Sur les usages de l'apologue des roses dans l'œuvre de Diderot, voir par exemple : Ch. Martin, 2003, pp. 87-103 et notamment p. 100 ; Anthony Strugnell, 1999, pp. 287-298 ; Jean-Claude Bourdin, 2008, pp. 13-36 ; Gerhardt Stenger, 2013, p. 85-104.

³² Voir Jurgis Baltrušaitis (1969).

³³ Nous savons que les roses sont capables de raconter des histoires. Les mots pouvant tenir lieu de choses, la disparition hors champ du jardinier, même durable, n'est jamais un problème.

³⁴ Voir plus haut cette phrase déjà citée dans son contexte.

pronom indéfini « on » ne vise personne en particulier ; d'autre part, tout laisse penser qu'il ne s'agit là que d'une remarque banale, et qui n'est surtout pas une thèse à défendre), draine discrètement mais incontestablement des enjeux métaphysiques et théologiques qui excèdent les seuls enjeux épistémologiques des *Entretiens*. Mais, dans cet ouvrage d'initiation à l'astronomie, « l'esprit fort » Fontenelle ne pouvait qu'avancer masqué³⁵. Apparaître ouvertement comme un contempteur ou, du moins, un « déconstructeur » de l'idée d'éternité, aurait été contre-productif *car la physique n'est justement pas la métaphysique*. Du reste, sur le plan théologique, l'apologue des roses et le court commentaire qui le suit ne pouvaient pas vraiment heurter les « gens scrupuleux³⁶ », moralistes et théologiens. Non seulement parce que Fontenelle avait pris soin, dans sa « Préface », de déjouer par avance toute censure³⁷ mais surtout parce que comparer les Anciens à des roses et l'univers à un jardinier, ou même comme le fait la Marquise les mondes aux roses, cela restait sans conséquence : les idées de Création et de Révélation, relevant elles d'une logique de l'Événement, demeuraient indemnes. En outre, mettre au jour les ressorts cachés de la fabrique de l'éternel avec de l'éphémère, et faire ainsi acte de rationalisme, restait compatible avec la foi en une éternité de l'Esprit d'un tout autre ordre que celle fabriquée par les hommes.

Les choses pourraient en rester là. Mais un lecteur ou un commentateur de Bergson sensible aux enjeux ontologiques du sophisme de l'éphémère (et, en droit, tout lecteur ou commentateur devrait y être sensible puisque Bergson a lui aussi montré à sa façon qu'« on n'est pas si aisément éternel ») ne manquera pas de noter que chez le philosophe de la durée pure, on ne rencontre jamais le risque de subreption mentionné plus haut. Le philosophe bergsonien, quoique mortel comme la rose, ne saurait jamais transmuier sa mesure mathématique des temps très longs en admiration quasi mystique d'un être supposé éternel. Contrairement à la rose qui transforme le quantitatif en qualitatif, il part, lui, du qualitatif (de l'intuition de la durée pure) et n'est jamais étonné par les grands nombres qui, à ses yeux, ne sont que des constructions utilitaires, vidées de toute vie et de toute durée. Son enracinement dans le temps réel le protège donc par avance de toute dérive éternitaire et le remet toujours dans le droit chemin de la finitude : il ne peut se tromper sur sa propre substantialité qu'il éprouve irréductiblement mouvante. Si Bergson reconnaît, dans *Matière et mémoire*, puis dans *L'évolution créatrice* et dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, que chaque Moi est en relation avec d'autres durées plus ou moins tendues, de celle de la matière jusqu'à celle de Dieu, ce relationnisme n'induit aucun sophisme. Nous ne sommes pas dans le cas de figure évoqué plus haut, celui de roses éphémères facilement impressionnables par la durée inimaginable du jardinier. Néanmoins, en découvrant des possibilités inédites de distendre ou de tendre sa propre durée, le Moi bergsonien peut éprouver des émotions considérables, par exemple, un sentiment d'imprévisible nouveauté (dans le cas du philosophe ou de l'artiste), ou même un amour immense (dans le cas du mystique). Une question mérite ainsi d'être posée : de telles impressions, de telles émotions, ne risquent-elles pas d'être à la source de nouveaux sophismes ? Que certains éprouvent des sentiments aussi forts, soit ! Il n'est pas question de le nier, ni même de vouloir démagnétiser ces sentiments ou remettre en question la portée de l'intuition chez Bergson. Mais ce qu'il faut reconnaître, c'est qu'on ne peut déduire de ces émotions l'objectivité de ce qui est ressenti. Pas plus que les roses de Fontenelle ne sauraient, sauf à s'aveugler elles-mêmes, déduire d'une impression d'éternité l'existence

³⁵ Le libertin pourrait voir dans le sophisme de l'éphémère un encouragement à miser sur un présent tangible et non sur une immortalité fictive. Sur la notion d'esprit fort rapportée à Fontenelle, voir Jean Dagen (2016).

³⁶ Fontenelle, *op. cit.*, p. 54.

³⁷ Fontenelle signale qu'il « a voulu traiter la philosophie d'une manière qui ne fût point philosophique » (*ibid.*, p. 50) et précise que les habitants des autres planètes qu'il ne fait qu'imaginer ne sont en aucun cas des « hommes », c'est-à-dire des créatures au sens théologique du terme : « J'y mets des habitants qui ne sont point du tout des hommes » (*ibid.*, p. 55).

objective de l'éternité, on ne saurait chez Bergson déduire d'une simple impression personnelle de tension et de distension des durées l'existence objective d'une tension et d'une distension des durées³⁸. Qui sait, par exemple, si nous ne déduisons pas un peu vite de la conviction d'une indestructibilité probable de nos souvenirs la certitude de l'existence d'une mémoire pure et de l'esprit ? Puisque notre durée qualitative et mouvante est l'étalon immanent de toute « mesure » (non quantitative) des durées³⁹, pouvons-nous être certains de notre appréciation de la durée des durées ? Comment dans ces conditions évaluer un « degré » de sympathie ou de dilatation ? Certaines espérances ou certains enthousiasmes humains, trop humains, ne risquent-ils pas de fausser notre jugement et même de brouiller notre intuition la plus évidente de ce qui a pour nom « durée pure » ou « absolu » ?

L'activité de représentation chez Bergson et l'évaluation des durées par l'intuition de la durée

Évitons tout malentendu : la philosophie de Bergson n'est ni un relativisme ni un perspectivisme radical.⁴⁰ Le monde n'est pas notre représentation. La durée ou les durées que nous vivons sont toutes, d'une façon ou d'une autre, des durées objectives, plus ou moins tendues et dotées d'une consistance qui ne varie pas en fonction de nos émotions ou appréciations. Le *temps scientifique* (temps mesuré ou mesurable) et le *temps psychologique* (temps mental de l'ennui, de la crainte, etc.) sont deux expressions, plus ou moins fidèles, de la *durée pure* qui est l'alpha et l'oméga de toute chose. *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 qui, toutefois, et comme celle de la matière, ne nous extrait jamais de l'englobant incontournable et mouvant qu'est la durée pure.

Cela dit, il est clair qu'aux yeux des défenseurs – métaphysiciens ou théologiens – d'une théorie de l'unité et de l'éternité de l'Être, la philosophie de Bergson peut effectivement passer pour un perspectivisme. Car le but n'est plus de sortir du temps au moyen d'une intuition intellectuelle qui, comme chez Platon ou Schelling, nous introduirait au cœur d'une réalité suprasensible⁴¹. Il s'agit, au contraire, de retrouver, en deçà de nos représentations faussées et figées par les nécessités de l'action, le monde sensible en sa mouvance même. La difficulté tient à notre impossibilité de surplomber, depuis l'intérieur d'un maillage de tensions et de distensions toutes mouvantes, le Tout (lui-même ouvert et mouvant) 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 à la possibilité d'un point de vue hors de tous les points de vue. C'est manquer la complexité d'une situation qui exige de la part de l'observateur des « zigzags⁴² » cognitifs pour rendre compte d'une intériorité *des termes et des relations* vue de l'extérieur (grâce à l'intelligence) et d'une extériorité *des termes et des relations* vue de l'intérieur (grâce à l'intuition). Autant dire que l'opposition, certes commode,

³⁸ Bergson, qui a traduit *Les illusions des sens et de l'esprit* (1883) de James Sully ne pouvait méconnaître de tels enjeux. Voir Gilles A. Tiberghien, « Une source inconnue du bergsonisme », Jean-Claude Pariente (1990), pp. 43-56 : « Sully note qu'il nous est difficile de nous représenter de longues périodes de temps et que nous avons le plus souvent sur notre passé le même regard "en raccourci" que nous portons, dans l'espace, sur des objets situés à distance, en vertu des lois de la perspective ».

³⁹ Car Bergson rejette la notion d'intensité, mixte de qualité et de quantité, forgée par la psychophysique.

⁴⁰ Ce qui, en revanche, semble être le cas dans *Le Rêve de d'Alembert*. Le sophiste serait alors le Temps lui-même ou la Nature, sorte de malin génie, aussi rusé que puissant, qui donnerait à l'éphémère des couleurs trompeuses et plus enviables.

⁴¹ Voir J.-L. Vieillard-Baron, 2004, pp. 25-44.

⁴² Bergson, « L'intuition philosophique », 2009, p. 121.

des notions bergsoniennes d'« analyse » et d'« intuition » a une portée heuristique plus grande qu'on ne le pense à première vue⁴³. La conscience est tangentielle mais effectivement prisonnière de phénomènes psychologiques de dilatation ou de synthèse que l'on peut qualifier d'« effets de perspective » ou, plutôt, puisque ces effets sont mouvants, d'« effets de durée »⁴⁴. Ces effets sont d'ailleurs parfois étonnants, comme par exemple, l'impression du « déjà vu »⁴⁵, 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. Toujours est-il qu'en tant qu'êtres vivants éphémères et mortels, nous participons indéniablement à des expériences de durée qui élargissent considérablement notre champ, 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 chez Bergson de la durée hétérogène et continue en un temps homogène (qui n'est, en vérité, que de l'espace) est un « effet de durée » qui nous fait perdre l'essentiel de la durée ; l'illusion d'intemporalité (éternité, instantanéité, immortalité) relève du même processus. De ce point de vue, l'originalité de Bergson est 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 ». C'est au cours du processus intrinsèquement temporel de spatialisation *en tant que spatialisation* que jaillit l'illusion qui nous fait prendre l'espace pour la durée. Par une ironie du sort ou plutôt par un effet d'arrêt et d'inversion de l'élan vital, 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 stable et vivable. Les solides, l'espace (le temps homogénéisé), la matière, nous *apparaissent* ainsi objectivement connaissables et plus réels (notamment dans le champ de la microphysique⁴⁶) que la mouvance et l'altération originaires, reléguées alors paradoxalement au rang de simples impressions évanescences et 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 « effet de durée » n'est autre que l'intuition. La question est alors celle de son effectivité. Chacun est renvoyé à sa propre expérience, à vrai dire, assez invérifiable, voire incommunicable. 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 avec J.-L. Vieillard-Baron que la « fécondité doctrinale », tant dans le champ de la philosophie que dans celui des sciences exactes, atteste la profondeur et la réalité de l'« expérience intérieure »⁴⁷. Plus le coup de sonde jeté dans la durée pure est réel, plus le maillage mouvant de relations mouvantes apparaît dans tout son éclat.

Cela dit, notre expérience courante, plutôt brouillée et confuse, 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, affections, perceptions, volonté, etc.). C'est dans l'intervalle de la réalité d'une durée pure (accessible *in fine* au moyen de l'intuition) et de l'idéalité (ou de la spatialité) d'un monde manipulable (accessible au moyen

⁴³ Voir, *ibid.*, l'« Introduction à la métaphysique ». On n'a peut-être pas assez remarqué qu'en amont de *Matière et mémoire* et de *l'Essai*, le choix du sujet de la thèse latine de Bergson, *L'idée de lieu chez Aristote* (1889), atteste déjà cet intérêt pour une réflexion sur les notions de relations et de termes, de limites interne et externe, de contenant et de contenu.

⁴⁴ Sous cet angle, l'ouvrage d'I. Mullet mentionné plus haut, *Fontenelle ou la machine perspectiviste* (2011), donne à penser, sur le plan herméneutique, tout un enchevêtrement intertextuel. I. Mullet, lectrice de Fontenelle, a-t-elle été influencée par l'immanentisme et les multiplicités de Deleuze, lui-même influencé par Bergson ?

⁴⁵ Voir la notice d'É. Düring sur « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », in Bergson, 2009, pp. 307-313.

⁴⁶ Les sciences microphysiques mesurent les vibrations, unimaginables mais monotones, d'une réalité mouvante qui n'est plus que l'ombre d'elle-même.

⁴⁷ Voir sur ce point J.-L. Vieillard-Baron, *op. cit.*, pp. 45-75.

du sens commun et *in fine* au moyen des sciences de la matière) qu'a lieu, horizontalement, l'élargissement effectif de notre intuition sensible et, verticalement, l'activité représentationnelle⁴⁸ d'une conscience réflexive. Ce travail multidimensionnel et mouvant de représentation – à la fois sensation, sensibilité, intuition, schématisation, symbolisation, volonté ou encore action – excède toujours, par son dynamisme propre, toute représentation donnée. S'il produit tantôt des illusions dommageables, tantôt des « arrêts sur image » utiles, il est toujours aussi, à la marge, un travail de rectification et de réévaluation de ses propres productions. Parler d'une fantasmagorie spatio-temporelle chez Bergson ne revient donc jamais à assimiler la vie à un songe ou le Monde à ma représentation du monde, mais à pointer toute la complexité d'une mouvance absolue, dans laquelle nous vivons et nous mouvons, et qui, en ses plis et replis, dérouté nos facultés ordinaires de représentation, ou pour le dire autrement, dérouté l'animal (l'organisme vivant, produit d'une évolution naturelle) que nous sommes aussi.

Synchronisation sophistiquée et synchronisation effective : le contre-modèle de Fontenelle et le dualisme surveillé de *Matière et mémoire*

Revenons à présent à l'apologue de Fontenelle. En quoi peut-il éclairer le dualisme *sui generis* de *Matière et mémoire* ? On sait déjà que les roses, devenues au fil de la transmission d'histoires racontées de génération en génération, incapables d'une estimation juste des durées, *s'aveuglent sur leur essence*, en substituant une mémoire hantée et transfigurée par l'omniprésence du jardinier à leur mémoire native pour le moins oublieuse. Allons maintenant plus loin et prenons pleinement acte de l'étonnante teneur ontologique du sophisme de l'éphémère. Ce que nous donne à penser ce trait d'esprit que l'histoire de la philosophie a peut-être sous-estimé, c'est bel et bien, avant Bergson, la première tentative pour *penser en durée* l'opposition du temps et de l'éternité, et fournir ainsi un premier modèle, *certes imparfait*, d'une « pensée en durée » de tout dualisme. En effet, tant que vit chaque rose, elle fait l'expérience, dans le laps de temps qui lui est imparti, *de tout ce qui la sépare absolument du jardinier* (ce que nous pouvons appeler ici un dualisme de l'éphémère et de l'immortel). Mais d'un autre côté, et comme nous l'évoquions plus haut, les roses finissent par s'aveugler en s'imaginant que, de génération de roses en génération de roses, elles *participent, à titre d'Espèce, à l'immortalité du jardinier* (puisque la durée de vie de l'espèce des roses reste continûment *synchrone* à celle du jardinier).

Modèle « imparfait », disons-nous, parce que nous voyons qu'il ne fonctionne qu'au prix d'un double sophisme : d'une part, *si l'on adopte un point de vue extérieur au système de référence des roses*, il n'est pas vrai, comme le croient les roses, que le jardinier soit immortel ; d'autre part, à supposer qu'il le soit (*en adoptant le système de référence des roses*), la prétendue synchronisation ininterrompue jusqu'à présent entre la durée du jardinier et celle des générations de roses qui se succèdent demeure *contingente*, et pourrait un jour ou l'autre cesser. La perspective d'une synchronisation entre deux durées apparemment incommensurables correspond donc bien à un effort inédit pour penser en durée l'articulation de deux termes supposés contradictoires. Mais ce modèle de pensée, qui stimule notre raison en nous forçant à faire varier les systèmes de référence, a surtout la valeur d'un contre-modèle.

L'intérêt épistémologique d'une telle « modélisation » est en effet de *nous fournir un exemple des dérives sophistiquées* qui guettent tout effort pour penser en durée et par là même, tout effort pour proposer un modèle novateur de dépassement du dualisme (les modèles habituels de dépassement du dualisme sont tous spatialisants, par exemple celui du monisme

⁴⁸ Nous empruntons cette expression à P. Guenancia, 2009, p. 40. Il est vrai que la conscience chez Bergson est d'abord tournée vers l'action, mais la conscience *du sujet conscient de lui-même* est aussi, selon la description progressive de *Matière et mémoire*, esprit ou mémoire pure, donc libre activité représentationnelle.

émanationniste). En termes bergsoniens, et comme nous l'évoquions plus haut, il n'est donc pas si facile de faire coexister ces deux systèmes de référence que sont l'analyse et l'intuition.

Quoi qu'il en soit, on nous accordera que nous avons donc bien affaire ici à une toute première pensée en durée (fût-elle sophistique) des rapports du temps et de l'éternité, et par là même à une sorte de prototype (dût-il, comme tout prototype, comporter des défauts) de dépassement de toute représentation *spatialisante* du dualisme. Que l'auteur des *Entretiens* n'ait jamais voulu être le précurseur de la pensée en durée que nous en faisons, c'est certain. Le sens obvie de son apologue n'est évidemment pas séparable du contexte génétique que nous avons rappelé plus haut. Mais *en tant que trait d'esprit*, le sophisme de l'éphémère semble appartenir à une histoire élargie de la philosophie, et entrer en résonance, par-delà les siècles, avec les préoccupations de Bergson. Et c'est à ce titre qu'il pourrait valoir comme un contre-modèle du dualisme de *Matière et mémoire*. Car l'enjeu pour Bergson, qui lui aussi entend penser en durée l'opposition de ce qui est éphémère (le cerveau) et de ce qui est immortel (la mémoire pure), est bien de fournir un modèle non spatialisant de dualisme, *mais un modèle cette fois-ci purifié de tout sophisme*. Ajoutons que la tâche est d'autant plus rude pour Bergson qu'il refuse un autre modèle des rapports du temps et de l'éternité : celui, platonicien ou plotinien, d'une participation soudaine et *discontinue* à une réalité transcendante⁴⁹.

On rencontre habituellement deux types de dualisme, tous deux insatisfaisants : soit un dualisme des substances (où la dualité de l'homme apparaît indépassable, ce qui est tragique), soit un dualisme méthodologique (où l'on se contente de constater une union incompréhensible de termes contradictoires sans pouvoir en inférer la survie de l'âme). Or, si l'on regarde comment est construite la thèse dualiste de *Matière et mémoire*⁵⁰, on remarque que Bergson ne conclut jamais à l'éternité de l'esprit ou à l'immortalité de l'âme. En première analyse, on a même le sentiment d'un discours hypothétique qui se déploie sur le mode du « comme si ». Bergson dégage méthodiquement deux pôles-limites, deux termes doués de temporalité, fût-ce pour l'un des deux, d'une temporalité minimale et proche de l'instantanéité (d'un pur devenir sans flèche). Ces deux termes – souvenir pur d'un côté et perception pure de l'autre (passé pleinement ressenti comme tel et présent insaisissable déjà évanoui) – sont les deux façons extrêmes dont nous expérimentons notre être-au-monde. L'expérience ordinaire est celle d'un mixte, d'un présent qui dure, mélange d'habitude et de volonté. L'argument crucial de Bergson, la clef de voûte de son analyse, est qu'il y a bien une *différence de nature* irréductible entre, d'un côté, la matière qui oublie tout (et subit de plein fouet un devenir qui la ramène incessamment à du présent évanouissant), et d'un autre côté, l'esprit qui se souvient de tout (et pour qui la continuité et l'irréversibilité sont évidentes). Cette opposition fonde la réalité de son dualisme et lui donne une gravité qui l'apparente à un dualisme des substances. Par ailleurs, la participation des termes extrêmes est attestée par l'expérience de « mille et mille plans de conscience différents⁵¹ », repérables au fil de nos actions plus ou moins machinales ou volontaires. Ce qui dote ainsi le dualisme bergsonien de tout le sérieux d'un dualisme méthodologique. *Mais l'articulation des deux perspectives demeure difficile, comme si, finalement, deux versions du dualisme existaient côte à côte*. On pourra toujours noter rétrospectivement que cette difficulté résiduelle tient sans doute au caractère cinématographique de notre intelligence qui, multipliant des modèles tous inadéquats, multiplie les faux problèmes. Aussi l'importante distinction de l'espace et de l'étendue (ou extension)

⁴⁹ Dans le *Parménide*, 156 d, Platon fait de l'Instant le principe d'une participation réglée des déterminations en en faisant l'étrange lieu où l'on est lorsque l'on change. Dans la mesure où des déterminations contradictoires ne peuvent coexister en même temps, il faut admettre, dans le temps, un laps de temps « hors du temps » où « tout à coup » (*exaiphnès*) elles s'interpénètrent en retournant à leur indifférenciation originaire.

⁵⁰ Pour une présentation des grands enjeux de la question du dualisme de *Matière et mémoire*, et des problèmes qu'il soulève, voir F. Worms, 1997 et 2004 (p. 120 et suivantes) ; voir aussi A. de Lattre, 1990, p. 144 et suivantes.

⁵¹ Bergson, 2008, p. 272.

apparaît-elle pour le moins judicieuse. Mais elle n'est pas non plus décisive⁵². Dans la théorie platonicienne de la participation, on ne comprend pas pourquoi l'âme, qui appartient de plein droit au monde des Formes, peut oublier si vite son ascendance divine au simple contact du corps. Chez Bergson, on se demande pourquoi l'esprit, s'il est Esprit et non pas seulement élan vital fini, se détend et se relâche au point d'avoir besoin de retendre sa propre durée⁵³.

Mais une chose est sûre : si le dualisme de *Matière et mémoire* ne tient pas toutes ses promesses, c'est parce qu'il n'est ni truqué ni fantasmé. L'approximation résiduelle et « l'à peu près » irréductible des descriptions sont ici, comme dans le cas de la mesure dans les théories physiques, des gages d'objectivité. Le travail de rectification du langage par le langage, de l'intelligence par l'intuition, de l'intuition par l'intelligence et de l'intuition par elle-même, est indéfini ; ce qui écarte à la fois le risque d'un excès d'abstraction et celui d'un enfermement dans le cercle des émotions et des croyances. Le dualisme bergsonien est un *dualisme surveillé*, un dualisme « sous contrôle⁵⁴ ». Bergson, 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. De là, sans doute, son goût pour l'étude objective des faits, et son intérêt constant pour tout ce qui touche à la mesure du temps biologique ou physique. La méthode bergsonienne, qui vise à la vraie précision, ne doit ni hypostasier ni singulariser son objet mouvant. Si le dualisme de *Matière et mémoire* tranche avec les dualismes de la tradition, c'est parce qu'il nous donne justement à voir, en « pensant en durée », une synchronisation effective (et non pas sophistique) de l'esprit et de la matière, même si l'esprit *n'est pas* la matière. La question n'est plus de partir de deux substances incommensurables puis de chercher à les relier, ou au contraire, de partir du composé pour en extraire ensuite des composants irréductibles l'un à l'autre, ce qui n'est, aux yeux de Bergson, qu'une position spatialisante du problème, mais de reconnaître que durant toute notre existence, notre mémoire la plus ostensiblement spirituelle est indéfectiblement liée au cerveau. Car *de mémoire et de récits d'Homme, on n'a jamais fait d'autre expérience*. Et l'on peut même ajouter, si l'on veut trouver de justes mais modestes raisons d'espérer : *de mémoire de cerveaux humains et tout au long des multiples civilisations, on n'a jamais vu l'Esprit totalement faillir* (« totalement », c'est-à-dire tant que durera la survie de l'Espèce humaine, et ce, malgré les maladies et la mort des individus). Voilà l'évidence, à première vue plutôt banale, qu'il faut avant tout assumer, quitte à limiter le champ de nos espérances. Ici, la synchronisation entre le corps et l'esprit est effective non seulement parce qu'elle s'appuie sur des observations cliniques mais encore parce qu'il ne s'agit jamais de distordre les durées biologiques. Vouloir aller plus loin, comme le font les roses de Fontenelle en s'enthousiasmant, c'est faire de l'expérience de l'esprit notre essence même, *en oubliant le rôle de notre corps et sa future désagrégation* ; ce qui serait déformer notre nature et surtout sous-estimer tout ce que peut l'évolution créatrice. Bergson élabore donc un vrai spiritualisme, avec, *tant que cela dure*, une véritable expérience de l'éternité de l'esprit et de la profondeur de la mémoire, qui ne garantit toutefois pas la survie de l'âme indépendamment du corps.

En ce point, on peut d'abord – mais à tort – interpréter le geste de Bergson comme une réserve⁵⁵. Il s'agit, au contraire, d'une avancée qui fait considérablement progresser ses recherches sur la nature de la durée. Le problème n'est plus, comme c'était le cas dans l'*Essai*,

⁵² Il est facile d'admettre la continuité de l'étendue et de ne plus confondre l'espace simplement idéal avec une étendue objective (l'espace-substance des cartésiens). Mais l'élasticité de l'extension reste tout aussi difficile à se figurer. Voir *ibid.*, pp. 201-203 et pp. 278-279.

⁵³ On peut certes se figurer une sorte d'Esprit indivisible et comprimé qui, en se détendant, se refroidirait et se ferait matière, une espèce de pensée concentrée et attentive qui, se relâchant, se ferait répétition et automatisme. Mais cette thèse qui rappelle les solutions de Plotin et de Ravaisson draine avec elle toutes les apories du spiritualisme traditionnel.

⁵⁴ *Mutatis mutandis*, on pourrait presque parler, en termes bachelardiens, d'un « orthopsychisme » et d'une « surveillance intellectuelle de soi » (Bachelard, 1986, p. 65).

⁵⁵ Une telle interprétation peut fausser la lecture du « Résumé et Conclusion » de *Matière et mémoire*.

de penser la durée en l'opposant à l'espace. La spécificité de la durée est d'apparaître désormais comme une *puissance de synchronisation* de rythmes de durée apparemment inconciliables. Ce qui veut dire que la durabilité infinie, passée, présente et à venir de la durée, n'est plus ce qui définit prioritairement sa puissance. Sa toute-puissance devient celle d'une multi-dimensionnalité mouvante, à la fois horizontale et verticale. L'imprévisible nouveauté est autant celle d'un jaillissement mélodique (excédant tout rythme établi) que celle de *synchronisations inédites de rythmes asynchrones*⁵⁶. Dès lors, en nous donnant à contempler, *hic et nunc*, dans la nature et le monde du vivant, des *compositions temporelles* sublimes que notre art et notre science ne sauraient réaliser, le spiritualisme de Bergson tient ses promesses : il nous transporte déjà *ailleurs*.

Matière et mémoire, par son étrangeté et sa richesse, donne lieu à de nombreuses interprétations. Il nous a surtout semblé urgent de ne pas esquiver la redoutable question du dualisme *sui generis* qui en constitue la thèse. Les hommes, qui participent à l'absolu de la durée et peuvent même relancer les forces de la vie par leur puissance d'action mystique ou phénoménotechnique (comme le suggéreront *L'évolution créatrice* et *Les Deux sources*), font incontestablement, telles les roses de Fontenelle, l'expérience métaphysique d'une durée incommensurable avec la leur. Mais, contrairement aux roses trop facilement suggestibles, ils peuvent, eux, s'interroger sur la véritable portée ontologique d'une telle expérience. Si la durée n'est pas l'Éternité, en quoi la durée de la mémoire et de l'esprit n'est-elle pas foncièrement éphémère ? Telle est la question que non seulement le dualisme de *Matière et mémoire* n'esquive pas, mais qui, en outre, en est le centre de gravité.

Mais si l'apologue de Fontenelle est bien une clé herméneutique qui ouvre les textes les plus énigmatiques ou difficiles de *Matière et mémoire*, pourquoi les commentateurs de Bergson, et, qui plus est, Bergson lui-même, n'en parlent-ils jamais ? On nous accordera au moins que Bergson ne pouvait ignorer ni l'existence de l'apologue de Fontenelle ni sa portée philosophique clairement mise au jour par la réception qu'en fit Diderot. Que l'auteur de *Matière et mémoire* n'ait pas jugé utile, ni ses commentateurs, d'en faire état, demeure donc, à nos yeux, un angle mort de l'histoire de la philosophie.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Bachelard Gaston (1948/1986), *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, J. Corti.
 Baltrušaitis Jurgis (1969), *Anamorphoses, ou magie artificielle des effets merveilleux*, Paris, Olivier Perrin.
 Bergson Henri (1896/2008), *Matière et mémoire*, Paris, Puf.
 Bergson Henri (1919/2009), *L'Énergie spirituelle*, Paris, Puf.
 Bergson Henri (1934/2009), *La Pensée et le mouvant*, Paris, Puf.
 Bergson Henri (1972), *Henri Bergson. Mélanges*, textes publiés et annotés par André Robinet, Paris, Puf.
 Bourdin Jean-Claude (2008), « Diderot métaphysicien. Le possible, le nécessaire et l'aléatoire », *Archives de Philosophie*, Tome 71, pp. 13-36.
 Dagen Jean (2016), « Fontenelle "esprit fort" », *ThéoRèmes* [En ligne], 9, consulté le 27 octobre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/892> ; DOI : 10.4000/theoremes.892.
 De Lattre Alain (1990), *Bergson. Une ontologie de la perplexité*, Paris, Puf.
 Descartes René (1644/2009), *Principes de la philosophie. Première partie sélection d'articles des parties 2, 3 et 4, Lettre-Préface*, Paris, Vrin.
 Diderot Denis (1769/1980), *Le Rêve de d'Alembert, Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier.
 Fontenelle Bernard Le Bovier de (1686/1998), *Entretiens sur la pluralité des mondes*, présentation par Christophe Martin, Paris, GF Flammarion.
 Guenancia, Pierre (2009), *Le regard de la pensée. Philosophie de la représentation*, Paris, Puf.

⁵⁶ La synthèse de ces deux ordres de connexion (mélodique et harmonique) s'appellera « évolution créatrice » dans le livre suivant.

- Hochedez Serge (2006), « Consubstantialité des discours galant et scientifique dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes* », *Revue Fontenelle*, n° 4, pp. 9-23.
- Martin Christophe (2003), « Éclipses du soleil, lumières de la raison : la nuit dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle », Dominique Bertrand (éd.), *Penser la nuit (XV^e-XVII^e siècles)*, Actes du colloque international du CERHAC (Centre d'Études sur les Réformes, l'Humanisme et l'Âge classique) de l'Université Blaise Pascal, 22-24 juin 2000, pp. 87-103.
- Merleau-Ponty Maurice (1968), *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson*, « Onzième leçon », Paris, Vrin.
- Mullet Isabelle (2006), « Vertiges et tourbillons : Les *Entretiens sur la pluralité des mondes* et la révolution du point de vue », *Revue Fontenelle*, n° 4, pp. 25-40.
- Mullet Isabelle (2011), *Fontenelle ou la machine perspectiviste*, Paris, Honoré Champion.
- Seguin Maria Susana (2009), « Fontenelle et la transmission des savoirs », Isabelle Moreau (dir.), *Les Lumières en mouvement. La circulation des idées au XVIII^e siècle*, Lyon, ENS Éditions, pp. 27-44.
- Stenger Gerhardt (2013), « 7. Critique de la raison aveugle », Gerhardt Stenger (dir.), *Diderot*, Paris, Perrin, pp. 85-104.
- Strugnell Anthony (1999), « Matérialisme, histoire et commerce. Diderot entre le réel et l'idéal dans l'*Histoire des deux Indes* », Béatrice Fink (éd.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, Puf, pp. 287-298.
- Sully James (1883), *Les illusions des sens et de l'esprit*, Paris, Germer Baillière et Cie (2^e éd. : Alcan, 1889).
- Tiberghien Gilles A., « Une source inconnue du bergsonisme », Jean-Claude Pariente (éd.), *Bergson : naissance d'une philosophie. Actes du Colloque de Clermont-Ferrand, 17-18 novembre 1989*, Puf, pp. 43-56.
- Vieillard-Baron Jean-Louis (dir.) (2004), *Bergson, la durée et la nature*, Paris, Puf.
- Worms Frédéric (1997), *Introduction à Matière et mémoire*, Paris, Puf.
- Worms, Frédéric (2004), *Bergson ou les deux sens de la vie*, Puf.