

## Bergson et la question du temps

### Introduction

L'expérience commune cerne le temps à partir de 3 pôles : passé, présent et futur. Cette vision du temps est calquée sur celle des 3 dimensions de l'espace. Bergson cherche à substituer, tout au long de son œuvre, la durée à cette vision d'un temps spatialisé. Ainsi écrit-il, dans la *Pensée et le mouvant* : « *Tous les malentendus proviennent de ce qu'on a abordé les applications de notre conception de la durée réelle avec l'idée qu'on se faisait du temps spatialisé* » (p.163, note 1). Bergson construit un concept nouveau, la durée, qui n'est ni l'espace, ni le temps spatialisé et qui ne correspond pas non plus à notre définition et notre usage courant du mot « durée ». Nous aurons à y revenir. Saint-Augustin disait d'ailleurs à peu près la même chose dans ses *Confessions*, livre XI, chap. XX : « *Ce n'est pas user de termes propres que de dire : il y a 3 temps : le passé, le présent et l'avenir. Peut-être dirait-on plus justement : il y a 3 temps : le présent du passé, le présent du présent et le présent du futur ; car ces 3 sortes de temps existent dans notre esprit et je ne les vois pas ailleurs* ».

Bergson et Augustin semblent donc d'accord sur ce point : il y a une contamination de la durée par l'espace. Cette vision d'un temps spatialisé isole chaque instant du temps, le ramenant à un morceau d'espace et rendant impossible la compréhension du véritable changement qui est le passage subreptice du présent au passé, du futur au présent. Et c'est bien ce que semble encore signifier Augustin répondant à la question qu'est-ce que le temps ? : « *Si personne ne me le demande, je le sais, mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne sais plus.* »

Ce qui ressort de ces quelques remarques sur la compréhension du temps aussi bien chez Bergson que chez Augustin est que tant qu'on cherchera à cerner la durée à l'aide de notre *a priori* sur le temps, *a priori*, rappelons-le, qui lie inextricablement le temps à l'espace, on manquera irrémédiablement ce qui fait le propre de la durée et qui échappe au temps de la science comme à notre perception ordinaire et immédiate du temps, laquelle l'appréhende toujours sur le mode d'un temps spatialisé.

Le projet de Bergson est donc de dénoncer le subterfuge de notre intelligence ou de notre raison, qui substitue à la durée un temps linéaire et spatialisé. Pour ce faire, il faut reconnaître à la durée une double *intensité* : d'un côté elle est le signe d'une vie spirituelle mouvante, changeante et par là créatrice, d'un autre côté, elle est le signe d'une temporalité qui dépasse sa projection dans l'espace et sa compréhension dans un devenir linéaire.

Je commencerai donc cet exposé par la critique bergsonienne du temps mathématique ou encore du temps abstrait pour arriver à comprendre ce que Bergson nomme durée, une suite de multiplicités temporelles — telle par exemple le flux de la conscience — se caractérisant par la qualité, l'intériorité ou la fusion, la succession ou l'écoulement. Le temps vécu se déploie alors comme des multiplicités d'interpénétration.

Ainsi, la durée ne peut être comprise sans l'aide du temps, non celui de la science, qui est un temps mesurable et quantifiable, mais celui inhérent à la durée réelle. Nous aurons donc, pour terminer, à nous interroger sur cette temporalité propre à la durée.

### **La critique bergsonienne du temps spatialisé**

Le premier étonnement philosophique de Bergson concerne « *l'idée de temps* » : le temps passe, il s'écoule, et ce passage du temps est à la fois une évidence immédiate et un étonnement permanent. Mais les fausses conceptions du temps ont pour habitude de représenter le temps sous forme d'une ligne sur laquelle nous nous situons actuellement et qu'on appelle le présent. Avant le point où nous nous situons, à gauche donc, il y a le passé, et au-delà du moment où nous nous situons, à droite, il y a le futur. Cette juxtaposition des moments du temps est, pour Bergson, arbitraire car elle ne correspond pas à la réalité vécue, « *que le temps, explique Bergson, implique la succession, je n'en disconviens pas. Mais que la succession se présente d'abord à notre conscience comme la distinction d'un « avant » et d'un « après » juxtaposés, c'est ce que je ne saurais accorder* » (PM, p.166). En effet, le temps qui passe n'est pas celui de la saisie immédiate d'un temps linéaire, d'un temps spatialisé dont la réalité s'exprime symboliquement, ce temps là est celui, abstrait, des horloges, c'est le temps mesurable des mathématiciens. Mais le temps qui passe dont parle Bergson a tout à voir avec la durée, il est la représentation d'une multiplicité de pénétration réciproque, toute différente de la multiplicité numérique, la représentation d'une durée hétérogène, qualitative et créatrice.

Or, la déformation du temps spatialisé est constante puisque le temps spatialisé cherche à décomposer le mouvement, à mesurer du temps. Or, ce que la mesure du temps éradique, c'est la mobilité propre au temps, sa continuité, ce qui fait que le temps passe et que cet écoulement du temps ne peut jamais se réduire à de l'espace indéfiniment divisible. Faire du temps de l'espace indéfiniment divisible, c'est réduire le temps à une somme de points. Pour expliquer cela, Bergson prend l'exemple du paradoxe de Zénon « Achille et la tortue » qui conclut qu'Achille ne rattrapera jamais la tortue, nous allons voir pourquoi. Disons tout de suite que le reproche que Bergson adresse à Zénon est de confondre le

mouvement indécomposable de la course d'Achille avec les stations que la course paraît occuper dans l'espace (la somme de points dont nous parlions plus haut). Résumons et analysons brièvement ce paradoxe : une course est organisée entre Achille et une tortue, mais pour donner toutes ses chances à la tortue, on lui accorde une certaine avance sur Achille. Or, d'après Zénon, ce dernier ne pourra jamais rattraper la tortue car, au moment où Achille arrivera au point où se trouvait la tortue, cette dernière aura déjà atteint un autre point, et ainsi de suite. Cet argument vise à montrer que toute réflexion sur le mouvement et le temps en général ne parvient pas à en saisir la nature véritable et à concorder avec l'expérience. Afin de résoudre ce paradoxe, Bergson va entreprendre de reconsidérer entièrement la manière dont le mouvement a été pensé jusqu'alors, puisqu'il échappe par sa nature même à l'intelligence rationnelle, scientifique et technique.

Analysons donc ce paradoxe. Dans son effort pour appréhender le mouvement, l'intelligence est amenée à le décomposer en « points géométriques », en positions successives et juxtaposées reliées entre elles par des intervalles eux-mêmes décomposables en points géométriques, et ce, à l'infini. On a alors affaire à une série de positions auxquelles le mouvement serait surajouté. Mais alors, demande Bergson, « *comment du mouvant coïnciderait-il avec de l'immobile ?* ». L'intelligence rationnelle se caractérise par une activité spatialisante, elle confond en effet le mouvement avec l'espace parcouru, c'est-à-dire le spatial avec le temporel. Le mouvement ne peut pas être divisé en un certain nombre, fût-ce l'infini, de points géométriques et immobiles. Cela revient à penser le temps sur le modèle de l'espace ; or ces deux ordres sont radicalement hétérogènes : ils n'ont ni la même structure, ni la même nature, ni la même fonction. L'espace est par nature divisible à l'infini en autant de points juxtaposés que l'on cherchera à décomposer, tandis que le temps est d'une nature qu'il va falloir cerner, mais qui s'offre déjà doué d'une épaisseur, d'une simultanéité irréductible à toute forme de division. Le mouvement n'est pas une ligne où viendraient s'aligner et se juxtaposer les positions du coureur. Cette erreur revient donc à confondre le trajet, qui est mouvement, et la trajectoire, qui est espace, puisque l'on cherche à décomposer le mouvement de la même manière que l'on peut décomposer l'espace. Or le mouvement est, pour Bergson et par définition, ce qui ne se divise pas.

### Le temps qui passe

Ce qui ressort de la critique du paradoxe de Zénon est que le mouvement est indivisible. Or cette indivisibilité du mouvement nous force à reconsidérer la nature du temps. La nature réelle du temps est la durée,

c'est-à-dire le changement. Pour mieux comprendre l'enjeu de cette nouvelle définition du temps, suivons Bergson dans son analyse.

Le sens commun et la philosophie, nous l'avons dit, découpent le temps en opposant le présent, qui « *seul existe par lui-même* », à un passé condamné à basculer dans l'inexistence, à moins d'être conservé, de façon très lacunaire et imparfaite, dans les souvenirs engrangés par la mémoire. Mais pour Bergson il s'agit là d'illusions commodes qui facilitent notre vie quotidienne, mais qu'il est nécessaire de dissiper. Tout d'abord, Bergson refuse de définir le présent comme « instant actuel ». Nous l'avons vu, l'instant, comme point imaginaire sur la ligne du temps, est une pure abstraction qui se dérobe à toute perception. Aussi à ce point imaginaire sur la ligne du temps Bergson va substituer *l'intuition*, comme exploration de la conscience présente, et à la question qu'est-ce que le présent ? l'intuition répond : « *un certain intervalle de durée* » que notre attention peut limiter ou élargir à son gré, en fonction de ses intérêts. Il n'y a donc pas lieu de diviser le temps vécu : le passé n'est qu'un mot nous permettant de désigner ce à quoi nous ne sommes pas ou plus intéressés. Pour Bergson, il suffirait de nous délivrer des besoins de l'action, qui nous font croire à un temps spatialisé, pour ressaisir, dans sa continuité mouvante, toute notre histoire consciente. Pour illustrer ce propos, Bergson prend l'exemple, dans *La pensée et le mouvant*, d'une mort imminente qui fait ressurgir panoramiquement le passé et qui anéantit tout intérêt pour l'avenir en détournant l'attention du souci de l'action.

*Il arrive, dans des cas exceptionnels, que l'attention renonce tout à coup à l'intérêt qu'elle prenait à la vie : aussitôt, comme par enchantement, le passé redevient présent. Chez des personnes qui voient surgir devant elles, à l'improviste, la menace d'une mort soudaine, chez l'alpiniste qui glisse au fond d'un précipice, chez des noyés et chez des pendus, il semble qu'une conversion brusque de l'attention puisse se produire, quelque chose comme un changement d'orientation de la conscience qui, jusqu'alors tournée vers l'avenir et absorbée par les nécessités de l'action, subitement s'en désintéresse. Cela suffit pour que mille et mille détails « oubliés » soient remémorés, pour que l'histoire entière de la personne se déroule devant elle en un mouvant panorama.(p.170) » Et Bergson d'ajouter : *La mémoire n'a donc pas besoin d'explication, ou plutôt... son rôle n'est pas de retenir du passé pour le verser dans le présent. Le passé se conserve de lui-même, automatiquement. (Ibid.)* (voir aussi *Matière et mémoire*, p.172).*

La mémoire est donc ce qui ne perd rien et enregistre tout, sans pour cela être une faculté spéciale dédiée à « retenir tout le passé ». A cet égard, le temps qui passe ne nous fait pas mourir à nous-mêmes, c'est

notre vie toute entière qui nous habite en permanence, aussi indivisible que le changement et le mouvement : *la continuité de la vie intérieure, et par conséquent son indivisibilité, c'est le passé qui se conserve de lui-même, automatiquement.* Et plus loin Bergson ajoute que *la conservation du passé dans le présent n'est pas autre chose que l'indivisibilité du changement...dans un changement indivisible, le passé fait corps avec le présent.* Et c'est justement cette *continuité indivisible de changement qui constitue la durée vraie* (p.166)...*La durée réelle est ce que l'on a toujours appelé le temps, mais le temps perçu comme indivisible.*p.166.

Autrement dit, l'intuition de notre vie intérieure qui est comme une mélodie continue, nous donne aussi l'intuition, en toute clarté, de ce qu'est la durée, un temps non spatialisé, un temps concrètement vécu, un temps-qualité, une dilatation et une contraction pures, indivises, et cette durée réelle est la seule réalité, elle est nous-même, notre vie intérieure, notre personnalité.

Ainsi, vivre sous le régime de la durée est un accroissement de notre être, un « ce en quoi » nous nous faisons et non ce qui nous défait. C'est pourquoi le temps ne se mesure pas, l'essence du temps c'est son flux, son écoulement, l'inexorable intervalle que notre désir ne peut ni précipiter ni ralentir. La nature du temps est donc transition, passage, changement en train de se faire, mobilité non pas relative mais absolue et même originelle. Et si la mobilité du temps est originelle, c'est qu'elle ne saurait être sentie « du dedans » sans être continue, sans que la mémoire conserve ce qui précède pour le fondre ensuite avec ce qui suit. Et c'est bien ce temps réel et vécu que Bergson appelle *durée*.

### **La notion bergsonienne de durée**

Pour Bergson, la durée est mémoire, une mémoire « *qui prolonge l'avant dans l'après et les empêche d'être de purs instantanés apparaissant et disparaissant dans un présent qui renaîtrait sans cesse* » (PM).

Cette intégration du passé au présent est ce qui caractérise la durée comme hétérogénéité ; elle n'en constitue pas moins « *un seul et même changement ininterrompu* ». La durée se définit donc comme « *cette continuité indivisible de changement qui la constitue comme vraie : la durée réelle est ce que l'on a toujours appelé le temps, mais le temps perçu comme indivisible* » p.166.

Pour mieux nous faire comprendre ce que signifie la durée, Bergson fait appel, avec constance, à l'image de la mélodie : *Quand nous écoutons une mélodie, nous avons la plus pure impression de succession que nous puissions avoir, et pourtant c'est la continuité même de la mélodie et l'impossibilité de la décomposer qui font sur nous cette impression,* p.166.

Image privilégiée de Bergson, la mélodie offre l'exemple même du passé qui entre dans le présent, formant avec lui *la continuité ininterrompue de la mélodie*. De même que la mélodie, le temps représente la fluidité de notre vie intérieure : *il y a simplement la mélodie continue de notre vie intérieure, mélodie qui se poursuit et se poursuivra, indivisible, du commencement à la fin de notre existence consciente. Notre personnalité même. (Ibid.)*

Ce qui fait le fond de notre vie intérieure est une hétérogénéité qualitative, une durée pure qui subsume sous elle les discontinuités apparentes, puisque ces dernières prennent place au sein d'une continuité réelle. Et pourtant Bergson nous dit que *nous n'avons aucun intérêt à écouter le bourdonnement ininterrompu de la vie profonde* (p.167). Pourquoi est-on en droit de se demander. A cette question plusieurs éléments de réponse peuvent être apportés, d'une part nous devons distinguer le moi superficiel et le moi profond et, d'autre part, nous devons prendre en compte ce que l'auteur nomme « *l'attention à la vie* ».

### **Durée, moi superficiel et moi profond**

Le moi superficiel se meut dans un temps socialisé et spatialisé, ce qui n'est évidemment pas, nous le savons maintenant, la durée réelle. La durée réelle est la substance même du moi profond. En effet, au-dessous du moi superficiel, dont les déterminations peuvent être prévues, puisque ce moi est tout entier préoccupé par le côté positif et matériel de la vie, Bergson découvre un moi profond, ou fondamental, une conscience qui vise, à travers sa propre vie, une source plus précieuse qu'elle, et dont la vie manifeste la pure durée. Ainsi l'attention à la vie, qui est le propre du moi superficiel, n'exprime pas la totalité de la conscience. Cette démarche, Bergson l'appelle intuition et l'intuition est avant tout celle de la durée intérieure. Dans le moi profond se découvrent tous les sentiments et toutes les idées inextricablement unis les uns aux autres. La durée a non seulement un caractère psychologique, mais encore cosmique car la durée de la conscience n'est nullement séparée de la vie sociale et de l'action. C'est pourquoi la durée consciente permet à l'instant de ne pas mourir, de se fondre dans le suivant, et c'est ce passé que nos actes et perceptions grossissent à chaque instant, et qui ne cesse pas d'être parce qu'il cesse d'être agissant, qui exprime la durée comme « attention à la vie ». Le passé manifeste ainsi la succession comme une totalité continue. C'est pourquoi aussi mon histoire est tout entière présente dans ce présent qui ne la représente pourtant pas tout entière. Le passé est à la fois notre histoire, notre caractère et notre réalité, il peut se substituer aux besoins pour orienter notre action. Pourtant, la temporalité du moi superficiel, liée à notre action dans le monde est néanmoins seconde. Ce sont les

nécessités de l'action qui nous obligent à nous tourner vers le monde extérieur, et le moi, par là même, touche au monde extérieur par sa surface. Pourtant notre vie véritable se situe au niveau de cette continuité dynamique de changements, là est aussi notre moi véritable. Percevoir cette continuité dynamique du changement c'est donc s'y installer et convertir son attention c'est-à-dire, dans un même geste, se convertir à la durée. L'intuition saisit d'emblée ce qu'elle cherche et l'expérience de la durée c'est cette intuition en mouvement qui nous conduit au cœur d'une réalité mouvante, vivante, nous arrachant par là même aux angoisses liées à une perception mutilée de notre présent.

### **Durée réelle et temps linéaire : une possible compatibilité ?**

Bergson décrit, dans un texte devenu désormais classique, l'invasion de la conscience pure par l'espace. Il s'agit d'un extrait de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, édit. du Centenaire, p.83 :

« *Quand nous entendons une série de coups de marteau, les sons forment une mélodie indivisible en tant que sensations pures* », nous ne les comptons pas comme nous comptons les coups d'une horloge pour connaître l'heure. Nous ne les juxtaposons pas sur un axe. Nous les percevons plutôt comme une sorte de phrase musicale indivisible. Nous ne chiffons pas les coups, le nombre des coups est perçu comme *qualité* et non comme quantité. Mais nous percevons aussi, de nous-mêmes, l'identité et la répétition du phénomène extérieur et nous avons ainsi tendance à *importer* dans notre perception qualitative intérieure de la durée les caractères d'identité et de répétition des coups extérieurs matériels. Nous découpons ainsi la continuité sonore en phases que nous considérons, *par contamination*, comme identiques et séparées, ce qui signifie que nous les déployons dans un espace. Nous aboutissons ainsi nécessairement à l'idée d'un temps homogène, *image symbolique* de la durée réelle, et nous y arrivons parce que « *notre moi touche au monde extérieur par sa surface* » (*ibid.*) Ainsi : « *le moi intérieur est une forcedont les états et modifications se pénètrent intimement et subissent une altération profonde dès qu'on les sépare les uns des autres pour les dérouler dans l'espace... Mais comme ce moi plus profond ne fait qu'une seule et même personne avec le moi superficiel, ils paraissent nécessairement durer de la même manière... Ce qui prouve bien que notre conception ordinaire de la durée tient à une invasion graduelle de l'espace dans le domaine de la conscience pure.* » (*ibid.*, pp. 83-84).

Par cette analyse, Bergson nous convie à prendre en compte les liens profonds qui unissent la durée concrète au temps linéaire ; en même temps, l'auteur pointe la différence de niveaux existant entre la réalité temporelle, *le temps vrai*, et son expression symbolique, *le temps*

*abstrait*. Nous comprenons par là-même que le temps homogène et linéaire n'est que de la durée solidifiée ou altérée :

*« Ce qui prouve bien que notre perception de la durée tient à une invasion graduelle de l'espace dans le domaine de la conscience pure, c'est que, pour enlever au moi la faculté de percevoir un temps homogène, il suffit d'en détacher cette couche plus superficielle de faits psychiques qu'il utilise comme régulateur »* (p. 84).

Le temps homogène a donc pour caractéristique propre de masquer, en partie ou en totalité, l'existence de la durée continue, de nous la faire, en quelque sorte, oublier. Mais ce temps homogène n'existe pourtant que parce que la durée existe, et il ne la recouvre que parce qu'elle le porte et le nourrit. Si la durée n'était pas là pour insuffler un peu de vie au temps abstrait des mathématiciens, ou à celui spatialisé des horloges, pour, en quelque sorte, le *temporaliser*, il ne serait plus rien du tout. Ainsi le temps ordinaire des horloges n'a l'apparence du temps que parce que l'intuition de la durée véritable est là pour l'entretenir et le vivifier. De ce fait, le temps spatialisé n'acquiert de la vigueur que parce qu'il ne se confond pas avec l'espace abstrait, que parce que sous lui la durée réelle, le temps vrai, ne cesse de faire entendre la mélodie continue de la vie intérieure :

*« Pour retrouver ce moi fondamental, tel qu'une conscience inaltérée l'apercevrait, un effort rigoureux d'analyse est nécessaire, par lequel on isolera les faits psychologiques internes et vivants de leur image d'abord réfractée, ensuite solidifiée dans l'espace homogène. En d'autres termes, nos perceptions, sensations, émotions et idées se présentent sous un double aspect : l'un net, précis, mais impersonnel ; l'autre confus, infiniment mobile et inexprimable ... Si nous aboutissons à distinguer deux formes de la multiplicité, deux formes de la durée, il est évident que chacun des faits de conscience, pris à part, devra revêtir un aspect différent selon qu'on le considère au sein d'une multiplicité distincte ou d'une multiplicité confuse, dans le temps-qualité où il se produit, ou dans le temps-quantité où il se projette »* (pp. 85-86).

Nous avons reconnu tout à l'heure que le temps spatialisé n'a d'existence que parce que la durée continue et créatrice est là pour le soutenir à l'existence. De même devons-nous reconnaître à présent la réciproque comme vraie, à savoir que la durée n'est pas pensable séparée du temps spatialisé et de l'espace. Certes, Bergson pense bien la durée dans une dualité d'opposition sans équivoque : intensité opposée à extension, continu opposé à discontinu, multiplicité qualitative à multiplicité



quantitative, contingence pure à détermination, création à causalités efficiente et finale, hétérogénéité à identité et répétition ; et, encore plus explicitement pour notre propos, la durée est du temps qualité opposé au temps-quantité que représente le temps linéaire spatialisé. Pourtant, définir ainsi la durée dans une perpétuelle opposition avec ce qui n'est pas elle, c'est reconnaître du même coup qu'elle suppose, dans tous les attributs qui la qualifient, l'attribut exactement contraire. Ainsi, au dire mêmes de Bergson, le moi superficiel répétitif est la projection extérieure du moi profond durable : nous vivons donc sur deux plans qui se correspondent l'un à l'autre. Il n'est donc rien qui soit dans le moi profond qui ne corresponde à son équivalent, certes altéré mais néanmoins présent, dans le moi superficiel ; ainsi Bergson ouvre-t-il lui-même la voie pour penser le réel non comme une réalité *divisée*, mais comme une réalité *double*. En ce sens, il faut comprendre que temps vrai et temps spatialisé, durée et espace, ne manifestent qu'une différence de niveau, de *profondeur*, au sein de la *même* réalité. La durée réelle et le temps spatialisé n'ont donc pas de réalité indépendamment ou en marge l'un de l'autre. De ce fait, même s'il y a bien une opposition de *nature* entre la durée et l'espace, cette opposition exprime malgré tout davantage une différence de niveau (de profondeur) au sein de la même réalité, une distinction entre deux dimensions divergentes du même réel qui ne peuvent être l'une sans l'autre, plutôt qu'une irréductible division.

Or, la plupart du temps, la structure analytique de notre intelligence nous refuse la connaissance profonde du mouvement et des réalités mouvantes. Notre intelligence, accaparée par « *l'attention à la vie* », nous condamne à prendre sur le mouvement des instantanés immobiles avec lesquels il est impossible de reconstruire le mouvement :

*« Nous avons besoin d'immobilité et plus nous réussissons à nous représenter le mouvement comme coïncidant avec les immobilités des points de l'espace qu'il parcourt, mieux nous croirons le comprendre ...L'immobilité étant ce dont notre action a besoin, nous l'érigions en réalité, nous en faisons un absolu et nous voyons dans le mouvement quelque chose qui s'y surajoute. Rien de plus légitime dans la pratique. Mais lorsque nous transportons cette habitude d'esprit dans le domaine de la spéculation, nous méconnaissons la réalité vraie, nous créons, de gaieté de cœur, des problèmes insolubles, nous fermons les yeux à ce qu'il y a de plus vivant dans le réel (La Pensée et le Mouvant, pp. 159-160)*

Nous vivons donc dans un régime de spatio-temporalité sans avoir conscience de notre vie intérieure, qui est durée pure, parce que « *nous*

*n'avons aucun intérêt à écouter le bourdonnement ininterrompu de la vie profonde » (ibid., p. 167)*

C'est en agissant contre cet intérêt que la philosophie acquiert sa véritable dimension, et par là son rôle est clairement désigné : nous détourner, ou plutôt détourner notre attention de l'univers où les besoins du corps et de l'organisme social nous condamnent à une existence activiste, pour la retourner vers « *ce qui pratiquement ne sert à rien* » (ibid., p. 153)

### **Temps et métaphysique chez Bergson**

Bergson affirme avec force dans son essai *Introduction à la métaphysique* que la philosophie est métaphysique car la métaphysique est la vie. Faire de la métaphysique c'est éprouver l'oeuvre du passé dans l'intimité du présent, dans l'épaisseur de la durée. L'expérience de la durée est donc une expérience spirituelle : elle est l'expérience même de l'intériorité. Et l'enjeu de la métaphysique bergsonienne se situe bien là : ou bien la métaphysique n'est qu'un *jeu d'idées*, elle est l'expression de l'intelligence symbolique et analytique de la science, ou bien « *c'est une occupation sérieuse de l'esprit et alors il faut qu'elle transcende les concepts pour arriver à l'intuition* » (*Introduction à la métaphysique*, p.214).

Or, nous savons que la science, lorsqu'elle est tournée vers l'extériorité, s'avère compétente, mais sa défaillance est manifeste lorsqu'elle tente de saisir du dedans la durée. Non seulement la science s'avère imprécise, mais elle tend même à falsifier le réel et à devenir trompeuse puisqu'elle pense le temps à travers l'espace, la mémoire à travers la perception, le vivant à travers l'inerte et, ce faisant, elle perd de vue la vraie nature des objets qu'elle interroge. La tendance de la science est de substituer des quantités aux qualités. Et si l'on considère la durée comme une succession continue d'éléments hétérogènes les uns aux autres on ne peut plus appréhender en même temps deux moments de la durée. Il est donc impossible de convertir une succession en simultanités et le prétendre c'est spatialiser le temps. Nous l'avons vu, l'espace est ce schème que notre pensée, notre intelligence rationnelle construit pour mesurer la matière, mais c'est aussi ce schème de l'espace qui interdit toute compréhension de la durée. L'image de la vie que propose Bergson en est un magnifique exemple : *la vie, c'est un enroulement continu comme celui d'un fil sur une pelote, car notre passé nous suit, il se grossit sans cesse du présent qu'il ramasse sur sa route ; et conscience signifie mémoire* » (ibid., p.183). Mais aussitôt Bergson congédie cette image comme encore trop spatialisante et qui trahit donc ce qu'il cherche à dire : « *à vrai dire, ce n'est ni un enroulement ni un déroulement, car ces*

*deux images évoquent la représentation de lignes ou de surfaces dont les parties sont homogènes entre elles et superposables les unes aux autres » (Ibidem). Il y a donc une inadéquation fondamentale du langage pour ce qui est de l'intériorité. Cette inadéquation du langage exige une retouche permanente et finit par se solder par une annulation : « à celui qui ne serait pas capable de se donner à lui-même l'intuition de la durée constitutive de son être, rien ne la donnerait jamais, pas plus les images que les concepts. p.185 »*

Nous vivons dans la durée, nous avons un vécu de cette succession, nous sommes ce vécu que notre intelligence est dans l'impuissance de comprendre car elle n'est ni mesurable, ni formulable, ni quantifiable. La durée n'est pourtant ni une fiction, ni un pur possible, même si elle ne nous met pas en rapport avec ce qui est hors de nous. Elle est ce qui est en nous, ce qui est nous. Elle est d'une nature psychologique, elle est un pur vécu de l'âme.

Or, que vaut l'expérience de l'intériorité sur le plan de la connaissance ? Bergson se pose à lui-même cette question : *Ne va-t-elle pas enfermer le philosophe dans la contemplation exclusive de lui-même ? La philosophie ne va-t-elle pas consister à se regarder simplement vivre ?* (p.206) Non répond Bergson parce que la distinction entre ces deux types d'expérience : l'expérience scientifique et l'expérience spirituelle, induit qu'il existe un autre savoir que le savoir scientifique, et ce savoir a un objet propre : la dimension psychologique du réel. C'est-à-dire ce qui est, non sur le mode de l'existence, mais de la présence. Ce qui appartient au vécu intérieur, en révèle l'essence. Notre intelligence doit se convertir et, comme le souligne Bergson *il faut invertir la direction habituelle du travail de la pensée* (p.214). Ce n'est que de cette façon que la pensée se dégage de la matière et se spiritualise. L'intelligence peut alors se déployer dans un total désintéret, elle *voit pour voir* et non plus pour agir et, en tournant son regard sur elle-même elle se détourne de l'action. Son objectif n'est plus pratique mais purement contemplatif.

Telle est la métaphysique, en tout cas celle de Bergson qui rompt ici avec une longue tradition métaphysique de l'être absolu, immuable et éternel, de l'être compris *sub specie aeternitatis*. Tout au contraire, la métaphysique bergsonienne se place d'emblée dans l'intuition, celle de la durée bien sûr, celle de l'intériorité psychologique : *il n'y a pas d'état d'âme, si simple soit-il, qui ne change à tout instant (Intro à la méta, p.200)*. La métaphysique bergsonienne est une métaphysique du mouvement et tout premièrement du mouvement de la vie intérieure, de la vie continue qui constitue la vraie durée et la vraie métaphysique. La conversion de la pensée permet d'atteindre l'intériorité même. L'expérience de ce vécu suffit à en dévoiler l'essence. C'est pourquoi on peut dire que dans sa simplicité et sa perfection l'expérience

métaphysique est une expérience intégrale, une expérience de l'absolu. Bergson donne le nom d'intuition à ce regard simple. Là est le fondement et la méthode de la métaphysique puisque la vie est bien présente au sein d'une connaissance intime et absolue. La métaphysique est le site absolu de notre sympathie spirituelle avec le vécu, de notre connivence avec la durée. La métaphysique est le savoir intuitif de l'élan vital, l'aperception intime de la vie. La métaphysique de Bergson est nouvelle, elle nous conduit vers l'intuition, elle est, nous l'avons déjà dit, une métaphysique de la durée, durée intérieure, durée extérieure, évolution créatrice, la métaphysique de Bergson rencontre le transcendant dans l'immanent.

Il y a une profondeur métaphysique qui consiste, selon Bergson, à ramener l'esprit de la surface du temps linéaire et spatialisé à la durée réelle. La métaphysique permet à l'esprit de vivre la vie intuitive en nous installant dans la fluidité continue du temps réel qui coule, indivisible. La métaphysique nous permet aussi de saisir « *un seul et même changement qui va toujours s'allongeant* », à nous faire vivre dans la modalité même de la vie qui est la mobilité. Le rôle de la métaphysique, sa mission, est de nous amener à l'intuition philosophique qui nous découvre la réalité comme continue et indivisible et nous fait voir toutes choses « *sub specie durationis* » (PM, p. 176).

Agnès Pigler  
Professeure de Chaire Supérieure  
en philosophie, lycée Félix Eboué  
Cayenne, Guyane française