

**F. Caeymaex, « Bergson : le concept de Vie », exposé présenté au Séminaire d'Ontologie (DEA) consacré au « Concept de Vie » (2005-2006), le 10 février 2006 (non retravaillé)**

**Bergson : le concept de Vie  
F. Caeymaex**

Lorsque l'on veut aborder la notion ou le concept de Vie dans la philosophie contemporaine, on ne peut pas ne pas en passer par la philosophie de Bergson. Cette philosophie accorde en effet une très grande importance à cette notion (ou à ce concept<sup>1</sup>), c'est là quelque chose de bien connu. Peut-être même Bergson est-il demeuré, dans l'imaginaire scolaire, comme « le » philosophe de la vie en France au tournant du siècle (suivi par une tradition hétérogène où l'on retrouve Canguilhem, Foucault, Deleuze), comme un philosophe « vitaliste », à l'instar de ce que fut Nietzsche en Allemagne.

Si la place et la fonction du concept ou de l'idée de vie doivent être envisagées depuis l'intérieur de la philosophie bergsonienne, et surtout depuis le concept central de cette philosophie qui est la *durée*, on doit aussi les comprendre à partir du *contexte* dans lequel se développe cette philosophie, à partir du *contexte* qui explique en partie le projet philosophique de Bergson. De ce projet et de ce contexte, il convient donc de dire un mot.

*Le projet métaphysique bergsonien et son contexte historique (les sciences de la vie)*

L'ambition de Bergson n'est rien d'autre qu'une *restauration de la métaphysique*. Cela signifie pour Bergson deux choses : un, l'affirmation de la possibilité d'une connaissance absolue de la réalité ; deux, la nécessité d'une nouvelle alliance entre science et philosophie.

La première exigence — affirmation de la possibilité d'une connaissance absolue de la réalité — est surtout dirigée contre la philosophie critique, contre le kantisme, qui en consacrant à ses yeux le divorce de la connaissance et de l'absolu (de la chose en soi, de la réalité telle qu'en elle-même), nous jette dans le relatif, humiliant ainsi *et la philosophie et la science*. L'enjeu de son opposition avec la philosophie critique, c'est le *phénoménal* ou le *vécu* : ce que Bergson veut faire entendre, c'est que le criticisme repose sur une fausse conception de l'absolu. Bergson fait valoir que l'absolu *n'est pas un suprasensible hors du temps*, que l'absolu *n'appartient nullement à une sphère transcendante séparée de notre expérience*, l'absolu n'est pas une réalité logée dans une sphère éternitaire. L'absolu nous est donné dans notre expérience sensible, c'est-à-dire vécue dans la durée. Remarquons au passage que c'est à partir de ce point que certains phénoménologues, à commencer par le Merleau-Ponty des années 50, purent réhabiliter et donner son sens non mystique à l'intuition bergsonienne, laquelle, j'y reviendrai, est précisément la connaissance de la durée.

---

<sup>1</sup> Les interprétations de Bergson, dépassées aujourd'hui, qui soulignent l'opposition de l'intuition à l'intelligence et retiennent Bergson dans les rêts de l'anti-intellectualisme, peuvent trouver inadéquat de parler à son propos de « concept », Bergson ayant en effet largement critiqué la conceptualisation lorsqu'elle s'identifie à la *généralisation*, à la *détermination statique de la réalité* etc. Mais l'intuition n'est pas le retour à une indistinction primitive entre la réalité et la pensée : c'est l'effort de penser à partir de concepts souples, susceptibles de suivre les courbes du réel. La notion ou le concept de Vie, comme celui de conscience, de durée, de mémoire, etc. sont par excellence des concepts souples. Ils ne désignent pas une réalité statique ou un quelconque fonds ontologique du réel, ils supposent toujours une différenciation, ou une individuation de la chose pensée.

Pour le dire trop grossièrement, ce partage « critique » entre relatif et absolu fait un tort majeur à la philosophie, parce qu'elle la relègue justement au seul territoire improbable du supra-sensible ; le positivisme scientiste a beau jeu ensuite d'accorder aux seules sciences le privilège de la connaissance (en restreignant en outre le champ de la connaissance à la seule connaissance de la matière, or il y a pour Bergson des réalités spirituelles sensibles). Ce qui explique le divorce de la science et de la métaphysique, et la disqualification de la métaphysique dans les projets positivistes. Le dernier refuge de la métaphysique est dès lors un spiritualisme sans fondement théorique ni expérimental solide, tout entier livré à l'irrationalisme.

La leçon que Bergson tire de cet état du rapport entre science et métaphysique, c'est qu'il procède, de part et d'autre, d'une conception périmée de l'être : l'ontologie traditionnelle, à laquelle sont rivées *et* la métaphysique *et* le positivisme, pose que l'être est immuable, statique, identique à soi, cette ontologie est platonicienne. Pour Bergson, positivisme et métaphysique n'ont pas pris la mesure de ce que la science justement, vient d'accomplir depuis la deuxième moitié du XIXe siècle, à savoir la révolution du vivant. Dès lors que la science s'empare de la vie, elle ne peut plus tenir pour rien le devenir et le changement, elle ne peut plus réduire le temps à une chaîne linéaire de causes et d'effets, en bref elle ne peut plus réduire le devenir-autre, ou la différence à l'apparence ou au non-être. L'avènement des savoirs positifs concernant la vie, et en particulier la mise en lumière d'une évolution rigoureusement non *planifiée* à l'œuvre dans la vie (du fait qu'il y a une « histoire » de la vie) met donc la métaphysique et la science « en présence d'une réalité qui est changement », c'est-à-dire devenir, évolution, différenciation . C'est pour cette raison qu' Henri Gouhier, qui a consacré de nombreux livres à Bergson, a pu dire que le bergsonisme correspondait à une « prise de conscience d'une situation nouvelle dans l'histoire des sciences ». [Voir mon livre pp. 111-112 notamment, l'influence de Spencer, etc.](#) L'enseignement que Bergson veut tirer de l'histoire des sciences, c'est que la métaphysique doit quitter ses cadres cartésiens et kantien, lesquels conviennent à l'ontologie sous-jacente à la science de Galilée et de Newton, et se mettre, pour ainsi dire, à l'école de la biologie. La condition d'une nouvelle alliance de la philosophie et de la science, c'est-à-dire d'une nouvelle métaphysique (une métaphysique positive, qui convient avec les faits et qui épouse les courbes du réel), passera donc par une transformation de l'ontologie, qui doit renoncer au préjugé de l'être immobile, intemporel, au privilège qu'elle accorde à l'identique. Tel est donc le contexte dans lequel une pensée de la *durée* voit le jour. On notera que c'est aussi à cette condition que la métaphysique pourra embrasser la totalité du réel, englobant ainsi les phénomènes spirituels autant que les phénomènes matériels. Il s'agit donc bien en même temps de la fondation de ce qu'il appelle, après Ravaisson, d'un « positivisme spiritualiste ».

Il convient toutefois de préciser que la métaphysique dont il est question n'est pas réductible à une philosophie de la vie ; le phénomène de la vie biologique suscite et détermine l'élaboration par Bergson du concept de durée, mais durée et vie ne sont pas des concepts coextensifs. Si la durée est un concept qui vise le tout (on verra cependant à quelle condition : concept souple), il reste que le tout dont on parle est essentiellement différencié ou pluriel : la vie y tient une place majeure mais non exclusive et la matière inerte, non-vivante, non-organique, y garde tous ses droits. Ensuite, et cela nous oblige à user avec prudence du terme vitalisme, nous allons voir que la vie dont il est question n'est pas du tout réductible à la seule vie biologique. La métaphysique ne transpose pas à son discours la seule détermination biologique ou objective du concept de vie : la vie y est tout autant un phénomène spirituel qui est de l'ordre du vécu, ce dont nous faisons l'expérience *en nous*. Si la métaphysique repose sur l'intuition, elle part d'abord de l'expérience de *notre vie*, qui est l'expérience de notre

durée. C'est même là le point départ de Bergson, la donnée de la conscience, ou du vécu au sens existentiel du terme.

*Les données immédiates de la conscience, la durée du moi*

Je vais résumer à grands traits, sans en suivre l'ordre d'exposition, mais en retenant les idées essentielles, du premier ouvrage majeur de Bergson, qui s'intitule *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889). Disons d'emblée ce qui est important pour nous dans cet ouvrage. Bien que la notion de vie n'y soit pas développée comme telle et pour elle-même, il s'agit pourtant, dans cet ouvrage, de partir de la vie de la conscience, c'est-à-dire de l'expérience même de notre vie, c'est-à-dire de notre vécu, d'ailleurs à partir d'un problème proprement existentiel, qui est celui de la liberté. La vie est donc d'abord quelque chose dont je fais l'épreuve *en moi*. Mais le dernier mot de cet ouvrage n'a pas une portée seulement morale ou éthique (bien qu'elle puisse l'avoir également) ; la question de la liberté qui y est débattue est un point d'entrée vers le concept de *durée*, dont on verra par la suite qu'il ne concerne pas seulement la vie psychique, mais bien le tout de l'être. On voit donc encore une fois que la « vie » est dépassée (mais néanmoins incluse) vers le tout de l'être ou de la réalité. Ce sera l'objet de *Matière et mémoire* que de déployer une ontologie de la durée (et en retour de donner une signification métaphysique plus profonde à la notion de vie, jusqu'à définir deux « sens » de la vie, comme l'ont souligné Deleuze et Worms).

Dans cet ouvrage, Bergson résout le problème de la liberté (sommes-nous libre ou déterminés) en mettant en évidence la durée du moi, laquelle est irréductible à un temps linéaire. Mais tout l'enjeu du livre est *d'arriver* à faire paraître cette durée propre à la vie psychique ou au vécu, à l'immédiateté du vécu. Car précisément la plupart du temps, nous ne saisissons *pas* cette durée *comme telle*, nous l'appréhendons à travers l'espace. Il s'agit donc de pour B de *produire* (à rebours du sens commun, de notre rapport ordinaire à nous-mêmes, mais aussi à rebours de la psychologie) une différence entre durée et espace, là où la vie ordinaire les superpose.

Comment nous représentons-nous, dans le sens commun comme dans la psychologie, le vécu ou la vie de la conscience ? Nous avons tendance à présenter la vie du moi ou de la conscience comme une juxtaposition d'états successifs, alignés sur la flèche du temps. On la présente comme une addition d'états successifs, comme la somme d'une suite d'instant. Et ces états, on les présente comme enchaînés selon une causalité linéaire, rigoureuse et mécanique (A cause de B cause de C, etc.). En outre, on qualifie ces états de conscience selon leur intensité quantitative (une perception auditive plus ou moins forte, une perception visuelle plus ou moins vive, une émotion plus ou moins grande). Ainsi notre tendance naturelle réduit-elle constamment la vie de la conscience à quelque chose de mesurable et de quantifiable. Autrement dit, le sens commun ou la psychologie tend à penser la vie de la conscience comme on pense l'univers des choses matérielles et inertes, celles précisément qui se prêtent si bien à la mesure quantitative. Les phénomènes psychiques sont donc traités comme les phénomènes physiques qui sont extérieurs à nous.

Mais Bergson nous invite à nous tourner vers nous-même : ne connaissons-nous pas des expériences dans lesquelles notre vécu se donne tout autrement ? Certes, nous avons tôt fait de les recouvrir, et de bonnes raisons pour cela, mais un certain effort peut nous aider à retrouver ce qui est en vérité la « donnée immédiate de la conscience ». Soit une expérience auditive banale : « quand nous entendons une série de coups de marteau, les sons forment une mélodie indivisible en tant que sensations pures et donnent [...] lieu à [...] un progrès

dynamique » (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 83, cité *DI*). Ce que nous expérimentons, de manière immédiate, au niveau de nos pures sensations, c'est un écoulement et une continuité qui est celle de notre vie intérieure. Qu'on s'en réfère à notre expérience de la musique : ce que nous entendons n'a rien à voir avec une addition successive de moments : nous expérimentons une modification incessante d'ordre qualitatif, une interpénétration des états les uns avec les autres, une sorte d'indistinction, un développement irréductible à un simple accroissement quantitatif, chaque son nous renvoie à la totalité de la mélodie . Ce que nous saisissons, c'est une continuité pure, et non pas l'engrenage mécanique d'instantanés distincts. Telle est l'expérience immédiate qui a lieu en nous : c'est l'expérimentation d'une durée.

Et cependant nous ne cessons de trahir cette expérience interne et première. En effet, aussitôt (je reprends l'exemple des coups de marteau) « sachant que la même cause objective agit, nous découpons ce progrès en phases que nous considérons alors comme identiques ; et cette multiplicité identique de termes ne pouvant plus se concevoir que par déploiement dans l'espace, nous aboutissons [...] à l'idée d'un temps homogène » (*DI*, p. 83). En réalité, nous ne cessons de substituer à la donnée première ou immédiate une représentation intellectuelle qui consiste à *spatialiser le vécu*, à en donner une représentation spatiale : nous pensons notre vécu *à travers le prisme de l'espace*. Ce que le sens commun, ainsi que la psychologie, affirment au sujet de la vie psychique est fondé non sur la durée réelle de la vie de la conscience, mais sur sa représentation spatialisée : la vie de la conscience devient, ni plus ni moins qu'une *chose*.

Pourtant, nous dit Bergson, ces représentations spatialisées de la vie psychique, qui tendent à la dépouiller de sa riche continuité intérieure, autrement dit de sa durée, ne sont pas de simples *illusions*. Si nous nous pensons à travers l'espace, si nous « chosifions » notre moi intérieur, c'est en raison des nécessités du *langage*. Et les habitudes de notre langage sont elles-mêmes étroitement dépendantes des nécessités de la vie, de la vie sociale et de l'action. La spatialisation des états de conscience n'est pas une erreur, c'est une nécessité imposée par la vie même, pour les besoins de l'action et de la communication. Spatialiser, extérioriser, sérialiser notre durée propre est utile à l'action, et surtout à la vie sociale, qui passe par le langage. Le langage est lui-même (et par sa fonction même) généralisant, homogénéisant : si deux émotions chez deux individus distincts sont réellement et concrètement différentes, uniques lorsqu'elles sont en train d'être vécues, c'est par un seul mot que le langage les désignera ensuite ! Tel est l'effet de l'exigence de communication : lorsque nous parlons de nous-mêmes à autrui, lorsque nous devons faire entrer nos états de conscience « dans le courant de la vie sociale », nous laissons voir à travers le langage non le moi réel et sa durée propre, mais un moi superficiel, dont l'existence se raconte comme une succession de parties extérieures les unes aux autres.

[Il y a donc, dit Bergson, deux aspects du moi : la vie de la conscience se déploie sur deux plans. Un moi superficiel et un moi profond ou moi fondamental. Le moi profond est celui de la durée réelle, c'est un moi « qui sent et se passionne [...] une force dont 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 » (*DI*, p.83). La conscience immédiate est en réalité presque toujours écrasée ; la durée fuyante et profonde de notre moi fondamental se fixe par projection dans l'espace (*DI*, p. 86) ; nos états de conscience, passant dans le langage et la vie sociale, « affectent une nature de plus en plus inerte, une forme de plus en plus impersonnelle » (*DI*, p. 90). « Il y aurait donc enfin deux moi différents, dont

l'un serait comme la projection extérieure de l'autre, sa représentation spatiale et pour ainsi dire sociale » (*DI*, 151).]

La nécessité où nous nous trouvons d'exprimer et de *représenter* par le langage notre expérience première nous contraint à la dérouler dans l'espace homogène de la ligne du temps, et à la rendre impersonnelle, anonyme. La multiplicité continue et enchevêtrée de nos états vécus est donc pour ainsi dire convertie en une multiplicité discontinue ou distincte d'états représentés ou exprimés, *mais la vérité est que les multiplicités temporelles sont d'une tout autre nature que les multiplicités spatiales.*

Toute réalité, qu'elle soit psychique ou physique, spirituelle ou chosique, est multiple, au sens où elle est composée de parties et de rapports entre ces parties. Mais les multiplicités temporelles propres à la conscience ou au vécu sont d'une nature particulière. En elle, les différents moments s'interpénètrent ou fusionnent, nous dit Bergson : c'est que les moments ou les états de la conscience entretiennent entre eux des rapports *d'intériorité*. Mais qu'est-ce qu'un rapport d'intériorité ? *Une relation d'intériorité désigne un rapport entre des parties ou des éléments tel qu'il affecte ou modifie la nature même des éléments qu'il rapporte l'un à l'autre, qui affecte, altère ou modifie dans leur nature les termes qu'il réunit.*

Essayons de voir ce que cela veut dire concrètement pour la vie de la conscience : cela veut dire qu'en elle, chaque événement, chaque moment ne s'additionne pas simplement aux précédents, mais se présente comme une altération ou une modification de la totalité indivisible et unitaire du flux vécu. L'événement, le moment nouveau produit une différence, c'est une variation qualitative, un devenir-autre, une *altération de la personne*. Qu'est-ce qu'une variation qualitative ? C'est un changement, un progrès qui n'implique aucune comparaison quantitative de l'avant et de l'après, comme si tout restait « le même » et ne changeait qu'en surface ou qu'en quantité. Le vécu de la conscience n'est pas série d'événements indifférents les uns aux autres, mais *le mouvement d'une totalité en différenciation constante (et de ce point de vue, une vie est toujours à la fois une totalité et une multiplicité).*

Revenons un instant à l'idée de variation qualitative, en l'opposant à la variation quantitative pour en saisir le sens. Une variation quantitative (par exemple, additionner des livres, passer d'un livre à dix livres) suppose un invariant, ou de l'identique (livre). *La variation de quantité ne change rien à la nature ou à la qualité de son objet.* En revanche, la variation qualitative est une variation en profondeur (dans un texte ultérieur à *DI*, Bergson montrera que du point de vue de la durée, il n'y a pas de chose qui change, pas de chose qui demeure identique *sous* les changements, mais rien que des changements). Lorsque nous expérimentons une certaine variation d'intensité d'un état de conscience, cette intensité ne se manifeste pas d'abord, comme le langage ordinaire le laisse entendre, comme une simple variation de grandeur, mais il se manifeste comme et par le *changement* qu'il nous fait subir. Nous disons qu'une joie est devenue plus intense, qu'un désir s'est renforcé, mais à la vérité nous ne pouvons dire qu'un désir s'est « accru » ou qu'une joie s'est intensifiée, *que lorsqu'il ou elle s'est « transformé(e) » ou plutôt quand il ou elle nous a transformé ; à la vérité, c'est donc la transformation ou la différence qui est première.* Changement, progrès, différenciation qualitative ou altération, voilà donc ce qu'est la durée vécue, irréductible à l'espace à travers lequel nous l'apercevons le plus souvent.

*Matière et mémoire : de la durée psychique à la durée ontologique ou métaphysique*

Dans *MM*, l'ouvrage incontestablement le plus difficile de Bergson, contient plusieurs thèses, fortement articulées entre elles, de psychologie et de métaphysique. Pour la question de la vie qui nous occupe, que devons retenir ? D'abord, *MM* approfondit l'analyse de la vie de la conscience ou de la vie psychique, c'est-à-dire de la durée. Il apparaîtra que la vie de la conscience, en tant que durée, suppose la mémoire, qu'il n'est pas de conscience qui ne soit en même temps mémoire. Mais, et c'est le deuxième point, cela ne peut apparaître *que* si l'on part de la vie la plus concrète de la conscience, de ses manifestations les plus concrètes : avoir conscience, c'est d'abord percevoir et agir dans un monde. La conscience n'est en rien une réalité purement spirituelle détachée de la matière, une substance pensante ou inétendue, ou encore une pure « faculté de représentation ou de connaissance » ; bien au contraire sa première et plus élémentaire manifestation, c'est l'agir, lequel ne saurait être conçu en dehors d'un corps, ou en dehors de la matérialité. La vie de la conscience est donc fondamentalement un *acte*, qui se soustrait à tout dualisme de l'âme et du corps. Par conséquent, il faudra comprendre désormais que la durée n'est pas quelque chose, mais un *acte*. Le troisième point important, c'est que Bergson ne va plus se contenter de parler de la durée pour la vie de la conscience ; il va étendre le concept de durée à la totalité. La métaphysique se substitue ici à la psychologie, pour penser le tout en durée, la durée devenant ainsi l'absolu dont nous parlions en commençant. Il apparaîtra dès lors que la matière elle-même comporte une sorte de *durée propre*, ou plutôt qu'il lui correspond une tension de durée. **Nous verrons par la suite quelle place il conviendra de donner à la vie dans cette métaphysique de la durée, et son rôle central et sa dualité.**

#### *Que toute conscience est mémoire*

Si la vie de la conscience est bien, comme on l'a vu, durée, dès les *DI*, Bergson avait lié cette durée à un agir. *MM* poursuit dans cette voie, en commençant toutefois par une étude sur la perception. Cette étude sur la perception — qui est l'occasion de l'étrange et célèbre « théorie des images » qu'on trouve au premier chapitre de *MM* —, ou sur ce que l'on appelle couramment la « représentation » montre avec force que percevoir n'est pas un acte de contemplation du monde ; une perception n'est pas non plus une représentation, si l'on entend par là une duplication en nous de la réalité ou la production d'une image mentale du monde extérieur. Essentiellement, percevoir, c'est prélever, distinguer une partie dans le tout ; le choix qui préside à cette distinction s'effectue en fonction des exigences de l'action ou de l'agir. Ceci nous indique que pour Bergson, il est essentiel de concevoir la conscience à partir de l'action (et ce, dans le sens le plus banal ou le plus trivial, qui est l'action sur la matière, quelque chose de vraiment pratique), et non à partir de la contemplation ou de la connaissance. Worms nous donne une éclairante définition de la conscience prise en ce sens : « La conscience est donc le choix d'agir librement en tant qu'il se traduit par la représentation et le choix d'objets matériels distincts » (*Vocab*, p. 16).

Si la perception, comme manifestation de la conscience, doit se comprendre dans la perspective de l'action ou de l'agir pratique, cela signifie qu'elle n'est pas isolable du corps, de la matérialité du corps, de la *présence du corps*. Mais il ne s'agit pas pour Bergson de dire que percevoir et agir se réduit à un enchaînement causal déterminé dans la matière, au sein de laquelle on trouverait le corps. Sans aucun doute le corps reçoit-il une impulsion de l'extérieur, mais un agir véritable — au sens fort d'une activité — suppose une part de choix, donc d'indétermination (sinon, tout est déterminé d'avance, et il n'y a que de la passivité), et c'est d'abord cette part d'indétermination que l'on appelle, en définitive, une perception consciente. Le choix qui en jeu dans la perception et dans l'action présentes ne serait pas possible sans un *passé* : « si ces corps [vivants] ont pour objet de recevoir des excitations pour

les élaborer en réactions imprévues, encore le choix de la réaction ne doit-il pas s'opérer au hasard. Ce choix s'inspire, sans aucun doute, des expériences passées, et la réaction ne se fait pas sans un appel au souvenir que des situations analogues ont pu laisser derrière elles [...] On pourrait dire que nous n'avons pas de prise sur l'avenir sans une perspective égale et correspondante sur le passé » (*MM*, p. 212-213 [67]). Il apparaît ainsi que l'action du corps, qu'on pourrait croire en première instance être une affaire purement matérielle, fait en réalité appel à un principe fondamentalement spirituel qui n'est autre que la mémoire. *Cette forme élémentaire de la conscience qu'est la perception témoigne donc qu'un phénomène de conscience quel qu'il soit est toujours un certain rapport entre présent et passé, entre corps et esprit, entre matière et mémoire. Ainsi, la durée qui caractérise la vie de la conscience est-elle toujours à concevoir comme un rapport entre passé et présent, matière et mémoire.*

Comment concevoir en effet une durée sans se référer à l'acte de *durer* ? La durée enveloppe une double idée : l'idée d'un passage *et* d'une conservation. Que l'on puisse éprouver la durée du moi comme changement, différenciation qualitative continue, suppose une succession, c'est-à-dire un passage et une continuation. La mémoire n'est rien que ce principe de conservation intégrale du passé sans lequel une continuité serait impossible. *Le passé n'est pas ce qui passe ou ce qui disparaît, c'est au contraire ce qui demeure ou se conserve. Si le présent pur est action, le passé pur est ce qui n'agit plus.*

Car en vérité la mémoire appartient de plein droit à la vie psychique ; elle est peut-être elle-même la plus grande, la plus gigantesque ou fantastique dimension de la vie psychique, dont la conscience, la vie consciente n'est peut-être que la fine pointe, l'extrémité vivante. Car la mémoire n'est pas seulement le principe de conservation du passé : elle est le retour incessant du passé vers le présent, la présence du passé *dans* le présent ou *pour ce présent*. La mémoire n'est pas une réalité statique, mais dynamique, le retour qui ne cesse de s'effectuer. L'idée de Bergson est à la fois très originale et très simple : il veut dire que le moment présent de notre vie n'est et ne peut être un recommencement à zéro. Chaque acte que nous accomplissons, chaque moment vécu présentement *convoque* et contracte notre expérience antérieure et la réactive, c'est-à-dire *rend à nouveau vivant ou conscient* notre expérience antérieure. Non pas n'importe quelle expérience intérieure, mais celle qui intéresse l'action présente dans laquelle je suis engagé. Ainsi lorsque je me lève le matin ne suis-je pas obligé de ré-apprendre à marcher ; je réactive à chaque fois toute mon expérience antérieure de marcher. Je n'en prend pas une conscience expresse ou réfléchie, mais à tout le moins je la rends vivante ou agissante. Tout vécu de conscience fait revenir le souvenir et le rend, selon divers degrés possibles, *agissant*. C'est la raison pour laquelle Bergson peut dire, dans *L'énergie spirituelle* (1919, cité *ES*) :

« Conscience signifie d'abord mémoire. La mémoire peut manquer d'ampleur ; elle peut n'embrasser qu'une faible partie du passé ; elle peut ne retenir que ce qui vient d'arriver ; mais la mémoire est là, ou bien la conscience n'y est pas. Une conscience qui ne conserverait rien de son passé, qui s'oublierait sans cesse elle-même, périrait et renaîtrait à chaque instant : comment définir autrement l'inconscience ? [...] Toute conscience est donc mémoire, — conservation et accumulation du passé dans le présent » (« La conscience et la vie » (1911), dans *ES*, p. 818).

*Que tout est durée. La durée comme donnée fondamentale*

De tout ceci, il faut conclure que mémoire pure et matière pure, passé pur et présent pur ne sont que des concepts limites. Une action, un processus conscient qu'il soit est durée au sens où il est un rapport singulier entre présent et passé, entre matière et mémoire, et ainsi une certaine tension de durée. C'est la différence entre passé et présent qu'une action est capable

d'opérer qui définit le degré de tension de la durée. Un acte est d'autant plus libre et créatif qu'il est capable, en convoquant la mémoire, de la transformer, c'est-à-dire de produire de la différence. A l'inverse, un acte mécanique, déterminé, apparaît comme une simple répétition à l'identique du passé. Imaginons un processus simplement matériel dans un univers déterministe, une action dans la matière inerte : entièrement déterminé par la totalité du passé, son déroulement ou son accomplissement n'est que la réalisation d'une possibilité dessinée d'avance, il coïncide pour ainsi dire avec le passé tout entier, il n'introduit aucune différence, la tension de durée est minimale, voire nulle, tant la différence entre passé et présent est faible. C'est un acte qui ne connaît pas à proprement parler la mémoire : « si la matière ne se souvient pas du passé, c'est parce qu'elle répète le passé sans cesse, parce que, soumise à la nécessité, elle déroule une série de moments dont chacun équivaut au précédent et peut s'en déduire : ainsi, son passé est véritablement donné dans son présent » (*MM*, p. 356 [250-251]).

Ainsi comprise, la durée peut devenir le concept ontologique central : toute réalité, y compris la matière inerte même, est durée ou acte, au sens où elle se caractérise à chaque fois par une certaine tension de durée, par une certaine intensité. « Ainsi, entre la matière brute et l'esprit le plus capable de réflexion il y a toutes les intensités possibles de la mémoire, ou, ce qui revient au même, tous les degrés de la liberté » (*MM*, p. 355 [250]).

Si j'ai pris le temps de ce long détour par la mémoire, sans laquelle on ne peut adéquatement comprendre ce que Bergson veut dire par durée, c'est pour vous montrer que la philosophie de Bergson n'est pas d'abord une philosophie de la vie, mais bien une métaphysique dont la notion centrale est la durée. Tout est en un sens durée ; la durée est le concept intensif ou souple adéquat à une pensée du tout, mais tout n'est pas vie. Il nous faut donc maintenant préciser la place singulière qu'occupe la vie, c'est-à-dire les phénomènes vitaux, dans cette métaphysique de la durée.

#### *La place de la vie dans la métaphysique de la durée*

Dans *MM*, Bergson a saisi la vie de la conscience à partir de l'action. Celle-ci est l'action du corps qui se déploie dans la matérialité : la conscience est donc inséparable de la vie, organique. « Vivre consiste à agir », redira simplement Bergson en 1900 dans *Le rire*. Cette vie organique que traduit l'action du corps dans le monde, dans son environnement, a ici un rôle de charnière, et même de « tournant » dans l'expérience.

D'une part, en tant qu'elle renvoie à la conscience, elle renvoie aussi à la durée : nous avons vu en effet que la conscience est durée. D'une certaine manière l'activité propre au corps témoigne à sa manière de ce que tout est durée ou acte. *L'évolution créatrice* nous dira : « Comme l'univers dans son ensemble, comme chaque être conscient pris à part, l'organisme qui vit est chose qui dure » (*EC*, p. 507 [15]).

Mais de l'autre côté, cette activité, en tant qu'activité organique, est contrainte par le besoin, par la nécessité de s'accomplir en action dans les choses inertes. Elle est donc elle-même matière, et rapport à la matérialité des choses. Rappelons ce que suppose toute action : elle exige que nous sélectionnions dans notre environnement ce qui nous est utile, ce qui intéresse notre action. « Etablir ces rapports tout particuliers entre des portions ainsi découpées de la réalité sensible est justement ce que nous appelons *vivre* » (*MM*, p. 333-334 [221-222]). La nécessité où nous nous trouvons, pour vivre, de découper la réalité nous contraint à user d'un principe de différenciation, qui n'est autre que *l'espace*. Dans *MM*, Bergson nous dit, faisant ainsi écho à ce qui avait été aperçu dans *DI* : « Telle est la première et la plus apparente



opération de l'esprit qui perçoit : il trace des divisions dans la continuité de l'étendue, cédant simplement aux suggestions du besoin et aux nécessités de la vie pratique. Mais pour diviser ainsi le réel, nous devons nous persuader d'abord que le réel est arbitrairement divisible. Nous devons par conséquent tendre au-dessous de la continuité des qualités sensibles, qui est l'étendu concret, un filet aux mailles indéfiniment transformables et indéfiniment décroissantes : ce substrat simplement conçu, ce schème tout idéal de la divisibilité arbitraire et indéfinie, est l'espace homogène. Maintenant, en même temps que notre perception actuelle et pour ainsi dire instantanée effectuée cette division de la matière en objets indépendants, notre mémoire solidifie en qualités sensibles l'écoulement continu des choses » (*MM*, p. 344 [235-236]). [Lire encore passage encadré p. 345 \[237\]](#).

Comme nous le constatons, les exigences liées à la vie même en tant qu'elle est action nous livrent à ce que Bergson appelle souvent notre obsession de l'espace. Et comme on l'a déjà aperçu, cette obsession de l'espace, propre à l'activité utile et pratique est ce qui nous détourne de la durée des choses, aussi bien en nous qu'en dehors de nous. C'est par elle que nous finissons pas concevoir, d'ailleurs bien légitimement, ce temps homogène qui nous assure une prise sur les choses, mais aussi leur connaissance. L'espace est le schème et donc la médiation par laquelle nous nous assurons de pouvoir accomplir notre action ; par suite, il devient la représentation à partir de laquelle nous entreprenons de connaître la réalité. Tout la théorie de la connaissance de Bergson s'élabore à partir de ce constat : la connaissance d'entendement, celle qui est à l'œuvre dans les sciences de la matière, est une connaissance médiante, dérivée de l'action et de ses nécessités. Elle se justifie pleinement pour les sciences de la matière et en particulier de la matière inerte, mais elle ne saurait valoir pour la connaissance du tout, qui, comme je l'ai montré est saisie de la durée. A la connaissance nécessairement partielle et médiante des sciences, Bergson propose d'adjoindre une pensée *intuitive et immédiate* de l'absolu qu'est la durée. Cette pensée proprement métaphysique ne répudie pas la connaissance, nécessairement spatialisante, de l'entendement. Bien au contraire, elle la justifie, en en montrant la source ou la provenance, en l'inscrivant dans la vie même. Mais elle la montre aussi comme essentiellement et nécessairement *limitée*.

C'est la raison pour laquelle la métaphysique, grâce à l'intuition s'annonce elle-même comme élargissement, franchissement des bornes de l'intelligence. Elle est elle-même un appel à embrasser le tout de l'expérience, qui nous mettra en contact avec le réel lui-même. Bergson nous dit « il y aurait une dernière entreprise à tenter. Ce serait d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine » (*MM*, p. 321).

Cette proposition de franchir les bornes de l'expérience humaine n'est qu'en apparence fantastique. Nous pouvons mieux la comprendre si nous considérons que le « tournant » dont parle Bergson, n'est autre que la vie, dans son essentielle dualité. Rivée aux contraintes de ses besoins organiques, à l'obsession de l'espace et de l'identité, aveugle pour finir à la durée, elle en garde pour autant la trace, car son agir libre et sa durée propre porte le témoignage que l'être n'est pas chose ou substance, mais *acte*, c'est-à-dire altération et production de différence. L'altération ou la différenciation propre à tout devenir authentique est le principe même de la vie, comme le montre *L'évolution créatrice*.

Toute la vie organique (végétale, animale, cellulaire) se présente comme différenciation et tension de la différence ; elle nous offre donc un lieu d'accès à la saisie de la durée. Mais ce lieu d'accès nous est encore extérieur. C'est donc essentiellement la vie en tant que mienne, la

vie en tant que vécue, en tant qu'elle est notre expérience, dans sa dualité ou son caractère dichotomique, qui nous met en contact avec le tout, avec l'absolu de la durée.