



HAL
open science

La question du temps et le moment bergsonien

Alain Panero

► **To cite this version:**

| Alain Panero. La question du temps et le moment bergsonien. 2023. <hal-04162566>

HAL Id: hal-04162566

<https://hal.science/hal-04162566v1>

Preprint submitted on 20 Jul 2023

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

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



HAL Authorization

La question du temps et le moment bergsonien¹

Alain Panero (Amiens, France)

Qu'est-ce que le temps ? Cette question fait partie des interrogations récurrentes de la métaphysique. D'où, à vrai dire, une certaine ambiguïté ou un certain malaise dans la reprise d'un tel problème. Parler du temps, réfléchir sur le temps ou sur l'idée de temps, c'est emprunter une nouvelle fois des chemins trop parcourus dont on pressent obscurément qu'ils ne mèneront pas très loin, voire nulle part. Car on devine trop bien que tout est déjà joué, que toute philosophie du temps, si prometteuse soit-elle, ne changera rien à l'affaire. « Temps », « durée », « Éternité », « Événement », « Occasion », « Instant », « Temps contre Éternité » (et vice versa), ce ne sont que des mots et des phrases, rien que des signes qui n'empêchent pas de vieillir et de mourir, qui ne ramènent pas à la vie les êtres aimés. Alors, à quoi bon, une fois encore, penser le temps ? Pour tromper le temps ? Pour susciter de nouvelles illusions ? Par humanisme, afin de consoler l'humanité ? Par professionnalisme, afin de sauver l'honneur de la philosophie ? Tout se passe comme si l'on butait sur une limite indépassable, comme si l'on promettait encore (alors qu'on n'y croit plus vraiment soi-même) quelque révélation sur la question du temps en sachant très bien que l'on ne pourra pas tenir cette promesse, comme si l'on parlait en quelque sorte « à crédit », comme si l'on demandait à l'auditeur ou au lecteur de nous faire crédit d'une connaissance que l'on n'a pas encore, comme si on lui demandait, une fois encore, de jouer le jeu et de trouver, à notre place, le sens de ce qu'on n'a pas réussi à dire. D'où le risque d'une surenchère rhétorique ou d'une

¹ Texte écrit à la demande de Bento Prado Jr. (Université de São-Paulo, Brésil) en décembre 2003.

prolifération de discours quasi ésotériques. Alors, que dire sur le temps qui n'ait pas été dit ? *Question de pure forme ou de fond ?*

I. LES GRANDS RÉQUISITS DES DISCOURS PHILOSOPHIQUES SUR LE TEMPS : L'ÉLÉMENT TRANSCENDANTAL, L'ÉLÉMENT APOPHATIQUE ET L'ÉLÉMENT SCEPTIQUE

La question du temps est souvent abordée par les philosophes dans un cadre bien défini, celui de l'*histoire de la philosophie*. Il s'agit alors d'un discours « technique » ou « spécialisé » sur le temps. Ce discours peut être maladroit ou décevant, mais la déception n'est pas directement ici d'ordre existentiel. Un discours philosophique erroné sur le temps est avant tout un discours qui, professionnellement parlant, s'avère insuffisant. Les critères d'évaluation s'apparentent dans ce cas à n'importe quel critère ou à n'importe quelle norme de type professionnel. Or, si l'on se penche sur l'Histoire de l'idée de temps², on peut repérer, à propos de la question du temps, quelques grands réquisits de la démarche philosophique.

Tout d'abord, il est clair que tout discours *philosophique* sur le temps comporte, d'une façon ou d'une autre, de manière latente ou explicite, ce que l'on peut appeler un *élément platonicien ou transcendantal* (au sens très général du terme transcendantal). Cet élément platonicien, c'est tout simplement l'opposition traditionnelle et attendue du temporel et de l'intemporel. Plus la maîtrise de cet aspect est patente, plus le discours sur le temps risque d'être tenu pour un discours sérieux. Cette opposition

² Notons que Bergson a donné, en 1902-1903, un cours au Collège de France sur « l'Histoire de l'idée de temps ». Ce cours est un examen *critique* des conceptions de Platon, d'Aristote, de Plotin, de Descartes et de Kant. (Cf. *Mélanges*, PUF, Paris, 1972, p.573-578). On retrouve cet esprit critique dans le chapitre IV de *L'Évolution créatrice*.

classique peut prendre différentes figures. On peut soit opposer le temps et l'éternité³, ce qui est le minimum requis, soit opposer le temps à l'atemporalité de l'Instant⁴, ce qui atteste une maîtrise supérieure, en l'occurrence la maîtrise de deux conceptions de l'intemporalité. Ajoutons que le transfert de cet élément platonicien dans un discours sur le temps n'est jamais le transfert anodin d'un simple « rouage » philosophique. En réalité, cet élément s'avère très vite inséparable de son milieu d'origine, à savoir la théorie platonicienne de la « participation » du sensible et de l'intelligible, c'est-à-dire l'ensemble des problèmes posés par l'articulation des notions d'immanence et de transcendance (la question générale du transcendantal : la double articulation du sensible et des Idées d'une part, et des Idées et du Bien suressentiel d'autre part). Ce qui veut dire que l'on s'attend toujours plus ou moins à ce qu'une philosophie du temps prenne position sur la question de l'immanence et de la transcendance.

Ensuite, il est clair que tout discours de ce type comporte ce que l'on peut appeler, faute d'une meilleure expression, un *élément apophatique*

³ « Alors il songea à faire une image mobile de l'éternité et, en même temps qu'il organisait le ciel, il fit de l'éternité qui reste dans l'unité cette image éternelle qui progresse suivant le nombre, et que nous avons appelé le temps », Platon, *Timée*, 37c-d, traduit par Émile Chambry, GF Flammarion, Paris, p.417.

⁴ Dans la deuxième hypothèse du *Parménide* (152b-152d), Platon fait d'abord référence à une sorte de devenir pur, sans flèche, en train d'esquiver incessamment l'être. D'où la nécessité, si l'on veut échapper au mirage d'un pur devenir, de penser un *être* du temps. Mais une fois lesté d'être, le temps risque de ne plus pouvoir esquiver le « maintenant ». D'où la nécessité, pour redonner de l'élan à un temps qui menace de se figer en un présent éternel et stérile, de faire de l'Instant le principe d'une participation réglée des déterminations. L'instant, qui est la pointe la plus aiguisée du Présent, est l'étrange lieu où l'on est lorsque l'on change (*Parménide*, 156d). Dans la mesure où les contradictoires ne peuvent coexister en même temps, il faut admettre, dans le temps, un laps de temps « hors temps » où « tout à coup » (*exaiphnes*) les contradictoires coexistent en retournant à leur indifférenciation originaires.

ou, si l'on préfère, *théologique* (étant entendu qu'il s'agit ici d'une *théologie négative*). Cet élément consiste à assimiler la temporalité à l'altérité absolue. Ce deuxième réquisit tend, nous semble-t-il, à devenir prédominant non seulement dans la philosophie, mais encore dans la poésie et la littérature. Aussi importe-t-il, à nos yeux du moins, de ne pas juger (si l'on doit juger) de la teneur philosophique d'un discours sur le temps à partir de ce seul élément. Car tout un *pathos* de l'altérité absolue risque de se faire passer pour une philosophie du temps. Il est vrai qu'une « théologie négative » du temps permet de régler, à moindres frais, le problème gênant de la continuité ou de la discontinuité du temps. Inutile, dans une telle perspective, de s'interroger patiemment sur le caractère discontinu ou continu de la temporalité puisque la « nature » du temps demeure toujours au-delà de toute détermination pensable, et *a fortiori*, dicible. Poser le temps comme toujours autre est donc légitime, à condition toutefois de ne pas invoquer l'altérité absolue d'une durée ineffable pour se dispenser d'une interrogation approfondie sur la question de la discontinuité⁵ et de la continuité⁶ du temps.

⁵ Si l'on opte pour une vision discontinuiste, on peut parfaitement concilier ce réquisit avec l'élément platonicien examiné plus haut. Plotin, par exemple, semble doter l'Instant (*l'exaiphnes*) d'une profondeur abyssale qui est celle-là même de la liberté hyperbolique de l'Un. Ce qui lui permet de penser la participation des différents plans du réel grâce à une notion univoque, celle de soudaineté, de « tout à coup », ou, si l'on préfère, d'Événement. Il y a là une logique discontinuiste ou kaléidoscopique.

⁶ Si l'on opte pour la version continuiste du temps, - ce qui est beaucoup plus rare, et ce qui fait toute l'originalité de Bergson - ce deuxième réquisit n'est plus compatible avec l'élément platonicien. Même si la philosophie bergsonienne peut évoquer sur certains points celle de Plotin, elle en diffère radicalement puisque la perspective d'une articulation des différents niveaux d'être *via* l'Instant (*l'exaiphnes*) n'est plus envisageable. Ce qui oblige à penser un « brouillage » des frontières et à temporaliser la transcendantalité. C'est d'ailleurs ce caractère violemment anti-platonicien du bergsonisme qui permet la critique de Kant, ce dernier restant prisonnier, aux yeux de Bergson, d'une vision discontinuiste des rapports entre l'imagination transcendantale pure (le système définitivement clos des déterminations du temps) et le nouménal.

Enfin - troisième constante ou réquisit -, que l'on peut appeler l'*élément sceptique* ou *humaniste*, il est clair que, sur la question du temps, le discours doit rejoindre le sens commun, *tout en se démarquant de l'opinion*. D'où certaines précautions. Car les hommes n'entendent que ce qu'ils veulent entendre, c'est-à-dire ce qui les console ou les séduit⁷. Le discours doit donc se faire existentiel sans pour autant se faire banal. Il s'agit de *ressentir* les choses mais avec retenue, en « professionnel » de la philosophie⁸. Cette concession au sens commun répond bien entendu à une logique proprement philosophique : le philosophe doit savoir, en tant qu'homme, qu'il n'y a *rien à attendre* d'une philosophie du temps, ancienne ou nouvelle. Sur ce point, il faut être clair et prévenir toute déception. C'est une simple question de bon sens. Le philosophe n'est

⁷ De là peut-être certaines tergiversations d'Augustin : « Qu'est-ce donc que le temps ? (...) si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus » (*Les Confessions*, livre onzième, chapitre XIV, traduit par Joseph Trabucco, GF Flammarion, Paris, 1964, p.264). Comment comprendre une telle hésitation chez un prédicateur confirmé, chez un philosophe hors pair ? Est-ce pudeur ? Est-ce fausse modestie ? Non, Augustin hésite parce qu'il a peur, peur d'être mal compris d'être trop bien compris. Il ne souhaite pas que l'on confonde espérance et superstition.

⁸ Bergson lui-même, qui pourtant prône un renouvellement de la discursivité philosophique grâce à un assouplissement des concepts, prend soin de pas brouiller les frontières de la philosophie et de la littérature. Dans l'« Introduction (Première Partie) » de *La Pensée et le mouvant*, Bergson se réfère au travail de l'historien, comme s'il envisageait un passage possible entre, d'un côté, sa philosophie de la durée et de la mémoire individuelle et, d'un autre côté, un travail historique dont le propre est pourtant de s'en tenir à une reconstruction spatialisante des événements. En fait, un même souci de rationalité doit présider à l'interprétation de notre intuition de la durée pure et à l'interprétation de l'Histoire, même si le temps historique est à la durée pure ce que la trajectoire est au changement. Bergson indique ainsi que sa méthode reste formelle et qu'il n'a pas voulu faire une psychologie du temps heureux ou malheureux, de l'espérance, du regret, etc. Il n'a pas voulu décrire ses états d'âme dans une perspective existentielle. Car son ambition est d'unifier la philosophie grâce à une méthode qui puisse être expliquée, apprise et transmise. C'est pourquoi sa méthode peut avoir des points communs avec celle de l'historien. Il ne s'agit pas de raconter, de façon purement subjective, notre histoire personnelle. Il y a une dimension d'universalité et d'objectivité de la méthode de l'intuition.

pas un théologien. Vivre le mieux possible tant qu'il est encore temps, tel est le mot d'ordre du sens commun qui vaut autant que la parole des philosophes. Certes, la philosophie, mieux avertie des choses de la vie, peut promettre la sagesse, voire la joie⁹. Ce qui revient à dire que s'exercer à penser le temps, c'est *ipso facto* s'exercer à vivre. Ce qui est sans doute vrai. Mais il y a des limites à ne pas dépasser. Il ne faut pas en « faire trop ». Insister à tout prix, vouloir avoir le dernier mot sur la question du temps, devenir ésotérique ou, au contraire, être trop « bavard », fût-ce phénoménologiquement ou poétiquement, cela peut finir par apparaître déplacé. Ici, *le sens commun est aussi philosophe que le philosophe*. Le sophiste lui-même ne fait pas de miracles : finalement, Achille rattrape la tortue. Cela se voit. L'orateur ne peut pas inverser le cours du temps : la défaite d'Athènes est un fait. Cela ne s'oublie pas si facilement.

II. LE RÉQUISIT DES RÉQUISITS : L'INTUITION EFFECTIVE ET EFFECTIVEMENT PARTAGÉE DE LA TEMPORALITÉ (LE MOMENT BERGSONIEN)

Forts de ce coup d'œil jeté sur l'histoire de l'idée de temps, et de la reconnaissance de quelques réquisits principaux, demandons-nous maintenant si nous ne devons pas changer de perspective et faire état d'un tout autre réquisit, d'un réquisit d'un autre ordre. Nous évoquons plus haut la perspective d'un discours erroné. Demandons-nous

⁹ D'où, par exemple, la formule de Bergson: « La philosophie y gagnera de trouver quelque absolu dans le monde mouvant des phénomènes. Mais nous y gagnerons aussi de nous sentir plus joyeux et plus forts », *La pensée et le mouvant*, « Le possible et le réel », p.116/1344 (Nous citons Bergson selon la pagination du volume des *Œuvres*, mais aussi selon celle de l'édition originale de référence retenue par Robinet - celle de 1939-1941 aux PUF, succédant à l'édition Félix Alcan. Nous indiquons d'abord la page de l'édition originale de référence, puis la page des *Œuvres*).

maintenant si le risque véritable n'est pas plutôt celui d'un *discours vide d'intuition*. Identifier, au nom de certains critères, un discours philosophique comme discours « spécialisé » sur le temps ne permet de décider ni de sa *véracité* ni de son *efficace* (sa portée réelle sur le lecteur ou l'auditeur). Ce qui est la question classique de l'effectivité de l'intuition. Autrement dit, un discours sur le temps dont la forme est pertinente peut néanmoins s'avérer vide de contenu.

Dans ces conditions, sauf à admettre que la temporalité n'est qu'une idée, un concept, une simple construction de notre intellect, force est de faire de l'intuition effective de la temporalité le réquisit de tous les réquisits, le réquisit *sine qua non*. Mais, en ce point, les choses se compliquent.

Car la question n'est pas seulement ici celle d'une critique de l'intuition. Si la question de l'effectivité de l'intuition n'était qu'une affaire de croyance, les choses seraient simples. En réalité, l'essentiel n'est pas de croire ou non à l'intuition¹⁰, mais de prendre le temps d'examiner une notion bien plus complexe qu'on ne le pense habituellement. De ce point de vue, l'approche bergsonienne de la notion d'intuition est exemplaire et reste peut-être inégalée dans l'histoire de la philosophie. Car, dans le cadre d'une métaphysique de l'imprévisible nouveauté, le modèle traditionnel d'une *intuition intellectuelle* et d'une *communion* noétique

¹⁰ D'où la mise en garde de Bergson dont la philosophie a été exposée à ce type de critique : « La critique d'une philosophie intuitive est si facile, et elle est si sûre d'être bien accueillie, qu'elle tentera toujours le débutant » (*La Pensée et le mouvant*, p.33/1277). Ou encore : « Le *oui* et le *non* sont stériles en philosophie. Ce qui est intéressant, instructif, fécond, c'est le *dans quelle mesure?* (...) l'expérience étant précisément le lieu où les concepts se touchent et s'interpénètrent. C'est à ce travail très long et très difficile que j'ai convié les philosophes », *Mélanges*, « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », p.477.

des esprits ne vaut plus. Il ne s'agit plus, en effet, de sortir du temps pour rejoindre une éternité toujours identique à elle-même. Il s'agit plutôt de rejoindre une durée, qui justement, de par son passage même, et de par l'imprévisible nouveauté qu'elle crée sans cesse, n'est déjà plus la même¹¹. L'intuition bergsonienne du mouvant, du passage même du temps, est toujours l'intuition de la nouveauté en tant que telle. Aussi toute intuition est-elle une intuition unique et nouvelle. Il n'y a pas, à proprement parler, une intuition de la durée pure mais des intuitions singulières de la durée. Le problème n'est donc pas de renvoyer à une intuition facilement identifiable en tant que telle - dont le modèle serait celle des artistes ou des mystiques - mais de reconnaître qu'il n'y a, de toute façon, que des intuitions singulières *dont une interprétation univoque reste pour le moins problématique*.

¹¹ « Le temps de *L'Évolution créatrice*, confiait Bergson à Jean de la Harpe, ne "colle" pas avec celui des *Données immédiates* » (Jean de la Harpe, Entretien de sept. 1936, in *Henri Bergson, Essais et témoignages* recueillis par A. Béguin et P. Thévenaz, Éditions de La Baconnière, Neuchâtel, 1943, p.360). Cette formule semble suggérer quelque chose d'essentiel. Il ne s'agirait pas tant pour Bergson de reconnaître qu'il serait passé d'une durée psychologique (dans l'*Essai*) à une durée cosmologique (dans *L'Évolution créatrice*) que de suggérer l'essentiel : les métamorphoses de la durée sont si radicales que, d'un livre à l'autre, toute la réalité est redistribuée selon des modalités imprévisibles et nouvelles ; au point qu'il ne peut plus l'intuitionner de la même manière. Bergson reconnaît ici que, sauf à construire des systèmes philosophiques qui ne sont que des jeux d'idées, tout peut changer, et tout change effectivement, d'un livre à l'autre et d'un effort d'intuition à l'autre ; ce qui fait que l'on peut perdre le fil. La vraie philosophie et la véritable écriture consisteraient ainsi à retrouver patiemment le fil perdu de l'intuition : « l'intuition est là cependant, mais vague et surtout discontinue. C'est une lampe presque éteinte, qui ne se ranime que de loin en loin, pour quelques instants à peine (...) De ces intuitions évanouissantes, et qui n'éclairent leur objet que de distance en distance, la philosophie doit s'emparer, d'abord pour les soutenir, ensuite pour les dilater et les raccorder ainsi entre elles » (*L'Évolution créatrice*, p. 268/722).

C'est aussi pourquoi les choses se compliquent. Elles se compliquent parce que la question des *limites du langage* est plus complexe qu'on ne peut le croire.

Premier aspect de cette complexité : dans le cadre d'une métaphysique qui n'est plus éterniste, l'absolu est doublement inexprimable, non seulement parce qu'il est une « chose simple »¹² qu'on ne finit jamais d'épeler, mais encore, parce que c'est un absolu mouvant qui échappe à toute totalisation. Le pouvoir expressif du langage est ainsi deux fois remis en question. Totalité impossible à exprimer et totalité intotalisable doublement impossible à exprimer, l'absolu bergsonien reste incommensurable avec toute traduction conceptuelle.

Deuxième aspect de cette complexité : l'expérience du temps est la chose la mieux partagée. Le problème n'est pas de manquer d'intuition mais, au contraire de démêler d'abord et ensemble, en forgeant des principes d'univocité opératoires, l'écheveau d'une pluralité d'intuitions toutes singulières¹³. Le problème ici n'est plus de mal dire le temps réel mais de faire partager ce que l'on a à dire. Le problème des limites du langage n'est plus seulement celui de l'expression indéfiniment reprise d'un absolu inexprimable. Il s'agit surtout, et plus platement, de remarquer que cette inexprimabilité décourage toute discursivité authentique entre philosophes et les convie à privilégier des jeux de

¹² *La pensée et le mouvant*, p.180/1395.

¹³ Ce qui veut dire que la question d'une pluralité d'intuitions ne se réduit pas à celle du monisme et du pluralisme de la durée. Dans *Le bergsonisme*, G. Deleuze, parle d'une "pluralité de rythmes de durée" (PUF, Paris, 1994, Chapitre IV : *Une ou plusieurs durées ?* p. 75). Mais il convient de ne pas oublier que la *toute durée est d'abord intuition de durée*. Parler trop vite de monisme et de pluralisme de la Durée, c'est risquer de sauter subrepticement par dessus la pluralité des intuitions. C'est peut-être refuser, malgré les apparences, de « penser en durée » la durée. Il convient plutôt de démêler d'abord et ensemble l'écheveau d'une pluralité d'intuitions toutes singulières. Autrement dit, il ne suffit pas de penser *la* durée pour « penser en durée ».

langage dont le formalisme évacue tout risque de désaccord. D'où le curieux désappointement de Bergson devant sa trouvaille, celle de la durée pure, lorsqu'il s'aperçoit que la question de la *communication* reste prioritaire : « Il m'a fallu des années pour me rendre compte, puis pour admettre, que tous n'éprouvassent pas la même facilité que moi à vivre et à se replonger dans la pure durée. Lorsque cette idée de la durée m'est venue pour la première fois, j'étais persuadé qu'il suffisait de l'énoncer pour que les voiles tombassent et je croyais qu'à cet égard l'homme n'avait besoin que d'être averti. Depuis je me suis aperçu qu'il en va bien autrement »¹⁴. D'où aussi son amertume, à peine voilée, dans certains textes de *La Pensée et le mouvant* : « la philosophie, elle aussi, a ses scribes et ses pharisiens »¹⁵.

Ainsi, ce n'est pas le temps en personne que l'on questionne uniquement et prioritairement. On en vient toujours, que l'on soit métaphysicien ou non, à questionner *quelqu'un*, soi-même ou un autre, sur le temps ; ce qui n'est pas la même chose. Dans le premier cas, l'on fait une expérience muette ; dans le second cas, on s'appuie sur des mots (un langage privé ou une langue peu importe) qui retranscrivent le fait

¹⁴ Extrait du journal de Ch. Du Bos, du 22. février 1922, reproduit in *Œuvres*, p.1543.

¹⁵ *La Pensée et le mouvant* p.33/1277. Aux yeux de Bergson, la structure logique de certains travaux d'histoire de la philosophie n'a pas, malgré les apparences, de positivité. Leur systématisme n'est que le substitut d'une inspiration que le commentateur n'a pas eue. Or, le souci du lecteur ou du commentateur ne doit pas être de multiplier les commentaires, mais, au contraire, de purifier la pensée philosophique de toute une complexité qui tente de masquer vainement le manque d'élan de la pensée. C'est en ce sens que Bergson peut faire l'apologie d'une certaine pensée négative, d'une certaine nescience socratique, d'une puissance philosophique de négation qui apparaît comme l'un des fondements du philosophe : « Singulière force que cette puissance intuitive de négation ! Comment n'a-t-elle pas frappé davantage l'attention des historiens de la philosophie ? N'est-il pas visible que la première démarche du philosophe, alors que sa pensée est encore mal assurée et qu'il n'y a rien de définitif dans sa doctrine, est de rejeter certaines choses définitivement ? », *Ibidem*, p.120-121/1348.

brut de l'expérience. Certes, lorsque la personne interrogée est un philosophe célèbre, cela a évidemment plus d'allure. Mais, histoire de la philosophie ou pas, notoriété ou pas, il n'y a en quelque sorte que deux méthodes, l'une que l'on peut qualifier de révélation totalement silencieuse et immédiate du temps, l'autre que l'on peut plutôt nommer une révélation langagière ou médiate. Et ces deux méthodes, séparables *en droit*, sont inséparables *en fait* ; ce qui nous autorise à parler, sans contradiction, d'une sorte de « méthode discursive d'intuition »¹⁶. Le réquisit des réquisits n'est donc pas, précisément parlant, l'intuition effective de la temporalité mais *une intuition effective et effectivement partagée*. Et c'est, nous semble-t-il, à Bergson que nous devons cette mise au point¹⁷.

¹⁶ À propos des rapports de l'intuition et de l'intelligence dans les pages 40, 41 et 42/1283,1284 et 1285 de *La Pensée et le mouvant*, Bachelard parle d'« une méthode discursive d'intuition » : « Car aucun savant ne revendiquera pour ses idées expérimentales une clarté *a priori*. Il est aussi prudent que le philosophe intuitionniste. Il a la même patience. Et voici d'ailleurs tout ce qu'il faut pour les réconcilier dans une même estime : comme le dit justement M. Bergson, une intuition philosophique demande une contemplation longuement poursuivie. Cette contemplation difficile, qui doit être apprise et qui pourrait sans doute être enseignée, n'est pas loin d'être une méthode discursive d'intuition », *La dialectique de la durée*, Quadrige/PUF, 1993 p.10-11.

¹⁷ Il faut tenir les deux bouts de la chaîne : l'exigence la plus haute de la philosophie n'est pas seulement de vivre le temps, comme Bergson nous y exhorte, mais également de le penser, comme il nous le demande aussi. Il faut tenir ensemble les deux formules bergsoniennes : 1°) « Nous ne *pensons* pas le temps réel. Mais nous le vivons » (*L'Évolution créatrice*, p.46/534) et 2°) « Il y a pourtant un sens fondamental [à la variété des fonctions et aspects de l'intuition, telle que nous la décrivons] : penser intuitivement est penser en durée » (*La Pensée et le mouvant*, p.30/1275). Trop influencés par le modèle classique de l'intuition intellectuelle, qu'il s'agisse de celui de l'intuition aveugle d'une sorte de vouloir-vivre, ou qu'il s'agisse de celui d'une communion noétique et translucide des intelligibles, les commentateurs n'ont pas vu que l'intuition bergsonienne défiait tout modèle existant, et que l'essence même de la philosophie bergsonienne tenait dans cet effort d'élaboration d'un nouveau modèle de l'intuition. C'est cela la méthode de l'intuition : mettre au point une nouvelle intuition, à la fois souterraine (puisqu'elle consiste à écouter « le bourdonnement ininterrompu de la vie profonde » [*La Pensée et le mouvant*, p. 167/1384] et aérienne (parce qu'il faut récapituler par et dans les

III. L'ÉLUCIDATION INDÉFINIE : SUBJECTIVITÉ ET CHAMP TRANSCENDANTAL

Ainsi, sur la question du temps, l'argument d'autorité ne vaut pas : si mon expérience de la temporalité n'est pas celle de l'éternité ou de l'Instant intemporel, je dois oser penser par moi-même et le dire. De même, si je ne parviens pas à vivre la durée dont parle Bergson, je dois en faire état¹⁸. Il n'est plus question ici de teinter notre discours de l'élément sceptique dont nous parlions plus haut, mais au contraire de

mots notre intuition et en communiquer les résultats aux autres philosophes). Bergson prévient pourtant clairement tout contresens à ce sujet, en nous demandant ouvertement de nous défier de l'intuition d' « un Schelling, [d'] un Schopenhauer » (*Ibid.*, p. 25/1271). Mais il n'a pas été suivi ; sans doute pour deux raisons. D'une part, certaines affinités avec la philosophie plotinienne ont pu laisser croire que son intuition présentait certaines analogies avec celle de Plotin ; d'autre part, la notion bergsonienne de « mélodie continue de notre vie intérieure » (*Ibid.*, 166/1384), qui a surtout frappé les esprits (car c'est une métaphore commode), pouvait faire écho à la contemplation lumineuse et diaprée de l'intuition plotinienne, et renforcer ainsi la première croyance.

¹⁸ Par exemple, J. T. Desanti déclare : « C'est, en effet, la lecture de Bergson qui, dans l'année 1931, m'a ouvert à la philosophie. Or il s'est trouvé qu'au fil des ans Bergson m'est peu à peu devenu inintelligible. Sans doute parce que mes exigences d'intellection se révélaient, au fur et à mesure, et sans cesse davantage, de nature "conceptuelle": je cherchais, sous le nom de Philosophie, à dégager des déterminations précises et des connexions explicites. Je n'arrivais pas à "effectuer" cette "intuition" de coïncidence et de fusion propre à nous dévoiler le devenir comme "étant" l'absolu même - absolu dont la spontanéité libre de la conscience et l'intimité de l'esprit réalisent l'*acmé*, c'est-à-dire l'actualité révélatrice. Bref, j'en suis venu, au bout de quelques années, à considérer le "*devenir*" bergsonien comme "la nuit où toutes les vaches sont grises", et je ne peux maintenant, à l'âge où je suis parvenu, me résoudre à reprendre ce chemin » (*Réflexions sur le temps*, biblio/essais, Paris, 1997, p.105). Ce qui gêne ici Desanti, ce n'est pas tant la difficulté de vivre l'intuition elle-même que de se la représenter, d'en parler. Tout se passe comme si la communicabilité de l'intuition bergsonienne faisait défaut, comme si l'on ne savait plus ou pas de quoi l'on parle, comme si on ne pouvait pas l'explicitier et être compris. Tout se passe comme si l'hétérogénéité du temps de l'intuition interdisait une conception univoque du temps. De même, si Einstein fait observer à Bergson qu'« [i]l n'y a donc pas un temps des philosophes » (*Mélanges*, « Discussion avec Einstein », 6 avril 1932, p.1346), cela signifie d'abord qu'il n'a jamais réussi à vivre ce soi-disant passage qu'est la durée, qu'il n'a jamais réussi à expérimenter ce prétendu pouvoir synthétique d'effectuation de la durée.

déconstruire, dans et par un discours spécialisé sur le temps, les discours qui oblitérent la prise en compte du critère des critères, à savoir l'intuition effective et effectivement partagée de la temporalité. La question n'est donc plus de parier pour l'éternité ou pour la temporalité mais d'être seulement *honnête*. Le moment bergsonien est, si l'on peut dire, le moment de la plus grande honnêteté intellectuelle. C'est pourquoi l'on doit aller jusqu'à envisager l'hypothèse d'une expérience de bonne foi mais tronquée du temps, ou encore, celle d'un discours retranscriptif de bonne foi mais « fantasque »¹⁹. Plusieurs cas de figures pourraient

¹⁹ Ce qui revient à poser la question suivante : l'intuition du temps ne risque-t-elle pas de n'être qu'une autosuggestion ou une suggestion qui ne serait que le produit de la conscience collective ? Car, dans la nuit de l'absolu, toutes les vaches sont noires. Certains croiront vivre une expérience de leur durée qui n'est peut-être qu'une simple rêverie. En tout cas, la difficulté n'est pas d'opérer une critique massive de l'intuition (sorte d'argument paresseux) mais plutôt de déchiffrer patiemment et ensemble nos intuitions. D'où la nécessité de comparer notre intuition à celle d'autrui et de chercher les moyens de la communiquer. Ajoutons que si Bergson prend en compte le *fait* de l'intuition mystique dans *Les Deux sources de la morale et de la religion*, il garde ses distances avec tout mysticisme : « il est incontestable qu'extases, visions, ravissements sont des états anormaux, et qu'il est difficile de distinguer entre l'anormal et le morbide » (*Les Deux sources de la morale et de la religion*, p.241-242/116). En fait, l'expérience mystique reste l'expérience singulière d'une conscience privée. Sans compter qu'elle est d'abord retranscrite par et dans la langue d'une culture donnée. D'où un certain flou de la retranscription dû la possibilité d'imitations, de traductions ou d'influences culturelles plus ou moins conscientes : « Mais, comme la notation intellectuelle du fait dépasse nécessairement le fait brut, il s'en faut que toutes les expériences soient également concluantes et autorisent la même certitude » (*Ibidem*, p.263/1186). C'est pourquoi Bergson fait plutôt de l'*action* mystique le modèle d'une retranscription réussie et de l'*appel* du héros, du saint ou du mystique le modèle d'une communication efficace (non pas une communion ou une fusion totale mais plutôt une vibration à l'unisson). Précisons que la perspective d'un *synchronisme symphonique ou théologique* où les consciences vibreraient à l'unisson d'une façon extraordinairement subtile, faisant l'expérience quasi mystique de l'éternité vivante de l'Esprit avec un E majuscule, ne peut être, du point de vue de la philosophie bergsonienne de la temporalité, qu'une limite théorique. La perspective d'une synchronisation *englobante* demeure chez Bergson illégitime. Ce serait adopter une « pensée de survol » et sous-estimer la temporalité au nom de l'éternité. En d'autres termes, vibrer à l'unisson du mystique qui vibre à l'unisson de la durée pure, cela n'équivaut pas à une communion noétique de type plotinien.

ainsi être ainsi envisagés. Disons qu'entre les deux extrêmes que sont le « Tout herméneutique » (où les limites de notre expérience du monde sont celles-là mêmes de notre langage) et le « Tout intuitionnisme » (où c'est une intuition aveugle et silencieuse qui est l'alpha et l'oméga de toute théorie de la connaissance), il y a place pour toute une série de discours sur le temps qui ont droit de cité en philosophie. Ce qui nous impose de ne pas sous-estimer le risque d'une sorte de « monadisme » des intuitions. D'où la tâche, apparemment indéfinie et collective, de démêler ensemble l'écheveau des discours et des intuitions disparates. Comment forger des principes d'univocité susceptibles d'harmoniser sans les schématiser des intuitions dont on pressent la singularité ? Faut-il revenir sur nos pas et réhabiliter les *médiations* ou les principes d'univocité habituels, du pur et simple temps de l'horloge (qui garantit une synchronisation minimale) jusqu'au concept de Dieu (qui garantit la fusion maximale), en passant par les notions d'Événement, d'Éternité, de Vie, d'Art, etc. ? En tout cas, Bergson nous encourage à persévérer. Aucun philosophe n'accomplit seul la philosophie²⁰. C'est une tâche collective.

Mais à vouloir démêler l'écheveau de nos expériences singulières du temps, à vouloir débouter la pensée traditionnelle de l'univocité de l'être, on risque de s'égarer. A ne pas suivre les sentiers battus de l'ontothéologie et des médiations conventionnelles, on risque de parcourir seul

²⁰ « Voici un problème. Nous ne l'avons pas choisi, nous l'avons rencontré. Il nous barre la route, et dès lors il faut écarter l'obstacle ou ne plus philosopher. Point de subterfuge possible ; adieu l'artifice dialectique qui endort l'attention et qui donne, en rêve, l'illusion d'avancer. La difficulté doit être résolue, et le problème analysé en ses éléments. Où sera-t-on conduit ? Nul ne le sait (...) Et s'il y faut des mois ou des années ? On y consacra le temps qu'il faudra. Et si une vie n'y suffit pas ? Plusieurs vies en viendront à bout ; nul philosophe n'est maintenant obligé de construire toute la philosophie », *La Pensée et le mouvant*, p.72/1309.

et en vain le *no man's land* de l'impensable. En ce point, la bonne volonté du philosophe ne suffit peut-être plus. Si, comme Bergson le dit explicitement, « la philosophie devrait être un effort pour dépasser la condition humaine »²¹, comment pourrions-nous le suivre jusqu'au bout ? L'esprit de simplicité, de précision et d'honnêteté n'est-il pas aussi de savoir ne pas aller trop loin, non pas par complaisance à l'égard de l'opinion, mais au nom de la mesure ?

D'autant qu'il y a des raisons théoriques de s'arrêter : partir résolument à la poursuite du temps, c'est risquer de le voir éclater en mille morceaux jusqu'à perdre paradoxalement le *sujet* pensant le temps. C'est la possibilité même d'une constitution de la subjectivité, et *a fortiori*, de l'intersubjectivité qui se trouve menacée. Comment, en effet, si l'on pose jusqu'au bout la question du temps, rapporter des expériences disparates de la temporalité à *un* sujet, et qui plus est, à une *communauté* d'esprits ?

Ce qui est sûr, c'est que Bergson n'ignorait pas ces difficultés. Qu'on songe ici au premier chapitre de *Matière et mémoire*, à l'ambition bergsonienne de s'aventurer par delà l'idéalisme et le réalisme, en deçà ou au-delà des catégories philosophiques habituelles. Dans ce chapitre assez énigmatique²², Bergson entend se situer à un niveau radical qui est celui de la « prise » des images. A ce niveau, il y a bien de la conscience mais seulement *de* la conscience : pour un même phénomène il y a de multiples temporalités de ce phénomène correspondant à autant de

²¹ *Ibidem*, p.218/1425.

²² « Le premier chapitre de *Matière et mémoire*, où nous consignâmes le résultat de nos réflexions sur les "images" fut jugé obscur par tous ceux qui avaient quelque habitude de la spéculation philosophique, et en raison de cette habitude même. Je ne sais si l'obscurité s'est dissipée: ce qui est certain, c'est que les théories de la connaissance qui ont vu le jour dans ces derniers temps, à l'étranger surtout, semblent laisser de côté les termes où Kantiens ou anti-Kantiens s'accordaient à poser le problème. On revient à l'immédiatement donné, ou l'on y tend », *La Pensée et le mouvant*, p.83-84/1318.

niveaux de tension, c'est-à-dire de mémoire. Mais de telles tensions apparaissent comme impersonnelles. Cette mémoire n'est que *de* la mémoire. Il y a des synthèses, des processus, des *images* qui, à la limite, ne sont le monopole d'aucun sujet, pas même de celui de l'action, ni *a fortiori* d'aucun organe, pas même du cerveau, ou du tissu nerveux, et qui, en tout cas, ne sont le monopole d'aucun substrat délimité une fois pour toutes en une entité en soi. Croire que nous pouvons, au nom d'un système philosophique, déduire notre existence ou déduire notre pensée, relève d'une illusion, celle qui consiste à tenir pour condition de l'imagéité telle ou telle image d'un principe unificateur originairement synthétique. C'est faire d'une image la condition de toute image, ce qui est contradictoire. C'est d'ailleurs en ce sens que résonne la mise en garde de Bergson : « Déduire la conscience serait une entreprise bien hardie »²³. Il y a une donation première et une antériorité incontournable du monde qu'aucune conversion, réduction, expérience ou pensée philosophique, même dialectique, ne peuvent annuler²⁴. Poser comme condition de possibilité de l'expérience un principe unificateur, ce n'est pas penser l'originaire et la condition de toute imagéité, mais c'est construire une image, déjà « vieille », à partir d'une sélection d'images qui s'est faite en nous sans nous.

Reste à préciser que ce nouveau « paradigme » (appelé à devenir peut-être trop vite un nouveau réquisit de toute pensée sérieuse du temps) qui apparaît en 1896 dans *Matière et mémoire* - et qui évoque très fortement la notion phénoménologique de « champ transcendantal »²⁵ -, doit être

²³ *Matière et mémoire*, p.31/185.

²⁴ D'où l'intérêt de Merleau-Ponty pour la philosophie bergsonienne.

²⁵ Ce qui a été établi, dès 1965, par Bento Prado Jr. dans *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, traduit par R. Barbaras, Olms, Hildesheim, 2002.

pris ici pour ce qu'il est : non pas le *terme* du moment bergsonien mais une simple étape. Ce qui veut dire, du moins à nos yeux, que la notion contemporaine de champ transcendantal²⁶ n'épuise absolument pas la question du temps et que le *moment bergsonien*, celui de la nécessaire pensée de l'univocité d'intuitions disparates, est encore, aujourd'hui et pour longtemps, le bon moment pour penser honnêtement le temps.

Le moment bergsonien est l'un des moments forts de l'Histoire de l'idée de temps. La reconnaissance universitaire, désormais acquise, du bergsonisme ne doit pas masquer ou neutraliser l'originalité de la méthode de l'intuition, dont l'un des aspects majeurs est sa puissance d'invention et de critique²⁷.

Ce moment bergsonien, toujours actuel, nous pousse aujourd'hui à pointer la zone limite où l'expérience de l'irréversibilité redevient celle d'un flux sans flèche, où le sujet, encore identique à lui-même n'est déjà plus lui-même. En ce point limite, le sujet, extérieur à sa propre intériorité, ne sait plus *qui* était ce sujet qui, autrefois (dans un autre

²⁶ Dans « L'immanence, une vie... », *Philosophie*, Editions de Minuit, Paris, n° 47, septembre 1995, G. Deleuze réussit à pointer quelque chose de qualitatif, une espèce de *flux*, de *courant* de vie d'une conscience qui n'appartient déjà plus à personne (une conscience qui n'est déjà plus un "Je" mais qui n'est pas encore de la matière inconsciente). A ce niveau, l'être vivant est bien *un* : il a une vie qui est sa vie, et qui, en ce sens, n'est pas interchangeable, même si cette vie-là vaut n'importe quelle autre vie ; d'où son caractère anonyme.

²⁷ C'est ce point que souligne Merleau-Ponty lorsqu'il écrit en 1959 : « Il ne faudrait pas que les conciliations, les célébrations nous fissent oublier le chemin que Bergson a tracé seul et qu'il n'a jamais renié, cette manière directe, sobre, immédiate, insolite, de refaire la philosophie, de chercher le profond dans l'apparence et l'absolu sous nos yeux, - enfin sous l'extrême bienséance, l'esprit de découverte qui est la première source du bergsonisme » (*Eloge de la philosophie*, « Bergson se faisant », idées/gallimard, Paris, p.290).

temps qui, justement, était le temps) philosophait sur le temps et s'imaginait parfois, lorsqu'il se perdait de façon quasi solipsiste dans ses pensées, n'être plus personne. En ce point, il n'est plus possible de jouer à se faire peur en s'imaginant vivre d'une vie chaotique car vie et chaos ne font alors plus qu'un. À ce stade pré ou post subjectif, tout se passe comme si le circuit de l'ipséité restait indéfiniment ouvert. Ce qui peut donner le sentiment d'une sorte de narcissisme originaire, d'un narcissisme d'avant l'image de soi, d'avant même la perspective d'un solipsisme métaphysique. À ce niveau d'immanence s'auto-effectue une différenciation ininterrompue qui non seulement précède et interdit toute immobilisation ou stabilité, mais encore défait incessamment tout fléchage du devenir. Se produit une sorte de distorsion de la temporalité, comme un ratage rythmique, une anomalie, une bizarrerie, une étrangeté. Disons qu'il y a là une *errance*. En tout cas, tout se passe comme si la réversibilité tant rêvée du temps²⁸ ne se faisait qu'au prix d'un retour au pré-individuel, d'une sorte d'extase matérielle dont la notion de champ transcendantal peut rendre compte. Or, cette perspective d'un retour à l'anonymat peut évoquer l'idée métaphysique ou religieuse de la purification ou de l'effacement devant Dieu ; ce qui peut alimenter, de façon assez inattendue, de nouvelles croyances et de nouvelles espérances. Autant dire que la critique bergsonienne du schème éternitariste reste d'actualité.

²⁸ Voir les livres de V. Jankélévitch.