

## Y a-t-il une théorie de la matière dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de Bergson?

Arnaud François  
Université de Poitiers – Poitiers - France  
arnaud.francois@univ-poitiers.fr

**Resumo:** A interpretação nitidamente dualista do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* de Bergson pode contribuir para leituras que encontram nessa obra a identificação entre espaço e matéria, retomando aparentemente o dualismo cartesiano fundado na definição da matéria como extensão. Defendemos aqui que Bergson recusa tal identificação como tese assumida, e a toma como problema, mesmo no interior do *Ensaio*. Em especial, analisaremos três pontos que sustentam nossa posição: em primeiro lugar, a demonstração de que a impenetrabilidade da matéria é antes uma concepção de nosso espírito (e assim uma propriedade lógica), e não um caráter real; em segundo lugar, a explicitação da diferença entre “espaço concebido” e “extensão percebida” realizada pelo filósofo no segundo capítulo do livro. Finalmente, como terceiro ponto essencial, a análise da noção de causa do ponto de vista da duração vem mostrar como o problema da relação entre espaço e matéria é recolocado por Bergson, e consiste no principal legado para sua segunda obra, *Matéria e Memória*: trata-se de abandonar a identificação em nome de uma nova concepção da matéria, tomada como uma existência intermediária entre nossa duração e o espaço.

**Palavras-chave:** dualismo; matéria; espaço; duração; causalidade

### *Is there a theory of matter in the Bergson's Essai sur les données immédiates de la conscience ?*

**Abstract:** The dualistic interpretation of Bergson's work *Time and Free Will* may sustain some positions defending the identification between space and matter. That position would approach Bergson to Descartes, whose dualism is based on the definition of matter as extension. We argue here that Bergson rejects such identification as an assumed thesis, and takes it as a problem, even in this book. We will analyze three points that support our position: first, the demonstration that the impenetrability of matter is rather a conception of our spirit (and thus a logical property), and not a real character; in second place, the development of the difference between “conceived space” and “perceived extension” made by the philosopher in the second chapter of the book. Finally, as a third essential point, an analysis of the notion of cause from the point of view of duration shows how the problem of the relation between space and matter is replaced by Bergson, and is the main legacy for his second work, *Matter and Memory*: his lesson is to refuse the identification for create a new conception of matter, as an intermediate existence between our duration and space.

**Key-words:** dualism; matter; space; duration; causality.

*L'Essai sur les données immédiates de la conscience* est souvent considéré comme un ouvrage radicalement dualiste. Il y aurait dualisme radical au sens où la durée, qui est qualité, serait opposée à l'espace, qui est quantité, sans qu'aucun intermédiaire soit possible. Dès lors, il n'y aurait pas de place pour une caractérisation propre de la matière. Celle-ci serait, sans plus, identifiée à l'espace. Cette position est illustrée, par exemple, par André Robinet (1965, p. 65-66), lorsqu'il compare l'*Essai* à *Matière et mémoire*: « Si, d'un saut, on compare les structures dominantes de l'*Essai* à celles sur lesquelles reposent les conclusions de *Matière et*

Recebido em 31 de maio de 2017. Aceito em 19 de novembro de 2017.



*mémoire*, force est de diagnostiquer ou l'inconscience, ou l'autocritique. Le but avoué du second ouvrage de Bergson est d'atténuer l'opposition entre organisme et conscience. Qui donc avait creusé un fossé entre les deux, sinon l'auteur de *L'Essai* ? *L'Essai* était commandé par la triple opposition de l'extensif à l'intensif, de la quantité à la qualité, de la nécessité à la liberté. Au terme d'une « épuration » (BERGSON, 2007, p. 146), les caractères de l'esprit pur sont estimés incompatibles avec ceux de la matière. Toute osmose entre les deux ne peut concerner que le compromis et les fictions de l'entendement spatialisant. La position de Bergson était tranchée : « Considérés en eux-mêmes, les états de conscience profonds n'ont aucun rapport avec la quantité ; ils sont qualité pure ; ils se mêlent de telle manière qu'on ne saurait dire s'ils sont un ou plusieurs, ni même les examiner à ce point de vue sans les dénaturer aussitôt » (BERGSON, 2007, p. 91) «<sup>1</sup>. »

De fait, certains textes se prêtent bien à cette interprétation. Par exemple, celui qui concerne les oscillations du pendule (BERGSON, 2007, p. 80) : « Quand je suis des yeux, sur le cadran d'une horloge, le mouvement de l'aiguille qui correspond aux oscillations du pendule, je ne mesure pas de la durée, comme on paraît le croire ; je me borne à compter des simultanités, ce qui est bien différent ». Bergson commence par dénoncer une illusion selon laquelle l'horloge, c'est-à-dire la réalité matérielle, durerait. Cette illusion est celle du sens commun, qui ne fait pas nettement la distinction entre la durée et l'espace. Cette illusion est récusée au nom de l'opposition entre simultanité et durée : dans le pendule, il n'y a que des simultanités, en moi seul il y a de la durée. La notion de simultanité est difficile à saisir : elle ne fait qu'exprimer tout le problème. Ce qui est simultané, c'est une certaine position de l'aiguille, une certaine position du pendule, et un certain état du monde matériel qui entoure l'horloge. Tout cela est simultané au sens où il se trouve situé dans une certaine tranche du temps, instantanée. Mais d'une part, l'instant (notons que Bergson ne prononce pas le mot) est une abstraction ; avec des instants, on ne saurait constituer du temps. D'autre part, si le monde matériel n'existe jamais que dans l'instant (ou plutôt : dans la simultanité), alors d'où vient le fait qu'il me paraisse durer ? C'est le problème posé par ce texte. Bergson le formule en usant d'une opposition entre le « dehors » et le « dedans », qui recoupe celle entre durée et simultanité : « En dehors de moi, dans l'espace, il n'y a jamais qu'une position unique de l'aiguille et du pendule, car des positions passées il ne reste rien. Au dedans de moi, un processus d'organisation ou de pénétration mutuelle des faits de conscience se poursuit, qui constitue la durée vraie. » (BERGSON, 2007, p.80) La structure rhétorique de ces deux phrases indique elle-même le dualisme net dont nous parlions. L'on voit l'acuité du problème posé par Bergson : pour développer la notion de simultanité, qui permet de concevoir l'espace, il est obligé de recourir à des notations temporelles : l'argument est que « des positions passées, il ne reste rien » : mais que signifie l'expression « positions passées », si, dans l'espace, rien ne passe ? Bergson répond de façon ferme : « C'est parce que je dure de cette manière que je me représente ce que j'appelle les oscillations passées du pendule, en même temps que je perçois l'oscillation actuelle ». (*Ibid.*) La structure présentative employée dans cette phrase en fait véritablement la réponse à une question, qui restait implicite ; et cette réponse exclut dans le même mouvement, de façon radicale, l'autre réponse possible : les choses elles-mêmes dureraient. Notons que Bergson récusait l'expression qu'il s'était trouvé contraint d'employer, à savoir celle d'oscillations « passées » : cette expression est dénoncée comme une façon commode de s'exprimer, mais qui procède d'une illusion, celle même du sens commun, qui consiste à gommer la différence entre l'espace et la durée. Le langage et ses expressions sont implicitement dénoncés comme participant de cette illusion. La distinction entre durée et espace ne sera jamais assez marquée, tant il est vrai que l'illusion procède en nous de besoins profondément enracinés : c'est pourquoi Bergson la reprend et la marque, toujours par la structure même de sa phrase : « Or, supprimons pour un instant le moi qui pense ces oscillations dites successives ; il n'y aura jamais qu'une seule oscillation du pendule, une seule position même de ce pendule, point de durée par conséquent. » (*Ibid.*) Les oscillations ne sont pas successives : c'est seulement une façon impropre de s'exprimer qui les désigne comme telles. Ensuite, la façon même dont Bergson corrige son expression



indique le souci de radicalité dans lequel il formule sa distinction : il serait même faux de dire qu'il n'y a jamais qu'une oscillation du pendule ; une oscillation elle-même prend du temps. Il n'y a jamais, pour s'exprimer proprement, qu'une seule position du pendule. Pas de mouvement par conséquent, puisque le mouvement suppose le temps. « Supprimons, d'autre part, le pendule et ses oscillations : il n'y aura plus que la durée hétérogène du moi, sans moments extérieurs les uns aux autres, sans rapport au nombre. » (*Ibid.*) Par la reprise du « supprimons », la composition même du texte accentue encore une fois le dualisme. L'opposition entre durée et espace est ici conçue comme une opposition entre hétérogénéité et extériorité. Dans l'espace, les parties sont extérieures les unes aux autres. Au contraire, dans la durée, elles se pénètrent intimement les unes les autres. S'il y avait extériorité des parties dans la durée, alors on ne voit pas comment elle pourrait s'écouler. En effet, une succession suppose une sorte de connexion intime entre les moments qui se succèdent, connexion qui ne saurait être trouvée entre des parties strictement extérieures les unes aux autres. Bergson ne parle pas de connexion : il parle plutôt de continuité, mais non au sens où l'espace peut être dit continu, c'est-à-dire au sens où ses parties sont identiques les unes aux autres. L'opposition entre durée et espace est donc une opposition entre l'hétérogène et le continu, d'une part, et l'homogène et le discontinu, d'autre part. L'on aperçoit le paradoxe de la durée : elle est à la fois continuité et hétérogénéité. Plus : c'est parce que la durée est continuité qu'elle est hétérogénéité, et inversement. Mais ce paradoxe s'estompe si l'on compare la durée à l'espace : les parties de celui-ci étant extérieures les unes aux autres, alors il est homogène, c'est-à-dire que ses parties sont toutes de même nature. Car il n'y a pas de raison que des parties extérieures les unes aux autres soient qualitativement différentes. Dès lors, seul ce qui est continu peut être hétérogène, et c'est la durée. Bergson conclut par une formule souvent citée : « Ainsi, dans notre moi, il y a succession sans extériorité réciproque ; en dehors de moi, extériorité réciproque sans succession ». (*Ibid.*) Le dualisme est ici marqué par un chiasme. D'autre part, la distinction entre durée et espace devient celle entre le moi et le « dehors ». C'est bien une caractérisation du moi et de la conscience que Bergson donne ici. Il s'explique dans la suite : « extériorité réciproque, puisque l'oscillation présente est radicalement distincte de l'oscillation antérieure qui n'est plus ». (*Ibid.*) A nouveau, pour exprimer l'état des choses situées dans l'espace, Bergson recourt à une notation temporelle : c'est la différence entre ce qui est (une simultanéité) et ce qui n'est plus (une autre simultanéité) qui explique celle entre les différents états des objets matériels. Cette remarque ne fait que confirmer l'idée qu'il y a une grande difficulté à concevoir la différence entre durée et espace, et à la formuler. Dans l'espace, il y a donc extériorité réciproque, mais, poursuit, Bergson, « absence de succession, puisque la succession existe seulement pour un spectateur conscient qui se remémore le passé et juxtapose les deux oscillations ou leurs symboles dans un espace auxiliaire. » (*Ibid.*) La position de Bergson est on ne peut plus nette : c'est dans la conscience, et dans la conscience seulement, que se situe, si l'on peut dire, la durée. Les choses ne durent pas ; et si elles paraissent durer, c'est seulement par ce que nous leur concédons de notre propre fond. Bergson exprime cette idée par la métaphore du spectateur : ce qui se produit dans la conscience d'un spectateur lui appartient en propre, et n'est pas lié d'une façon nécessaire à ce que lui montre le spectacle. Ici, c'est la mémoire qui est chargée de conférer la durée aux choses : un être dépourvu de mémoire ne pourrait se représenter la moindre succession entre les états des choses. Il serait, lui aussi, contraint à n'exister que dans une pure simultanéité. Il serait un objet matériel. Remarquons toutefois que la mémoire se voit ici attribuer une fonction étrange : celle de « juxtaposer » les états matériels dans un « espace auxiliaire » : la juxtaposition ne renvoie-t-elle pas au domaine de l'espace ? En fait, Bergson rend raison de l'illusion plus haut dénoncée : c'est seulement par la représentation de l'espace que nous parvenons à mesurer le temps. Or, ici, il s'agit bien de le mesurer, parce que nous avons affaire à un pendule. Nous plaçons donc les oscillations, conservées par la mémoire, dans cet « espace auxiliaire » qui explique la représentation du temps homogène, et nous ne parvenons plus à nous représenter la succession à l'état pur, qui est la durée. Il n'y a donc pas, ici, de difficulté à dire que la mémoire a pour fonction de former une « juxtaposition », qui caractérise pourtant l'espace.



La position de Bergson, dans ce texte, est extrêmement claire. Il y a une opposition radicale entre notre moi, qui est durée, et l'espace. Toute confusion entre les deux procède d'une illusion spatialisante. Les objets situés dans l'espace ne durent pas, il paraissent seulement durer. Dans l'espace, il n'y a jamais qu'un état. C'est notre conscience, et notre conscience seule, qui confère aux objets le pouvoir de durer, ou plutôt son apparence. Mais alors, si les objets ne durent pas, s'il n'y a aucun intermédiaire possible entre l'espace et la durée, comment rendre compte de la matière ? La matière se réduit-elle à l'espace ? C'est la conclusion que l'on pourrait tirer de ce texte. Mais il n'y est pas question, à proprement parler, de la matière. Toutefois, si la matière est quelque chose, alors elle n'est rien de plus que l'espace. Elle n'est rien en propre. Nous retrouverions, par ce dualisme bergsonien, un dualisme plus ancien, tout aussi radical, celui de Descartes. Dans son souci de distinguer la pensée de l'étendue, et de placer celle-là, pour ainsi dire, le plus haut possible, dans son souci de la considérer, en tant qu'elle est volonté infinie, comme la marque de Dieu en nous, Descartes fut conduit à réduire la matière à l'étendue. Cette thèse est notamment développée par les lois du mouvement. Or, dans une tout autre perspective, puisque le moi bergsonien est avant tout durée, Bergson ne retrouve-t-il pas l'identification de la matière à l'espace ? Cette interprétation serait parfaitement recevable, si le propos de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* ne contenait un certain nombre de nuances ; d'autre part, l'identification de la matière à l'espace est considérée par Bergson lui-même, dans cet ouvrage, comme un problème. Approfondissons ces deux points.

La première nuance à notre interprétation, selon laquelle la matière de *l'Essai* se réduirait à l'espace, est apportée par Bergson dans un curieux texte sur l'impenétrabilité de la matière (BERGSON, 2007, p. 65-67). La thèse de Bergson est la suivante : si nous refusons que deux corps puissent se pénétrer, c'est pour des raisons logiques (et la logique se rapporte, en définitive, à l'espace) et non pour des raisons physiques. Bergson commence par rapporter une thèse fréquemment admise : l'impenétrabilité serait une « propriété fondamentale des corps » (BERGSON, 2007, p. 65), au même titre que la pesanteur ou la résistance. Mais cette propriété, à la différence des deux précédentes, ne saurait être donnée dans une expérience. En effet, elle est purement négative : c'est une non-pénétrabilité, pour ainsi dire. Même, Bergson fait allusion à « certaines expériences de mélange et de combinaison » (*ibid.*) qui pourraient réfuter notre croyance à l'impenétrabilité de la matière. Cette dernière n'est donc pas révélée par une expérience, elle n'est donc pas une propriété physique. Partant, c'est seulement pour des raisons logiques que nous affirmons que deux corps ne sauraient se pénétrer. La croyance en l'impenétrabilité de la matière pousse des racines profondes en notre esprit : notre « conviction » est « faite sur ce point » (*ibid.*). Pour le prouver, Bergson fait un appel à notre imagination, en tant qu'elle ne saurait se représenter ce que l'entendement ne conçoit point. Or, il nous est absolument impossible d'imaginer deux corps à la même place. Nous découperons les corps en particules, puis ces particules elles-mêmes, et cela indéfiniment, plutôt que de nous représenter deux corps se pénétrant l'un l'autre. Cette division à l'infini indique bien que nous faisons usage de la représentation de l'espace. Autrement dit, l'idée que deux corps puissent occuper le même lieu « implique contradiction » (BERGSON, 2007, p. 66). Il y a contradiction, parce que deux ne sauraient être un. Selon Bergson, l'impossibilité à concevoir deux corps au même lieu tient à la simple distinction entre les nombres eux-mêmes. C'est que, dans la perspective bergsonienne, la logique et les mathématiques<sup>2</sup> appartiennent toutes deux au même mouvement : c'est le mouvement de la spatialité même (cette thèse sera reprise dans *L'évolution créatrice*, notamment des pages 212 à 214, lorsqu'il s'agira d'identifier l'origine de la logique). Mais la réfutation de l'illusion selon laquelle l'impenétrabilité de la matière est une propriété physique permet, dans le même mouvement, d'assigner la raison pour laquelle nous sommes victimes de cette illusion. Nous croyons que l'idée de nombre est indépendante de celle de l'espace. Par une sorte de confusion entre les caractères de la durée et ceux de l'espace, nous détachons pour ainsi dire l'idée de nombre du plan véritable où elle se situe, pour la faire glisser vers un plan plus équivoque, où l'idée de nombre trouverait son irréductibilité radicale à l'espace, mais deviendrait par là même à peu près inintelligible. Or, redonnons



à l'idée de nombre sa signification véritable : elle procède directement de la représentation de l'espace, et la raison pour laquelle nous refusons que deux corps puissent se pénétrer, c'est que deux parties d'espace ne sauraient être confondues. Si l'on identifie, comme Bergson, la logique à la représentation de l'espace, on voit que c'est par des raisons logiques, et non matérielles, que nous sommes conduits à soutenir absolument l'impenétrabilité de la matière. Mais alors, si l'impenétrabilité n'est pas une propriété physique des corps, ne peut-on pas inférer que la matière ne soit, pour ainsi parler, pas si impenétrable que cela ? Cette proposition n'est pas explicitement affirmée par Bergson, mais elle se présente comme une conséquence directe de son raisonnement. L'impenétrabilité de la matière est posée en raison d'une pure conformation de notre pensée : qu'en est-il de la matière en elle-même, indépendamment de ce que nous affirmons à son sujet ? Bergson suggère qu'elle puisse se comporter tout autrement que nous l'imaginons : « si l'impenétrabilité était réellement une qualité de la matière, connue par les sens, on ne voit pas pourquoi nous éprouverions plus de difficulté à concevoir deux corps se fondant l'un dans l'autre qu'une surface sans résistance ou un fluide impondérable » (BERGSON, 2007, p. 66). L'irréel du présent laisse supposer que, selon Bergson, l'impenétrabilité n'est pas réellement une qualité de la matière. Il étaye cette idée par la référence à deux états paradoxaux de la matière, qui pourraient nous indiquer que l'impenétrabilité elle-même est davantage une conception de notre esprit qu'un caractère réel. Toutefois, une différence subsiste entre l'impenétrabilité de la matière et les deux exemples donnés par Bergson : ceux-ci sont admis par nous, tandis que la première ne l'est pas. Elle est refusée du fait de la nature même de notre esprit ; en revanche, les deux autres états de la matière indiqués par Bergson appartiennent au domaine de l'expérience. Maintenant, si la matière n'est pas tout à fait impenétrable, qu'est-ce à dire ? N'est-ce pas que la matière se distingue, d'une façon encore discrète, de l'espace ? En effet, l'espace est absolument *partes extra partes*. C'est en raison de ce caractère de l'espace que nous affirmons l'impenétrabilité de la matière. En revanche, si certaines parties de la matière peuvent se pénétrer intimement les unes les autres, alors n'est-elle pas irréductible à l'espace, se rapprochant même, par le caractère ici mentionné, de la durée ? La matière serait donc, dans cette perspective, située à un degré intermédiaire entre l'espace, qui est le pur homogène, et la durée, qui est hétérogène.

Le second texte troublant traite de la distinction entre l'« espace conçu » et l'« étendue perçue » (cf. BERGSON, 2007, p. 71-73). Il s'agit, pour Bergson, de prouver l'existence d'une représentation distincte de l'espace, entendu comme milieu vide homogène. C'est dans ce milieu vide homogène que nous juxtaposons nos sensations qualitatives. Or, remarque Bergson, si la qualité est radicalement étrangère à l'espace, il doit néanmoins exister quelque raison pour laquelle telle sensation est rattachée par nous à telle situation dans l'espace : « Nous estimons d'ailleurs que si la représentation d'un espace homogène est due à un effort de l'intelligence, inversement il doit y avoir dans les qualités mêmes qui différencient deux sensations une raison en vertu de laquelle elles occupent dans l'espace telle ou telle place déterminée » (BERGSON, 2007, p. 71). Il y aurait donc, dans la sensation qualitative elle-même, une certaine tendance à s'extérioriser,<sup>3</sup> de même qu'il y aurait, dans l'espace lui-même, ou du moins dans l'étendue concrète, une sorte de tendance à recevoir de la qualité. Ainsi que l'exprime Bergson, « Il faudrait donc distinguer entre la perception de l'étendue et la conception de l'espace<sup>4</sup> » (*ibid.*). Pour illustrer cette idée, Bergson fait allusion à la perception que certains animaux semblent avoir des directions. L'exemple des animaux est précieux en ce qu'il nous laisse entendre que ceux-ci ne possèdent pas, avec le même degré de clarté que nous, la représentation d'un espace homogène : « Plus on s'élèvera dans la série des êtres intelligents, plus se dégagera avec netteté l'idée indépendante d'un espace homogène » (BERGSON, 2007, p. 71). L'existence, chez l'homme, de cette représentation, qui est l'objet, ici, de la démonstration bergsonienne, est donc d'autant mieux mise en évidence.<sup>5</sup> Mais revenons-en aux faits, qui sont connus : un chien, par exemple, rejoint son ancienne demeure après avoir parcouru un chemin de plusieurs centaines de kilomètres, qu'il ne connaissait pas (cf. BERGSON, 2007, p. 72). De là, Bergson déduit que les directions apparaîtraient à l'animal chacune « avec sa nuance, avec sa qualité propre » (*ibid.*). Bergson se réfère également à la perception que nous avons de





notre droite et de notre gauche. Cette analyse est traditionnelle en philosophie : après Aristote, Kant l'a développée dans « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée », et même dans un texte pré-critique, intitulé *Monadologie physique*, où il va jusqu'à affirmer l'existence d'un espace absolu. De fait, il est impossible de distinguer, par la voie du pur concept, entre notre droite et notre gauche. La distinction entre ces deux directions répondrait donc à une différence qualitative, non-accessible à notre entendement, qui établit, chez Bergson, les distinctions quantitatives, selon la représentation de l'espace. Dès lors, Bergson remarque, à propos de la droite et de la gauche, que « nous échouons à les définir. A vrai dire, les différences qualitatives sont partout dans la nature ; et l'on ne voit pas pourquoi deux directions concrètes ne seraient point aussi marquées dans l'aperception immédiate que deux couleurs » (*ibid.*). Bergson recourt à la notion d'aperception immédiate : ce qui est donné, même dans l'étendue, c'est la qualité. La quantité, c'est-à-dire l'espace, est le fait de notre esprit. Mais alors, si la qualité est « partout dans la nature », n'est-ce pas à dire que celle-ci se distingue radicalement de l'espace ? Une nouvelle fois, les objets matériels sembleraient irréductibles à la pure détermination spatiale. Certes, Bergson ne formule pas les choses ainsi. Dans notre texte, il est question de l'étendue, non de la matière. C'est davantage à introduire une différenciation au sein de l'espace lui-même, qu'à distinguer entre l'espace et la matière, que semble viser ce passage. Ou plutôt, il s'agit de mettre en évidence une certaine tendance, du côté de la qualité, à s'exprimer en termes d'espace. Mais alors, le résultat est le même : si la qualité tend à se spatialiser, c'est qu'il y a une gradation possible entre la pure qualité, qui est la durée, et la quantité, qui est l'espace. Sur le chemin du mouvement entre la qualité et la quantité se trouverait la matière. Encore une fois, cette conclusion est davantage suggérée par Bergson qu'affirmée. Mais nous la verrons se rendre plus manifeste par la suite.

Le troisième texte que nous voulions commenter est bien plus long que les précédents. Il s'étend des pages 149 à 164 de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*. Dans ce passage, Bergson analyse la notion de cause du point de vue de la philosophie de la durée. Le principe de causalité peut-il être allégué contre notre liberté ? Bergson dégage une première conception de la causalité : c'est la conception empiriste. La causalité n'est que le rapport fréquemment constaté entre deux événements. Par habitude, nous en venons à attendre l'effet, quand nous apercevons la cause (cf. BERGSON, 2007, p. 152-153). Mais il y a plus, nous dit Bergson, dans l'idée que le sens commun (avec les systèmes philosophiques, qui procèdent du même mouvement spatialisant) se fait de la cause (BERGSON, 2007, p. 153). Dans la cause, il y a une « préformation » de l'effet (*ibid.*). Cette conception, en philosophie, peut prendre deux formes. Tout d'abord, la forme mécanistique. Le modèle, pour ceux qui défendent ce type de positions, est le modèle mathématique. Or, en mathématiques, un théorème est nécessairement contenu dans une définition. De même, l'effet sera nécessairement contenu dans la cause. Cette position réduit donc le physique au mathématique. L'intérêt est de voir ce que Bergson objecte à une telle doctrine. Tout d'abord, il lui reproche son abstraction. La matière se présente à nous sous forme de qualités « concrètes » (BERGSON, 2007, p. 154). Or, le mécanisme cherche à l'en dépouiller, pour en faire en un ensemble de rapports géométriques. A l'absolu, au concret, est substituée la relation, l'abstrait. D'autre part, le mouvement est toujours un mouvement qui se produit, irréductible aux positions qu'il traverse (BERGSON, 2007, p. 155). Or, le mécanisme, notamment avec Thomson (que Bergson louera, pour d'autres raisons, dans *Matière et mémoire*, p. 225), en fait un « mouvement que l'on pense » (*ibid.*). C'est un rapport entre des figures géométriques qui sont elles-mêmes déjà des rapports, en tant qu'exprimables par la quantité ; nous avons donc affaire à un « rapport entre des rapports », *summum* de l'abstraction. Dans un second temps, Bergson reproche au mécanisme d'annuler l'action de la durée. Une figure géométrique n'existe jamais que dans l'instantané : dès lors, Descartes est conduit à poser la création continuée, et Spinoza à condenser les rapports de succession dans le temps au sein d'une éternité (BERGSON, 2007, p. 156). Ce point est particulièrement significatif : la conception à laquelle Descartes aboutit n'est-elle pas celle même que Bergson semblait formuler dans le texte sur les oscillations du pendule ? Les choses - ou du moins l'univers matériel, par opposition à notre conscience



; c'est sur cette opposition que Bergson se sépare de Descartes - ne durent pas, elles n'existent jamais que dans la simultanéité. Dès lors, comment rendre compte de leur apparente succession ? Le problème est le même dans les deux philosophies. Descartes le résout par la création continuée, Bergson, dans le texte sur le pendule, par la durée de la conscience. Mais ici, Bergson semble parler d'une durée des choses : il reproche à Descartes d'avoir conçu un « univers dont la durée tiendrait tout entière dans le moment présent », et à Spinoza d'avoir fait tenir « la durée indéfinie des choses dans un moment unique, qui est l'éternité » (*ibid.*). Cependant, ces expressions se trouvent dans un contexte polémique ; il serait peut-être exagéré de penser qu'elles renvoient à des thèses proprement affirmées par Bergson, sans autre forme de procès.

Non moins instructif est le jugement que Bergson paraît porter sur la seconde conception de la causalité, à savoir la conception dynamique. Tout d'abord, Bergson ne semble lui reprocher que sa naïveté, du moins lorsqu'elle prend une forme extrême. C'est ce qui se produit avec l'« hylozoïsme antique » (BERGSON, 2007, p. 160). Celui-ci a bien vu le second type de préformation qui caractérise la notion de cause : une action est plus ou moins préformée dans l'idée de cette action, les intermédiaires entre l'idée et la réalisation constituant le sentiment de l'effort (Bergson insiste sur cette notion biranienne). Dès lors, il apparaît possible de concevoir les phénomènes naturels sur le modèle de l'action consciente. L'erreur de l'hylozoïsme fut seulement de se représenter la nature comme une « volonté consciente », de part en part analogue à la nôtre (BERGSON, 2007, p. 160). En cela, l'hylozoïsme rejoignait une conception enfantine (BERGSON, 2007, p. 159). Il était d'ailleurs conduit à une contradiction : il continuait à comprendre les phénomènes matériels comme étendus, tout en les traitant comme des « états internes, c'est-à-dire simples » (BERGSON, 2007, p. 160). Mais Leibniz fit tomber cette contradiction, en même temps qu'il dépassa la naïveté de la première conception dynamiste : il vit, derrière l'étendue, des substances spirituelles, entre lesquelles existait une harmonie préétablie. En ce point, rien ne semble permettre de conclure à une antipathie de Bergson à l'égard de la conception dynamique.

Le seul reproche apparent que Bergson adresse au dynamisme est *ad hominem*, au sens où il ne s'adresse qu'à Leibniz, et non à la conception dans son ensemble. En comprenant les monades comme des substances purement spirituelles, Leibniz s'est interdit de penser la moindre action de l'une sur l'autre. Dès lors, il était conduit à poser une harmonie préétablie, et partant un déterminisme radical (BERGSON, 2007, p. 161). Bergson ne saurait accepter cela ; mais l'harmonie préétablie n'est pas, selon lui, une conséquence nécessaire du dynamisme.

Bergson conclut que, selon le dynamisme, il y a « dans les choses une durée tout à fait analogue à la nôtre, de quelque nature que cette durée puisse être » (*ibid.*). Or, s'il est vrai que Bergson se rapproche du dynamisme, alors cette conception pourra lui être imputée en propre. Il développe d'ailleurs sa formule d'une manière parfaitement bergsonienne, puisqu'il compare le rapport entre l'avenir du monde extérieur et son présent, à celui entre l'avenir et le présent « de notre propre conscience » (BERGSON, 2007, p. 161).

Pour discerner si Bergson se range au côté des dynamistes, il sera utile de faire référence à un cours donné par Bergson à Henri IV, sur la matière précisément (cf. BERGSON, 1995).<sup>6</sup> Le cours à Henri IV reprend exactement la structure des pages que nous commentons : il oppose mécanisme et dynamisme. Or, dans ce cours, Bergson semble tenir pour une position intermédiaire : il appelle à une « combinaison » de deux doctrines « poussées trop loin », mais qui « renferment toutes deux une part de vérité » (BERGSON, 1995, p. 435). Quelles sont les objections que Bergson adresse au dynamisme ? Tout d'abord, le dynamisme, « à mesure qu'il pousse plus loin le développement de son principe enrichit davantage les éléments derniers de la matière, il y met toutes les qualités réelles et toutes les qualités possibles et finit par faire de chacun de ces éléments un monde, une représentation comme dit Leibniz de l'univers tout entier » (BERGSON, 1995, p.



432). Le dynamisme ne distinguerait pas assez entre notre conscience et, s'il en est une, la conscience des choses ; ainsi, il aboutit à gommer la différence, qui reste considérable, entre la matière et notre conscience. Ce qui conduit à une forme de solipsisme, illustrée par Leibniz, où chaque monade constitue un monde. Le deuxième reproche que Bergson adresse au dynamisme est celui d'« idéalisme » ; il est la conséquence du premier. Si chaque monade est simplement un point de vue sur l'univers (ou sur Dieu), alors elle se définira rigoureusement par la pensée. Le monde sera donc pensée, et en ce sens, selon Bergson, l'idéalisme du dynamisme rejoindra celui du mécanisme, qui visait à réduire le monde à des rapports, c'est-à-dire à des idées.<sup>7</sup> Enfin, le troisième reproche adressé par Bergson au dynamisme est le suivant : « Il fait de l'espace une forme de notre perception sans réalité absolue. « Mais « l'étendue et l'espace [...] ont une réalité. Ils ont en eux quelque chose qui se traduit pour nous sous forme d'espace visuel ou tactile. Il faut donc que les éléments ultimes de la matière quels qu'ils soient participent de la géométrie, qu'il y ait dans leur évolution quelque chose d'accessible au calcul, quelque chose qui puisse se traduire immédiatement pour nous en rapports mathématiques et en images spatiales » (BERGSON, 1995, p. 438). Nous retrouvons ici le thème de l'étendue perçue : nos sensations ont une curieuse affinité avec l'espace, puisqu'elles trouvent moyen d'y prendre place. Le double modèle ici invoqué par Bergson est celui de la traduction et de la participation. Nous y reviendrons. En résumé, les objections bergsoniennes contre le dynamisme ne s'attaquent pas au fond de la doctrine. Elles s'attaquent à la forme exagérée qu'elle peut prendre (mais toute exagération est une erreur), et particulièrement à sa formulation leibnizienne. Leibniz n'a pas suffisamment marqué la frontière qui demeure entre la matière et la conscience que nous percevons en nous.

Passons aux points de convergence entre Bergson et le dynamisme : tout d'abord, celui-ci a le mérite d'attribuer une « activité » aux choses, et donc de favoriser la doctrine de la liberté. Bergson est ici encore plus explicitement ravaissien qu'il ne le sera dans *Matière et mémoire* : le lois de la nature sont « moins une nécessité que des habitudes contractées par la nature et inhérentes à la nature et qui, comme toutes les habitudes, présentent extérieurement une régularité, une nécessité apparente qui peut faire illusion sur leur caractère réel » (BERGSON, 1995, p. 433). Ce n'est guère que dans la notice sur Ravaisson, que Bergson assimile d'une façon si positive les lois de la nature à des habitudes (cf. « BERGSON, 2009, p. 266-267). Ici, l'idée d'une spiritualité de la matière, qui est au fondement du dynamisme, est, sinon explicitement formulée, du moins très fortement suggérée. En effet, une habitude suppose toujours la dégradation d'une conscience (cf. la notice, *loc. cit.*). Ensuite, à la page 434, Bergson remarque que le dynamisme est une doctrine favorable à la notion de finalité, par opposition au mécanisme. Ce n'est plus de Ravaisson, c'est plutôt de Lachelier<sup>8</sup>, que Bergson semble s'inspirer ici. Certes, la notion brute de finalité sera critiquée par Bergson, en ce qu'elle demeure trop intellectuelle pour exprimer la création libre (voir notamment le premier chapitre de *L'évolution créatrice*). Mais dans ce texte, finalité signifie avant tout liberté : c'est parce qu'il y a liberté, contingence surtout (comme dit Bergson à la page 433), qu'il y a finalité. Le dynamisme est une doctrine favorable à la liberté : le Bergson de l'*Essai* ne peut que lui en savoir gré. Enfin, lisons la conclusion du cours de Bergson : nous verrons qu'elle reprend de nombreux éléments au dynamisme. « Dès lors une conclusion seule s'impose. Nous devons composer l'objet matériel avec des éléments dynamiques, c'est-à-dire avec des substances capables de changer de qualités, des substances capables d'agir et de subir des actions et comme nous possédons dans notre expérience un exemple et un seul d'une substance de ce genre immédiatement connue à savoir notre moi, c'est sur le modèle du moi que nous devons nous représenter les derniers éléments de la matière » (BERGSON, 1995, p. 436). Bergson accepte donc le principe du dynamisme : l'essence de la matière est la qualité, ainsi que l'action. Bergson accomplit même le geste leibnizien qui consiste à comparer les substances matérielles à des âmes. Maintenant, Bergson se sépare du dynamisme sur un point : les substances matérielles sont « des points dynamiques, des forces, des centres de forces, des substances qui sont simples comme la nôtre ; mais moins riches en changements et en propriétés de tout genre, non pas inconscientes peut-être, mais d'une conscience tellement obscure et lente qu'elle équivaut pratiquement





à l'inconscience « (*ibid.*). L'exigence bergsonienne est donc de maintenir une séparation radicale entre les substances matérielles et la nôtre, tout en maintenant leur analogie profonde. Même en se séparant de Leibniz, Bergson retrouve des accents leibniziens : l'idée d'une conscience obscurcie semble inspirée de la définition leibnizienne de la matière, comme « *mens momentanea sive carens recordatione* » (« *Theoria motus abstracti seu rationes motuum universales, a sensu et phenomenis independentes*, Gerhardt, IV, p. 221 ; Bergson s'inspire souvent de cette définition, par exemple dans « La conscience et la vie », in *L'énergie spirituelle*, (BERGSON, 2008, p. 5). Dans la suite, Bergson précise à nouveau son rapport à Leibniz : « Jusqu'ici nous suivons Leibniz, mais nous ne le suivons pas plus loin. Nous croyons que ces substances, précisément parce qu'elles participent de l'étendue et ne sont pas absolument étrangères à l'espace agissent et réagissent sans cesse les unes contre les autres » (BERGSON, 1995, p. 437). Nous avons déjà vu que les substances matérielles « participaient de l'étendue » : maintenant, ce point est rapporté à la question de l'action. Pour agir, il faut évoluer dans l'espace. En un sens, Leibniz n'a pas été conséquent, puisqu'il définissait la monade par l'action, tout en lui refusant absolument la spatialité. Enfin, Bergson explique pourquoi, selon lui, Leibniz a refusé d'accorder l'action dans l'espace aux substances : c'est que selon Leibniz, toute action dans l'espace serait une impulsion. Mais Bergson évoque des actions bien plus subtiles, découvertes par la physique récente<sup>9</sup> : il y a l'attraction, l'action à distance, les phénomènes électriques et magnétiques. Selon Bergson, dans ce cours, ces modèles permettraient, bien mieux que celui de l'impulsion, de comprendre l'action réelle de la matière. Dès lors, Bergson peut écrire, en terminant : « Dans ce cas nous pouvons imaginer des substances en nombre infini, simples et analogues à notre propre substance, disposées de telle manière que leur ordre se traduise à notre perception sous forme d'étendue visuelle et tactile, agissent enfin sans cesse [...] Tel sera l'univers matériel participant à la fois de l'étendue et de la force, de la qualité et de la quantité, relevant tout à la fois de la physique [...] et de la métaphysique ». L'usage, ici, du terme de métaphysique pour définir une approche des choses par l'intérieur, anticipe, quelques dix ans auparavant, la définition de cette science dans l'« Introduction à la métaphysique » (in BERGSON, 2009, pp. 177 à 182). Comme on le voit, trois idées sont essentielles dans la pensée de Bergson : l'analogie entre notre substance et celle des choses (dans les termes de l'*Essai*, on pourrait dire que les choses durent), le caractère concret, intermédiaire entre l'espace et les qualités qu'elle « traduit », de l'étendue tactile et visuelle, enfin l'action incessante des substances les unes sur les autres.

Ce détour fut nécessaire pour comprendre exactement la teneur du propos que tient Bergson au sujet du dynamisme, dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Certes, un cours de Bergson n'est pas un ouvrage publié ; mais la sympathie de Bergson pour le dynamisme transparaît de manière assez nette dans la leçon de 1893, pour qu'on puisse l'attribuer également à l'auteur du livre de 1889. Nous pouvons à présent terminer par quelques remarques sur ce dernier texte.

Des pages 161 à 164, Bergson tente de démêler les confusions, faite par la science et le sens commun, entre les deux conceptions de la causalité. Or, à la page 162, il explique que chacune des deux conceptions a le mérite d'éclairer un aspect de la réalité. Avec le dynamisme, « on pense surtout à la *succession* régulière des phénomènes physiques et à cet espèce d'effort interne par lequel l'un *devient* l'autre ». Aucune marque, dans ce texte, ne semble signifier une distance prise par Bergson à l'égard de son propos. Certes, il utilise un modalisateur ; mais si la succession de deux phénomènes n'est pas la réalisation d'une idée pleinement consciente, elle peut cependant être pensée sur son modèle. Enfin, à la page 163, Bergson fait voir la commodité d'une confusion entre les idées de détermination mécanique et de force. Elle nous permet de désigner de la même façon « d'un côté le rapport qui existe entre deux moments de notre propre existence, et de l'autre la relation qui lie entre eux les moments successifs du monde extérieur. » Cette dernière expression est significative. Il y aurait, malgré ce que Bergson a pu affirmer, une succession réelle dans les choses. Certes, l'on pourrait répondre que cette succession est le fait de notre propre conscience ;



nous en reviendrions alors à la thèse affirmée dans le texte sur le pendule. Mais ici, précisément, la durée des choses est opposée à celle de notre conscience. L'intérêt pratique de la confusion entre détermination et force est précisément de nous faire oublier cette opposition entre les deux successions. Toutefois, il ne faut pas raidir notre conclusion : Bergson n'affirme toujours pas, d'une manière explicite, que les choses durent. Simplement, dans tous ces textes, il laisse affleurer le fait que le refus d'accorder la durée aux choses est avant tout un problème, et non une thèse. D'ailleurs, le caractère nuancé du propos de Bergson est perceptible dans le tout dernier paragraphe du passage qui concerne la notion de cause : Bergson tient bien à distinguer entre le rapport de « causalité interne », qui est « purement dynamique », et le « rapport de deux phénomènes extérieurs qui se conditionnent » ; entre eux, il n'y a « aucune analogie » (BERGSON, 2007, p. 164). Ce texte semblerait contredire les conclusions de la leçon ultérieure, pour qui notre substance était analogue à celle de choses. Toutefois, il apparaît plutôt que Bergson vise ici à rappeler la spécificité de la durée consciente, par opposition aux choses matérielles. Tel est bien l'objet de l'*Essai* tout entier, dont on ne peut espérer une caractérisation radicale des choses comme participant de la durée. Ensuite, par le terme de « condition », Bergson semble se référer davantage à la conception scientifique de la causalité qu'à sa propre conception. Tout au long du passage, en effet, le terme de condition a servi à Bergson pour exprimer la notion de cause telle qu'elle est comprise par les conceptions de type mécaniste (cf. par exemple BERGSON, 2007, p. 153). Enfin, le mouvement qui consiste à instaurer une très forte séparation entre les choses et notre âme se retrouve dans le cours de 1893 : c'est le principe même de la correction que Bergson opère de la doctrine leibnizienne. Le dernier texte cité n'entrerait donc pas en contradiction frontale avec nos précédentes conclusions, mais servirait à illustrer, comme nous le disons, la grande nuance du propos bergsonien.

Il y a donc, de la part de Bergson, un refus de réduire la science physique aux mathématiques (et, en définitive, à la logique) : c'est le principe de l'opposition bergsonienne au mécanisme ; d'autre part, il y a une sympathie décelable de Bergson pour le dynamisme, plus évidente peut-être dans le cours de 1893 que dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Dans ces conditions, l'interprétation qui voudrait réduire la matière de l'*Essai* à la pure étendue, c'est-à-dire à l'espace, paraît de plus en plus difficile à soutenir. Elle apparaîtra encore plus problématique, si l'on observe que Bergson a indiqué en termes exprès, toujours dans l'*Essai*, que le refus d'attribuer la durée aux choses posait de nombreuses difficultés.

Pour poser adéquatement le problème, il faut revenir au texte sur les oscillations du pendule. Dans l'espace, nous dit Bergson, il n'y a jamais qu'une position unique du pendule. Pourtant, je me représente une succession entre des oscillations. C'est que je transmets, pour ainsi dire, ma durée aux choses, et que j'aperçois une succession là où il n'y a que simultanéité. Mais il ne suffit pas d'invoquer ma propre durée pour faire comprendre l'apparente succession des choses : il faut encore expliquer pourquoi les différents états du monde extérieur se présentent dans tel ordre, et non pas dans tel autre ; il y a nécessairement une raison à cela. D'autre part, il faut expliquer pourquoi il y a une pluralité d'états du monde extérieur. En effet, si, dans l'espace, il n'existe jamais qu'une seule position du pendule, « puisque des positions passées il ne reste rien » (BERGSON, 2007, p. 78), il faut comprendre pourquoi les positions m'apparaissent comme plusieurs. Pourquoi le monde, si vraiment il est sans durée, ne reste-t-il pas figé dans une sorte d'éternité immobile ? Comme nous l'avons déjà laissé pressentir, le problème se pose à Bergson d'une manière assez analogue à la façon dont il se posait pour Descartes. Selon Descartes, il n'y avait aucune raison pour que deux moments du temps soient liés. Le temps était essentiellement discontinu, et composé d'instant (cf. par exemple *Principes de la philosophie*, I, 21, sur notre propre durée). Il fallait donc faire intervenir Dieu, pour recréer continuellement le monde. De la même façon, Bergson accorde au monde extérieur la pure simultanéité. Mais il ne saurait affirmer que le monde ne se présente jamais que dans un seul état. Il est donc contraint d'affirmer la pluralité des états du monde. Maintenant, ceux-ci sont comme des « tranches



d'univers «, « des tranches de temps », dont aucune ne contient la moindre liaison avec les autres. Le monde bergsonien ressemble donc à un film projeté par le cinématographe, pour reprendre une comparaison à *L'évolution créatrice*. Il reste à comprendre pourquoi ces états essentiellement distincts, essentiellement instantanés, donnent l'apparence de se succéder, et pourquoi la succession s'établit dans tel ordre, et non pas dans un autre. De même que Descartes, qui fait appel à Dieu, Bergson recourt à une intervention extérieure, celle de notre esprit ; mais notre esprit doit bien trouver quelque raison d'attribuer un ordre défini à la succession, qui semble indépendant de ma volonté, puisque la science le prend pour principe : cette raison, Bergson la nomme, à la page 81, la « correspondance » entre les moments de notre vie consciente et les oscillations du pendule. Les « phases successives de notre vie consciente, nous dit Bergson, qui se pénètrent pendant les unes les autres, correspondent chacune à une oscillation du pendule qui lui est simultanée ». Il est aisé de voir qu'en parlant d'une telle correspondance, Bergson nomme davantage le problème qu'il ne le résout. En effet, comme il le rappelle, il y a une différence fondamentale entre notre durée et la durée que nous prêtons aux choses. Dans notre conscience, les moments se pénètrent les uns les autres ; aux contraire, dans l'espace, on ne saurait concevoir une telle fusion des éléments. Toute détermination, appliquée à notre vie consciente en même temps qu'à la succession apparente dans les choses, sera donc fondamentalement équivoque. Dans ces conditions, comment penser une « correspondance » ? Ensuite, remarquons le changement de sens que subit la notion de simultanéité. Dans le texte précédent, le terme désignait l'état figé dans lequel se trouvent les choses ; il s'appliquait donc purement aux choses, et non à notre conscience. Ici, c'est entre notre conscience et les choses que l'on pourrait parler d'une mystérieuse simultanéité. Mais affirmer la simultanéité entre certains de nos états de conscience et certains états des choses, en une sorte de correspondance bi-univoque, n'est-ce pas présupposer, justement, une durée dans les choses elles-mêmes ? Pour que les éléments de deux séries temporelles puissent être comparés les uns aux autres, il faut, précisément, qu'il y ait deux séries temporelles. Or la thèse de Bergson était, semble-t-il, que seule notre conscience existe dans le temps. La notion de correspondance est donc hautement problématique.

C'est néanmoins par cette correspondance entre notre durée et la durée apparente des choses que Bergson explique la formation de l'idée de temps homogène : comme les oscillations du pendule « sont nettement distinctes, puisque l'une n'est plus quand l'autre se produit, nous contractons l'habitude d'établir la même distinction entre les moments successifs de notre vie consciente » (BERGSON, 2007, p. 81). Nous distinguons donc des parties extérieures les unes aux autres dans la durée, et c'est cela qui définit le temps. Mais on peut voir que la notion de temps souffre des mêmes ambiguïtés que la notion de correspondance. Elle n'est rendue possible que par la possibilité de comparer, un à un, les éléments de notre vie consciente aux moments des choses, si l'on peut dire. Elle suppose donc une sorte de durée des objets. Partant, il sera utile d'étudier l'explication bergsonienne de la formation de l'idée de temps : Bergson recourt à une comparaison chimique, à la notion d'endosmose. Entre la « succession sans extériorité » et l'« extériorité sans succession, une espèce d'échange se produit, assez analogue à ce que les physiciens appellent un phénomène d'endosmose » (*ibid.*). L'endosmose, c'est un courant qui s'établit entre deux solutions de concentration différente séparées par une membrane poreuse. La comparaison est ici analogie : il y a entre la durée et l'espace le même rapport qu'entre les deux solutions. Or, quel est le rapport entre les deux solutions ? Leur différence est une différence de concentration : c'est-à-dire, une différence graduelle. La dégradation est accomplie par le courant qui lie les deux solutions. Partant, entre la durée et l'espace, il y aurait une gradation possible : c'est ce que suggère la comparaison de Bergson. Dès lors, il y aurait place pour une réalité intermédiaire entre la durée pure et l'espace : cette place n'est-elle pas celle qu'il faudrait attribuer à la matière ? La problématique du temps homogène, dans ce texte, apparaît donc parallèle, pour ainsi dire, à celle de la matière. Ce qui est difficile à penser, ici, c'est le rapport entre notre durée et une éventuelle durée des choses. Si les choses étaient simplement de l'espace, alors elles ne pourraient durer en aucune manière. Mais la conséquence est immédiate : on ne saurait trouver en elle la moindre raison



qui pût expliquer l'ordre apparent de succession qu'elles revêtent pour nous. En revanche, s'il existait une réalité intermédiaire entre la conscience et l'espace, alors on pourrait attribuer une durée à cette réalité. Dans ces conditions, on pourrait concevoir la simultanéité qui semble exister entre les moments de notre durée et ceux des choses. Encore une fois, ces conclusions sont à lire en creux dans le texte de Bergson, bien plus qu'elles ne sont explicitement tirées par lui. Toujours est-il qu'il avait parfaitement conscience des difficultés posées par son explication de la succession apparente des choses : si la durée ne pouvait en aucune façon leur être conférée, alors rien n'expliquerait qu'elles se présentent à nous sous la forme de la succession. C'est ce que Bergson exprime, cette fois nettement, dans deux textes sur l'étude desquels nous allons terminer cette étude.

Le premier texte n'est autre que celui qui porte sur la causalité. La conception mécaniste de la causalité serait confortée par l'observation selon laquelle les choses ne dureraient pas. Elles seraient alors réductibles à de l'espace, donc à du mathématique. Mais Bergson fait la remarque suivante : « Nous sentons bien, il est vrai, que si les choses ne durent pas comme nous, il doit néanmoins y avoir en elles quelque incompréhensible raison qui fait que les phénomènes paraissent se succéder, et non pas se déployer tous à la fois » (BERGSON, 2007, p. 157). C'est bien le problème déduit plus haut qui est posé : pour expliquer l'apparente succession dans les choses, il ne suffit pas de recourir, en principe, à notre propre durée ; il faut également expliquer comment notre durée trouve, si l'on peut dire, une prise dans les choses, qui lui permette de passer en elles, fût-ce en apparence. Mais dans ce texte, Bergson se place au point de vue de la conception mécaniste ; il exprime une difficulté que cette conception, de son propre point de vue, qui est que les choses ne durent pas, pourrait rencontrer. Toutefois, le point de vue mécaniste diffère, sur le point précis de la durée des choses, assez peu de celui que Bergson semblait prendre dans le texte sur les oscillations du pendule : en dehors de moi, il y a extériorité sans succession. Quoi qu'il en soit, un second texte affirme l'existence d'un problème de la durée des choses, et cette fois, d'un point de vue irrécusablement bergsonien.

Ce texte se trouve dans la conclusion de l'*Essai*. Bergson commence par rappeler qu'entre la durée et l'espace, il y a une véritable contradiction. Cette contradiction est celle entre la succession et la simultanéité (*Ibid.*, p. 171). Bergson en conclut : « Il ne faut donc pas dire que les choses extérieures durent ». C'est exactement la thèse affirmée dans le texte sur le pendule. Mais il ajoute immédiatement après : « ...mais plutôt qu'il y a en elles quelque inexprimable raison en vertu de laquelle nous ne saurions les considérer à des moments successifs de notre durée sans constater qu'elles ont changé. » C'est bien la question d'une éventuelle correspondance entre notre durée et celle des choses, s'il en est une, qui est ici posée. Cette question n'est autre que celle d'une possible existence propre de la matière, intermédiaire entre notre durée et l'espace. Mais cette question est un problème philosophique : Bergson se heurte à de l'« inexprimable ». La question doit donc être approfondie. Tel sera le dernier mot de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Bergson conclut sur un problème.

Cet ouvrage est donc tout à fait singulier. Bergson s'y emploie à séparer radicalement entre la durée et les objets matériels - en ce sens, l'interprétation dualiste est essentiellement valable -, tout en laissant transparaître les difficultés engendrées par cette distinction, et en affirmant même, *in fine*, que cette distinction conduit à poser de l'incompréhensible, de l'inexprimable. Comment expliquer cette apparence de contradiction ? Il faut se souvenir que Bergson visait, dans chacun de ses ouvrages, à résoudre un problème singulier. Or, dans l'*Essai*, le problème posé est celui de la liberté. Ce problème ne peut être résolu que si l'on fait intervenir la notion nouvelle de durée qualitative. Or, cette notion ne peut être présentée dans sa pureté que si on la distingue radicalement de la notion d'espace. Dès lors, il n'y a rien d'étonnant à ce que la notion de matière passe quelque peu au second plan. Pour mieux dire, il n'y a pas, dans l'*Essai*, de problématique de la matière. D'où, parfois, l'impression qu'elle serait confondue, par Bergson, avec l'espace ; d'où, d'autre



part, la façon dont les difficultés liées à l'existence propre de la matière réapparaissent, de manière toutefois discrète, dans les différentes parties de l'ouvrage. D'où, enfin, le fait que Bergson en arrive à un problème, et non à une solution toute faite.

C'est donc le problème de l'existence intermédiaire de la matière, entre la durée pure et l'espace, qui est légué à *Matière et mémoire*.

## NOTAS

1. C'est la grande valeur du livre de Robinet que de forcer les oppositions conceptuelles, dans une perspective leibnizienne. Ainsi, il fait apparaître la notion de durée dans toute sa force contradictoire: la durée est à la fois hétérogénéité et continuité. Cette notion constitue donc un problème, et en ce sens, elle est philosophique.

2. Cette assimilation ne va évidemment pas de soi : rappelons la querelle du « fondement des mathématiques », qui s'est élevée au tournant du siècle, opposant le logicisme de Russell et Couturat à l'intuitionnisme de Poincaré (voir notamment le premier chapitre de *La science et l'hypothèse*), ainsi qu'au formalisme de Hilbert. Pour les premiers, les mathématiques peuvent être réduites à la logique; selon Poincaré, il y a un progrès véritable de la logique aux mathématiques. Selon Bergson, c'est la représentation de l'espace qui est première. C'est donc, en un sens, la géométrie qui fonde la logique.

3. Cette idée se retrouvera dans *Matière et mémoire*, avec la notion d'« extensité », empruntée à James et à Ward. Cf. BERGSON, 2008b, p. 244.

4. Notons qu'il y a une certaine ambiguïté dans les termes utilisés par Bergson pour définir notre accès à l'espace. Dans la conclusion de *l'Essai* (BERGSON, 2007, notamment p. 177), il reprend explicitement à Kant l'idée selon laquelle nous avons de l'espace une intuition. Dans notre texte, l'espace est conçu. Enfin, au bas de la page 70, l'hésitation de Bergson est marquée : l'acte qui constitue la représentation de l'espace est « l'intuition, ou plutôt la conception d'un milieu vide homogène. « D'ailleurs, Bergson prend la peine de nous signaler que l'acte qui constitue l'espace ressemble « assez » à la forme *a priori* de la sensibilité kantienne. Dans *Matière et mémoire*, la difficulté sera résolue d'une manière assez kantienne par elle-même : l'espace sera dit le « schème » de la divisibilité à l'infini (BERGSON, 2008b, p. 232). Rappelons que le schème, dans la *Critique de la raison pure*, c'est l'acte de l'imagination productrice d'où l'on peut tirer toutes les images, destinées à accomplir la médiation entre le concept et l'intuition. Le flottement observé dans la terminologie bergsonienne nous semble tenir à l'impossibilité d'exprimer la notion proprement bergsonienne de l'espace, qui est neuve en tant qu'elle s'oppose surtout à la durée, en des termes déjà donnés, ceux du vocabulaire kantien. D'autre part, dans le texte précis que nous commentons, il est vrai que la notion d'espace est présentée d'une manière assez ambiguë : Bergson est conduit à distinguer entre l'espace conçu et l'étendue perçue. Dès lors, il ne peut qu'accentuer le caractère intellectuel de la représentation de l'espace proprement dit, *partes extra partes*.

5. Notons que la capacité de se représenter l'espace homogène d'une façon parfaitement claire pourrait constituer un élément important d'une définition bergsonienne de l'homme.

6. Henri Hude date cette leçon du troisième trimestre de l'année scolaire 1892-1893 : voir son Introduction, p. 5.

7. Il nous semble au contraire que l'on puisse distinguer entre la pensée, qui est la réalité la plus riche, plus riche encore que la vie, et l'idée, qui est la réalité la plus pauvre, au sens où elle constitue, pour ainsi dire, une ossification de la matière. Du reste, la dénonciation d'une alliance objective entre l'idéalisme extrême, celui de Hegel par exemple, et ce que nous appellerions plutôt un spiritualisme extrême, caractérisé par Leibniz, est un thème ravaissonien du *Rapport*.

8. Rappelons que Lachelier, dans sa thèse sur *Le fondement de l'induction* (1871), corrigeait Kant sur un point : il voyait en la finalité un principe non plus régulateur, mais constitutif, de notre entendement. Sans le principe de finalité, nous ne pourrions pas savoir que les mêmes causes produiront les mêmes effets.





9. Il fait allusion, sans le dire, à Thomson et Faraday, ainsi, probablement, qu'à Maxwell; sur ces auteurs, voir BERGSON, 2008b, p. 224-226.

## RÉFÉRENCES

BERGSON, H. 1995. *Cours t. III*. Paris: PUF.

\_\_\_\_\_. 2007. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. 9e éd. Paris: PUF.

\_\_\_\_\_. 2008a. *L'Évolution créatrice*. 11e éd. Paris: PUF.

\_\_\_\_\_. 2008b. *Matière et mémoire*. 8e éd. Paris: PUF.

\_\_\_\_\_. 2008c. La conscience et la vie. In: BERGSON, H. *L'Énergie spirituelle*. Paris: PUF.

\_\_\_\_\_. 2009 La vie et l'oeuvre de Ravaisson «, in *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF.

ROBINET, A. 1965. *Bergson ou les métamorphoses de la durée*. Paris: Seghers.