



**HAL**  
open science

## Bergson : une pensée de la relation

Olivier Moulin

► **To cite this version:**

Olivier Moulin. Bergson : une pensée de la relation. Philosophie. Ecole normale supérieure - ENS PARIS, 2015. Français. NNT : 2015ENSU0043 . tel-01314126

**HAL Id: tel-01314126**

**<https://theses.hal.science/tel-01314126>**

Submitted on 5 Jul 2017

**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.



# Thèse de Doctorat

En vue de l'obtention du grade de

## **DOCTEUR DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE**

**École doctorale**

Discipline ou spécialité :

---

Présentée et soutenue par :

le

Titre

---

Unité de recherche

Thèse dirigée par

Membres du jury

|

Numéro identifiant de la Thèse :



# Remerciements

En premier lieu, je remercie Frédéric Worms pour avoir accompagné mes recherches depuis de nombreuses années, et avoir su me guider dans les moments cruciaux de mon parcours. Sa lecture aiguë de l'œuvre de Bergson et son ouverture relationnelle m'ont permis de mener à bien ce travail.

Je remercie les membres de mon jury, Didier Debaise, Mathias Girel, Paul-Antoine Miquel et Pierre Montebello, d'avoir accepté d'y participer, eux qui m'ont donné par leurs écrits et leurs séminaires la possibilité d'aborder les versants souvent escarpés des penseurs qui font la matière de cet ouvrage.

Je remercie aussi tous ceux qui, par leurs discussions, leurs travaux, leur écoute, ont enrichi ma compréhension de la philosophie et de Bergson en particulier. Merci à Caterina Zanfi pour les agréables séjours italiens qu'elle a eu le talent d'organiser ; et à Marie-Ève Perez pour ses compétences en anglais.

Merci à tous les musiciens qui participent si profondément aux relations qui constituent mon existence, et aux plaisirs qu'ils ont pu me permettre de vivre, à quatre ou bien plus. Merci aux amis qui construisent chaque jour une identité que j'espère ouverte.

Merci à ma famille pour tout le soutien et l'amour qu'elle me donne.

Merci à Anne, pour tout ; et au petit Baptiste.

# Table des matières

<b>Remerciements</b>	1
<b>Table des matières</b>	2
<b>Introduction</b>	4
<b>Chapitre un : les rapports spatiaux</b>	21
<b>I. l'espace comme mise en rapport chez Bergson</b>	22
1. le rapport spatial d'extériorisation	24
2. le rapport utilitaire de séparation	30
3. le rapport intellectuel de division	35
<b>II. Bergson a-t-il oublié les relations ? confrontations et critiques</b>	42
1. Russell et Bergson : l'extériorité des rapports	44
2. Kant, Brunschvicg et Bergson : l'intelligibilité des rapports	58
<b>Chapitre deux : les relations temporelles</b>	75
<b>I. la durée comme dynamique des relations chez Bergson</b>	76
1. le sens des relations : l'expérience, le langage, l'effort	78
2. la relation de succession : le temps	94
3. la relation de causalité : la liberté	103
4. la relation du corps à l'esprit : la perception et la mémoire	109
5. la relation avec la réalité : l'intuition	119
6. la relation dans la réalité : la vie	129
<b>II. Bergson a-t-il une théorie des relations ? confrontations et confirmations</b>	139
1. James et Bergson : l'expérience des relations	142
2. Nietzsche et Bergson : la puissance critique et créatrice des relations	156
3. Simondon et Bergson : l'être des relations	170

<b>Chapitre trois : épistémologie des relations</b>	181
<b>I. la science comme connaissance relationnelle chez Bergson</b>	182
1. la double dualité des sciences	185
2. les sciences vitales : le temps entre relation et rapport	199
3. les sciences matérielles : l'espace entre rapport et relation	209
<b>II. Bergson a-t-il compris les sciences ? confrontations et mises à l'épreuve</b>	222
1. Bergson entre théorie de la relativité et microphysique	224
2. Bachelard et Bergson : la pensée scientifique	230
3. Whitehead et Bergson : l'évolution des sciences	235
<b>Chapitre quatre : pratique des relations</b>	243
<b>I. l'homme comme relation créatrice chez Bergson</b>	244
1. la relation entre les hommes : la sympathie	246
2. la relation entre les hommes et les choses : l'art	258
3. la relation entre les hommes et le monde : la mystique	270
<b>II. Bergson a-t-il une pratique des relations ? confrontations et applications</b>	277
1. pour une technique et une esthétique relationnelles	279
2. pour une éthique et une politique relationnelles	294
<b>Conclusion</b>	305
<b>Index des noms</b>	313
<b>Abréviations</b>	316
<b>Bibliographie</b>	317
<b>Résumé – Abstract</b>	328

# **Introduction**

Qu'est-ce qu'une relation ? La réponse à une question si ouverte peut être établie de manière extrêmement simple ou incommensurablement complexe, selon que l'on définit la notion dans son usage le plus courant ou que l'on fasse référence à la charge philosophique qui l'alourdit des multiples analyses que l'histoire de la pensée lui a prodiguées. Dans le premier cas elle se réfère au lien existant entre plusieurs termes : elle a donc pour condition une multiplicité d'êtres séparés, mais pas totalement isolés puisqu'ils sont en rapport. Dans le second cas, le sens de la relation oscille entre une catégorie de l'esprit, comme l'affirment Aristote ou Kant, et une réalité distincte, comme le montrent James ou Russell. Prendre un parti entre ces diverses approches réclame alors une analyse dont l'approfondissement doit être proportionné à leur variété et leur richesse. L'importance intrinsèque de ce concept, qui semble nécessaire à tout raisonnement, n'a de rivale que sa dimension problématique, révélée dès une définition commune loin d'être aussi évidente qu'on pouvait d'abord le croire, car elle paraît engager un choix ontologique (le pluralisme) tout en montrant immédiatement l'une des difficultés (la qualification d'une hiérarchie entre les êtres, ici entre les termes et les relations). À peine amorcée, la réponse à notre question initiale semble se trouver face à des obstacles infranchissables, la profusion des recherches philosophiques sur la relation conduisant d'un même élan à en confirmer les obscurités et à les assombrir un peu plus.

Pourquoi, alors, rajouter un point de vue différent sur une notion déjà si dense ? et en quoi un philosophe comme Bergson serait-il à même d'y déceler des éléments qui auraient échappés à d'autres ? La référence au penseur de la durée semble parfaitement incongrue à propos d'un concept dont le caractère spatial est impossible à ignorer : si l'on demande une illustration concrète de la relation, le rapport quantitatif du plus et du moins vient spontanément. « A est plus grand que B » en semble être le paradigme, à tel point que lorsqu'Aristote débute son analyse de la catégorie de « relatif », c'est cet exemple qui est d'abord mentionné<sup>1</sup>, ou plus généralement celui du « nombre »<sup>2</sup>. Si l'on doit partir de la comparaison mesurable pour penser la relation, il est clair qu'un regard bergsonien ne pourra y voir qu'une forme particulière du procédé de spatialisation dont toute l'œuvre s'attache à critiquer les effets délétères sur la tentative de connaître les choses telles qu'elles sont. Les termes seraient du côté de la réalité, les relations du côté de la construction artificielle que produit notre intelligence dans le but purement utilitaire de répondre à nos besoins vitaux. Le

---

1 Aristote, *Catégories*, Pierre Pellegrin et Michel Crubelier (trad.), Paris, Flammarion, 2007, p. 143 [6a].

2 Aristote, *Métaphysique*, Δ, Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin (trad.), Paris, Flammarion, 2008, p. 206 [1020b-1021a].



changement, le mouvement, bref la durée seraient ignorés par le concept de relation, qui aurait justement pour sens de laisser de côté la profondeur du réel au profit d'un espace essentiellement pratique. C'est d'ailleurs clairement ce qu'affirme Bergson lorsqu'il cherche à montrer le cœur de la théorie mécaniste à laquelle il s'oppose, dans le dernier chapitre de *L'Évolution créatrice* :

le principe auquel on est conduit par la considération du mécanisme universel, et qui doit lui servir de substrat, ne condense plus en lui des concepts ou des *choses*, mais des lois ou *relations*. Or une relation n'existe pas séparément. Une loi relie entre eux des termes qui changent ; elle est immanente à ce qu'elle régit<sup>3</sup>.

Plus qu'une référence supplémentaire pour une théorie de la relation, la philosophie de Bergson est alors un repoussoir, ou au mieux une mise en cause à prendre en compte et à dépasser. Si la relation est l'outil conceptuel le plus affûté de ses adversaires, si c'est justement elle qui nous éloigne de la réalité en durée, le bergsonisme est tout sauf une pensée de la relation, il est même une pensée qui doit se débarrasser de la relation pour affirmer ses thèses spécifiques. Si l'on en croit ce texte, d'une part la relation n'existe pas, puisque ce qui est, ce sont les « termes qui changent » dont elle dépend intégralement, d'autre part c'est à travers elle que la science mécaniste a perdu de vue les choses mêmes, et se trouve confrontée à des difficultés insolubles dès qu'elle cherche à saisir ce qui vit, ce qui se meut ou ce qui dure. Les relations constituent un monde stable et abstrait, peut-être valable pour traiter la matière, mais proprement incapable de rendre compte de l'élan vital qui est au fond des êtres. Bergson ne peut donc être un recours pour la résolution des problèmes du concept de relation, à moins de vouloir tout bonnement les évacuer dans l'irréel.

On serait d'ailleurs bien en peine de trouver une théorisation explicite de la relation chez notre auteur : comme nous venons de le voir, la notion est constamment attribuée à une conceptualisation qui suit la « pente naturelle »<sup>4</sup> de l'intelligence et qu'il veut justement dépasser. Si le projet du philosophe est d'« invertir la direction habituelle du travail de la pensée<sup>5</sup> », il ne cherchera pas à justifier l'une des principales catégories de ce travail mais au contraire à en démontrer le caractère erroné. Penser les relations ou penser la réalité, il faut choisir : en fondant sa philosophie sur la distinction entre espace et durée, Bergson relativise

---

3 EC, p. 352, souligné par l'auteur. Pour les références des abréviations, cf. p. 314.

4 PM, « Introduction (deuxième partie). De la position des problèmes », p. 41.

5 PM, « Introduction à la métaphysique », p. 214.

la relation dans le premier et absolutise la chose dans la seconde<sup>6</sup>.

\*

Affirmer, à l'encontre de ce qui vient d'être établi, la pertinence d'une interprétation relationnelle de la philosophie bergsonienne est donc loin d'aller de soi. C'est pourtant l'hypothèse qui guide le présent travail, et qui comporte deux versants : elle affirme d'une part l'importance du concept de relation chez Bergson, qui ouvre une compréhension nouvelle de beaucoup de ses idées, et d'autre part l'acuité et l'originalité de la notion de relation qu'on peut tirer de ses œuvres, qui fournissent des arguments dignes d'être confrontés à des penseurs plus directement concernés par cette idée.

La justification de cette double hypothèse passe d'abord par la clarification de l'ambivalente présence de la relation chez Bergson. Ce n'est pas parce que la relation est intégrée au type de pensée dont Bergson veut se distinguer qu'elle n'est pas un concept bergsonien ; après tout, l'approche bergsonienne de l'espace est d'une grande richesse, quand bien même presque toute son œuvre le range du côté d'un procédé artificiel nous éloignant de la réalité en durée que le philosophe cherche à atteindre. La question de la relation semble intégralement subordonnée à celle de l'espace, n'apparaissant que pour décrire son fonctionnement, en particulier lorsqu'il est à l'œuvre au cœur du travail scientifique<sup>7</sup>. La relation est présentée comme la solution trouvée par les théories mécanistes pour appréhender efficacement la réalité. Bergson va même plus loin dans sa caractérisation en en faisant l'aboutissement de ce que doit être un concept scientifique :

l'entendement, dont le rôle est d'opérer sur des éléments stables, peut chercher la stabilité soit dans | des *relations*, soit dans des *choses*. En tant qu'il travaille sur des concepts de relations, il aboutit au symbolisme *scientifique*<sup>8</sup>.

Identique à elle-même malgré les variations de ce qu'elle relie, la relation permet d'ignorer le mouvement permanent du réel et constitue dès lors le symbole, exprimé par des équations, à partir duquel le scientifique peut établir des lois universelles de la nature. La

---

6 Cf. par exemple MM, p. 219 : « je ne saisis [pas] le mouvement, si mouvement il y a, comme une simple relation : c'est un absolu ».

7 Le terme même de relation n'est ainsi jamais aussi visible que dans *Durée et simultanéité*.

8 PM, « Introduction à la métaphysique », p. 219-220, souligné par l'auteur.

relation est ce à quoi aboutit tout le travail intellectuel d'analyse de la réalité. C'est, au fond, l'apogée de l'opération de spatialisation, à l'œuvre dès la perception la plus commune du monde, et qui révèle toute sa grandeur dans les rapports numériques des théories physiques. Une réflexion sur le statut des relations chez Bergson a donc comme premier intérêt d'entrer au cœur de son épistémologie.

La réduction de la relation à sa dimension spatiale ne suffit toutefois pas à épuiser ce que Bergson a à en dire. Il est en effet frappant de voir que l'expression « relation temporelle », simple oxymore si l'on s'en tient à ce que les textes montrent de plus évident, apparaît à deux reprises dans l'œuvre, dans les deux cas à propos d'une pratique artistique : l'apprentissage de la danse dans « L'effort intellectuel »<sup>9</sup>, l'« art de la diction » dans la deuxième partie de l'« Introduction » de *La Pensée et le mouvant*<sup>10</sup>. On pourrait en première lecture minimiser l'importance de ces occurrences, si clairement en opposition avec le reste de la pensée bergsonienne que leur analyse approfondie sera vite jugée comme un abus interprétatif. Le premier texte est une application de certaines analyses du troisième chapitre de *Matière et mémoire* dans une direction qui ne sera pas reprise par la suite, usant en particulier d'un terme dont la relative technicité, chose rare chez ce philosophe, l'oblige à s'excuser de faire appel aux racines grecques<sup>11</sup>, et qui est un véritable hapax dans sa pensée : le « schéma dynamique ». Le second traite d'une question qui a certes eu une grande importance dans la vie de Bergson, mais qui n'est qu'à l'arrière-plan de ses théories : l'éducation. S'autoriser de ces seules références pour fonder une relecture complète de concepts aussi étudiés que ceux de durée ou d'intuition paraîtra dès lors bien présomptueux. Cela ne pourrait avoir de valeur que si, au cœur même des idées les plus importantes de Bergson, ne se révélait une certaine obscurité que le recours à la notion de relation pourrait lever.

\*

Une des difficultés ayant soulevé le plus d'interrogations, et de solutions souvent très profondes, est de savoir quelle ontologie Bergson privilégie en fin de compte : un monisme de la durée ou un dualisme ? Si les oppositions à deux termes sont présentes dans toutes les étapes de sa pensée (espace et durée, corps et esprit, matière et vie, clôture et ouverture), la

---

9 ES, p. 179.

10 PM, p. 94.

11 PM, « L'effort intellectuel », p. 161.

durée est aussi affirmée comme réalité ultime dans chaque ouvrage, en particulier dans des textes très influents comme « Introduction à la métaphysique ». Trois commentaires importants, situés dans trois moments distincts de la réception de Bergson, se sont confrontés directement à cette difficulté : ceux de Jankélévitch, contemporain de l'auteur, de Deleuze lors d'un moment de creux pour les études bergsoniennes, et de Frédéric Worms aujourd'hui. Si les trois solutions diffèrent de manière marquée, par leur contenu comme par leur contexte, elles amènent toutes à réévaluer la place de la relation dans l'œuvre de Bergson. La confrontation de trois extraits, dont le plus clair à ce propos est sans doute celui de Deleuze, permettra de révéler cette proximité significative :

Il est donc vrai de dire, malgré tout ce que l'ordre grammatical de composition a de satisfaisant pour notre optique intellectuelle, que | l'organisme est réellement plus *ancien* que ses éléments [...] à la fois plus primitif et plus vénérable. [...] Il n'y a pas, dit Brunschvicg, de termes simples antérieurs au jugement : car le terme est lui-même relation. [...] L'attribution est donc plus ancienne que les attributs, et la simplicité logique est toujours un terminus<sup>12</sup>.

S'il fallait définir le tout, on le définirait par la Relation. C'est que la relation n'est pas une propriété des objets, elle est toujours extérieure à ses termes. Aussi est-elle inséparable de l'ouvert, et présente une existence spirituelle ou mentale. Les relations n'appartiennent pas aux objets, mais au tout, à condition de ne pas le confondre avec un ensemble fermé d'objets. Par le mouvement dans l'espace, les objets | d'un ensemble changent de positions respectives. Mais, par les relations, le tout se transforme ou change de qualité. De la durée même ou du temps, nous pouvons dire qu'il est le tout des relations<sup>13</sup>.

« la vie » n'est pas une chose ou une réalité indépendante de notre expérience : nous n'y avons accès au contraire que par une dualité ou un déchirement qui lui donne en réalité tout son sens comme si, finalement, les deux sens de la vie ne prenaient sens, n'étaient au fond des sens ou « du » sens, (le sens étant défini par le renvoi), que *l'un par l'autre*, ou qu'en renvoyant *l'un à l'autre*<sup>14</sup>.

---

12 Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959, p. 18-19.

13 Gilles Deleuze, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 20-21.

14 Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 354.

Dans le premier cas, le mot « relation » est introduit par une référence à la pensée de Brunschvicg. Dans le deuxième, il est affirmé nettement, même si Deleuze doit s'en justifier dans une note importante<sup>15</sup>. Dans le dernier, le mot n'apparaît pas, mais le renvoi des deux sens de la vie (durée et espace) « l'un par l'autre » montre qu'une signification précise du dualisme ne peut se situer que dans le rapport de « l'un à l'autre », donc dans leur relation. Les deux premiers se réfèrent au « tout » de la réalité (« organisme » pour Jankélévitch, « Relation » elle-même pour Deleuze), le dernier à la vie conçue dans le rapport entre ses deux « sens ». Ces trois solutions à l'apparente contradiction entre le dualisme et le monisme indiquent toutes la seule manière de la dépasser sans renier ni l'un ni l'autre : s'il y a un monisme chez Bergson c'est que la réalité se situe dans la relation entre les différents termes du dualisme. Ce dernier est ainsi la condition du monisme de la durée, qui donne en retour son sens aux oppositions apparemment insurmontables du dualisme. Si pour Jankélévitch la pensée de Bergson est celle des totalités qui incluent les oppositions, si Deleuze insiste plus sur les différences de nature qui intègrent les différences de degré<sup>16</sup>, si Frédéric Worms met quant à lui en avant le vitalisme, aucun ne peut ignorer la clef relationnelle de l'ontologie bergsonienne : l'unité de l'être est relation, si bien qu'elle ouvre nécessairement à la dualité de ce qu'elle relie.

Cette clef n'est pourtant explicitée nulle part, comme le remarque Deleuze. Qu'est-ce qui justifie, alors, d'y recourir ? Un rapprochement hardi avec son contemporain Brunschvicg, dont l'appétence pour la philosophie critique semble incompatible avec les thèses bergsoniennes ? ce n'est peut-être pas si absurde, et la manière dont Brunschvicg dépasse certains aspects de la pensée de Kant permet de délester le concept de relation d'une charge kantienne qui ne pouvait qu'éloigner Bergson de son usage. Une application de la thèse empiriste de l'extériorité des relations<sup>17</sup> à un penseur qui se distingue autant de l'associationnisme hérité de Hume que du kantisme ? la proximité de Bergson avec James semble indiquer qu'un tel lien n'est peut-être pas totalement arbitraire. Enfin une conception relationnelle de la vie a-t-elle une quelconque valeur ? une telle affirmation a bien été

---

15 Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 20, note 15 : « Nous faisons intervenir ici le problème des relations, bien qu'il ne soit pas explicitement posé par Bergson. On sait que la relation entre deux choses ne peut pas être réduite à un attribut d'une chose ou de l'autre, et pas davantage à un attribut de l'ensemble. En revanche, la possibilité de rapporter les relations à un tout reste entière si l'on conçoit ce tout comme un "continu" et non comme un ensemble donné. »

16 Cette interprétation est affirmée dès le premier grand texte deleuzien sur Bergson, « La conception de la différence chez Bergson », *Études bergsoniennes*, vol. IV, Paris, PUF, 1956, p. 77-112, repris in *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 43-72.

17 Selon l'interprétation de Deleuze, affirmée dès *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953.

effectuée par Nietzsche, et si Bergson se voit peu de lien avec lui, leur rapprochement a souvent été fait, dès son vivant de manière parfois peu convaincante<sup>18</sup>, et aujourd'hui de façon bien plus précise<sup>19</sup>. Ce n'est certes pas parce que d'autres philosophes ont ainsi pensé la relation que cela est pertinent pour Bergson, mais, d'une part cela montre l'intérêt que peut prendre une conception de ce type, d'autre part, une fois prouvé que le rapprochement de ces penseurs n'est pas arbitraire, une vision bergsonienne de la relation ne pourra que s'en trouver renforcée.

\*

Un tel panorama historique ne suffit certes pas à justifier pleinement l'importance de la relation dans la philosophie de Bergson, mais il nous indique la direction vers laquelle nous devons chercher sa présence paradoxale, derrière l'évidence des critiques fondées sur son caractère spatial. C'est en effet ce que dit Bergson de la réalité qui semble réclamer l'adjonction du concept de relation pour lui assurer une totale cohérence ; ou plutôt, la manière bergsonienne de penser la réalité serait au fond une théorie relationnelle, alors même que l'auteur refuse d'employer nettement ce terme. Ce refus s'explique par des raisons à la fois externes (notamment l'opposition à Kant à laquelle il a déjà été fait référence) et internes (l'attribution de la relation au procédé de spatialisation, qui exclut son emploi dans un sens opposé) à la pensée de Bergson, ce qui rend difficile la justification du caractère profondément relationnel de sa pensée. Sans entrer immédiatement dans le détail de la démonstration, il est possible d'en déceler un indice dans une image très courante chez Bergson lorsqu'il cherche à décrire la méthode que sa suit sa philosophie, la « profondeur ». Cette image a été étudiée à de multiples reprises<sup>20</sup>, et notre propos n'est pas ici d'en restituer toute la signification, mais de saisir en quoi elle fait signe vers une interprétation relationnelle de sa pensée.

Plutôt que de commencer par étudier les textes bergsoniens sur la profondeur de la métaphysique, commençons par nous questionner son sens général : qu'entend-t-on lorsqu'on

---

18 Dans un sens positif, cf. Sorel *Réflexions sur la violence*, Paris, Seuil, 1990 ; dans un sens critique, cf. René Berthelot, *Un Romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste*, Paris, Librairie Félix Alcan, Tome 1 sur Nietzsche et Poincaré (1911) et Tome 2 sur Bergson (1913).

19 Cf. par exemple Pierre Montebello, *L'autre métaphysique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, ou Arnaud François *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris, PUF, 2008.

20 Nous pouvons indiquer notamment l'analyse approfondie qu'en fait Camille Riquier dans le premier chapitre d'*Archéologie de Bergson*, Paris, PUF, 2009, « Fonder ou fondre : le fond de la métaphysique », p. 25-117.

dit d'une pensée qu'elle est « profonde » ? Nous sommes évidemment en présence d'une métaphore, puisqu'elle parle de l'espace pour qualifier quelque chose qui se déroule dans le temps ; il peut paraître étonnant que Bergson en fasse tant usage, puisqu'elle semble nous éloigner de la réalité étudiée, la pensée, qui a comme essence de durer sans être localisée dans un espace. La force de cette métaphore est justement de conduire cette image spatiale vers un acte temporel : je trouve une pensée profonde lorsque je ne la comprends pas immédiatement, que je sens que j'aurai besoin de temps pour intégrer les diverses possibilités qu'elle recèle, voire que je serai toujours dépassé par tout ce qu'elle a à dire et qui se déploie bien au-delà de mon interprétation actuelle. Une belle page de Jankélévitch développe cette idée, appliquée à la musique :

de même que les richesses de sens implicites et latentes sommeillent dans les mots d'un texte "profond", de même une musique "profonde" accumule dans ses notes, à l'état d'implication réciproque, un nombre infini de virtualités [...] | l'impression de profondeur, dans les deux cas, nous est suggérée par l'effort qu'il serait nécessaire pour pénétrer les intentions du philosophe et du musicien, ou mieux encore par le temps requis pour actualiser tout ce virtuel : la profondeur, métaphore spatiale, est en somme la projection de ce temps d'actualisation<sup>21</sup>

Jankélévitch prend appui dans cette analyse sur le vocabulaire bergsonien, en particulier celui de « L'effort intellectuel » : la profondeur métaphorise l'effort ressenti lorsque l'on déploie une idée encore virtuelle, ce que Bergson nomme le « schéma dynamique<sup>22</sup> », en images actuelles. Prenons l'exemple de la « Grande fugue » opus 133 de Beethoven, compositeur souvent mentionné par Bergson (plus que par Jankélévitch) : si elle ne fut pas comprise de son vivant au point qu'il dû écrire un nouveau final pour son quatuor opus 130, si plus d'un siècle après sa création Stravinsky en parle comme d'une œuvre « à jamais contemporaine<sup>23</sup> », c'est que les virtualités produites par l'utilisation novatrice d'une forme ancienne, marquée par une grande violence expressive, ne peuvent être appréhendées que par un difficile effort temporel, effectué par chaque auditeur individuellement comme par l'ensemble du public. Comme le dit Proust à propos de la musique de Vinteuil, « ce temps du reste qu'il faut à un individu – comme il me le fallut à moi à l'égard de cette Sonate – pour

---

21 Vladimir Jankélévitch, *La Musique et l'ineffable*, Paris, Seuil, 1983, p. 89-90.

22 Bergson, ES, p. 161.

23 Cité par Warren Kirkendale, « The 'Great Fugue' Op.133: Beethoven's 'Art of Fugue' », in *Acta Musicologica*, XXXV, Bärenreiter, Basel, 1963, p. 14.

pénétrer une œuvre un peu profonde, n'est que le raccourci et comme le | symbole des années, des siècles parfois, qui s'écoulent avant que le public puisse aimer un chef-d'œuvre vraiment nouveau<sup>24</sup> ». Les images auxquelles aboutit cet effort pour « pénétrer une œuvre un peu profonde » sont certainement fort différentes selon que l'on soit Proust, Stravinsky, ou un auditeur d'aujourd'hui. L'effort temporel doit en effet être constamment renouvelé, et ses virtualités ne s'épuisent pas en une interprétation : cela montre à quel point ce que l'on écoute est profond.

Il faut donc voir la profondeur non comme la recherche d'un hypothétique « fond », qui serait le principe définitif d'une métaphysique à partir duquel on pourrait reconstruire toute la réalité, mais comme un acte, une tension qui met en relation des idées de nature différente. Être profond, ce n'est pas avoir une idée plus obscure et distante que celles des autres, à partir de laquelle on jugerait de la diversité des choses, tel un mage jetant un regard ésotérique sur le monde, mais c'est être capable de creuser sous la surface, de fournir « un effort intense, exceptionnel, [qui] peut seul réussir à percer l'épaisseur<sup>25</sup> » du symbolisme qui recouvre la réalité.

La profondeur n'est, pour Bergson, qu'une image : cela veut dire que l'on ne peut pas la prendre seule comme représentante de sa théorie, sous peine de la confondre avec celle-ci, mais qu'il faut constamment la contrebalancer par d'autres images<sup>26</sup>. Ainsi Bergson ne parle jamais d'une métaphysique simplement profonde, mais il oppose toujours la profondeur à la surface : une idée profonde pourrait n'être qu'une nouvelle surface, si elle n'était pas constamment accompagnée de l'effort d'approfondissement qui donne sens aux différentes strates de la réalité. La véritable métaphysique n'est donc en aucun cas la découverte d'un absolu transcendant qui dominerait le monde, mais une recherche visant à « intégrer<sup>27</sup> » les différences de la réalité, à relier les « couches de durée<sup>28</sup> » plutôt qu'à séparer les différents éléments du réel :

---

24 Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleur*, Paris, Gallimard, 1988, p. 101-102.

25 MM, p. 209.

26 Sur l'usage bergsonien des images dans une confrontation qui permet d'annuler leur propension métaphorique à devenir un symbole de la réalité, cf. PM, « Introduction à la métaphysique », p. 185-186. Un commentaire éclairant est fait par Émile Bréhier, « Images plotiniennes, images bergsoniennes », in *Les Études bergsoniennes*, vol. II, PUF, Paris, 1949, en particulier p. 118 : « ce qui est important, c'est l'insuffisance de chacune [de ces images], qui est aperçue dans le conflit que l'on fait naître entre elles et qui force l'esprit à aller au-delà ».

27 La comparaison entre les procédés de la métaphysique et ceux du calcul intégral est une constante des passages méthodologiques de Bergson, l'un des textes les plus célèbres étant situé dans MM, p. 206.

28 Cours du Collège de France, 1902-1903, « Histoire de l'idée de temps », séance du 8 mai 1903, 19e leçon, Fonds Doucet (Cahier 19), p. 4, cité par Camille Riquier, *op. cit.*, p. 110.



Par la philosophie, nous pouvons nous habituer à ne jamais isoler le présent du passé qu'il traîne avec lui. Grâce à elle, toutes choses acquièrent de la profondeur, - plus que de la profondeur, quelque chose comme une quatrième dimension qui permet aux perceptions antérieures de rester solidaires des perceptions actuelles, et à l'avenir immédiat lui-même de se dessiner en partie dans le présent<sup>29</sup>.

L'image de la profondeur ne doit donc pas être prise dans sa simplicité immédiate. Ici Bergson amoindrit immédiatement son importance de peur que le lecteur en fasse le symbole de toute sa pensée (« plus que de la profondeur, quelque chose comme une quatrième dimension »), et l'associe à certains concepts cardinaux de sa philosophie : être profond, c'est aller à l'encontre d'une pensée de surface qui ne fait qu'« isoler » chaque moment de l'écoulement du temps, alors qu'il faut au contraire montrer comment ils restent « solidaires ». Cela réclame de nous « habituer », de fournir un effort de réflexion, qui consiste à voir dans la réalité non pas des faits distincts, mais le passage des uns dans les autres, en bref, les relations temporelles qu'ils entretiennent. La durée est bien la solidarité profonde des événements indûment séparés par l'intelligence, qui les déploie sur une surface à partir de laquelle les seules relations qu'ils peuvent avoir ne pourront qu'être apportées de l'extérieur par une connaissance spatiale.

Le sens de la métaphore spatiale de la profondeur est donc bien temporel : elle signifie l'« effort » pour percer quelque chose qui résiste, qui est la surface. Cette dernière est une construction artificielle qui procède par distinction de termes isolés ; la profondeur est inversement l'effort pour saisir les relations existant avant la séparation des termes. La « Grande fugue » n'est pas une musique superficielle, car elle n'a pas pour vocation de remplir des attentes facilement identifiables : la structure bien connue de la fugue est complètement débordée, mais elle reste trop présente pour laisser l'écoute passer d'un élément à un autre comme dans une rhapsodie sans forme déterminée. Ni la « recherche » du contrepoint traditionnel<sup>30</sup>, ni la « liberté » de la petite forme qui deviendra chère aux compositeurs romantiques ne sont réalisés : aucun terme séparé, aisément identifiable, n'est présent. L'œuvre les contient tous deux virtuellement, elle déploie la relation temporelle qu'ils possèdent. L'auditeur qui rend grâce de cette profondeur est celui qui partira de la relation

---

29 PM, « La perception du changement », p. 175.

30 La fugue est « tantôt libre, tantôt recherchée », précise Beethoven dans le titre de manière ironiquement désinvolte, étant donnée la complexité du mélange formel qu'il opère entre fugue et forme sonate dans ce mouvement.

virtuelle pour l'actualiser à sa manière, et pas celui qui cherchera à reconnaître les termes identifiables entre lesquels elle se situe, qui sont déjà actualisés dans son esprit et qui ne lui réclament donc aucun effort d'intégration.

Ainsi, ce qui est profond est la relation alors que ce qui est superficiel est constitué des termes séparés. La pensée bergsonienne, qui se donne pour méthode d'approfondir les problèmes qui, traités en surface, sont insolubles, paraît donc tout à fait pouvoir être interprétée de manière relationnelle. Cela voudrait dire que les théories de Bergson cherchent au fond à saisir la continuité du réel en révélant les relations qui en constituent la trame et qui sont cachées sous les termes entre lesquelles elles se situent. La définition première de la relation est bien d'être « entre » des termes, mais la question est de savoir si elle apparaît une fois les termes posés, ou si c'est sa présence qui les produit. Tout dépend de l'ontologie que l'on se donne : pour Bergson, les êtres isolés ne sont que des constructions artificielles et utilitaires, si bien que, si relation il y a, elle n'existe qu'en deçà des termes qu'elle relie. C'est en ce sens que Deleuze affirme que l'on peut avoir une conception neuve de la relation à partir de Bergson, si l'on prend comme lui le « tout comme un continu<sup>31</sup> ». S'il y a une relation temporelle chez Bergson, c'est bien en lien avec ce que son ontologie a de plus profond que l'on pourra la trouver.

\*

Si cette interprétation est valable, comment expliquer alors tous ces textes où la relation est explicitement associée à la critique du procédé de spatialisation ? C'est que le dualisme bergsonien se situe aussi à l'intérieur de la notion de relation : il y a deux sens de la relation chez Bergson, comme il y a « deux sens de la vie<sup>32</sup> ». La relation peut être pensée dans la direction de l'espace, comme dans la direction du temps. Dans le premier cas c'est un concept stable, qui, bien exploité et mathématisé, donne la vérité intellectuelle de la matière. Dans le second cas, elle renvoie au cœur de la réalité, à sa continuité et plus précisément à ce mot souvent utilisé par Bergson malgré son caractère relativement pesant, l'« interpénétration ». Qu'est-ce que cela veut dire, si ce n'est que les êtres ne sont pas séparés, isolés, mais qu'ils sont reliés les uns aux autres ? Il faut même aller plus loin : en durée, les choses n'existent pas avant d'être reliées, elles existent à partir de leurs relations. Là est l'interprétation conceptuelle

---

31 Gilles Deleuze, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 20, note 15.

32 Cf. l'ouvrage de Frédéric Worms. *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.

que nous pouvons donner à l'interpénétration bergsonienne, opposée dès *l'Essai* à l'impénétrabilité de la matière, qui a pour origine la distinction des choses dans l'espace<sup>33</sup>. Il y a donc, chez Bergson, les relations spatiales, établies artificiellement entre des termes séparés, et les relations temporelles, existant dans la continuité du réel avant que les termes qu'elles relient ne soient identifiés. Les premières sont explicitement thématiques par Bergson, les secondes apparaissent de manière plus détournée mais, à notre sens, sont encore plus essentielles à sa théorie.

Comment rendre compte clairement de cette dualité ? Puisque Bergson insiste peu sur les relations temporelles, il n'a pas besoin de leur donner un nom spécifique. Le mot « relation » apparaît presque toujours, nous l'avons vu, en lien avec l'espace. Le synonyme de « relation » en français est « rapport ». L'œuvre bergsonienne n'effectue aucune distinction entre les deux, et il n'est pas rare de lire l'un puis l'autre dans la même analyse. Parfois, « relation » sera un peu plus proche de la durée, parfois ce sera « rapport ». Leur donner un sens différent comporte donc une part d'arbitraire si l'on se place exclusivement d'un point de vue bergsonien. Le *Vocabulaire* de Lalande, dans une note approuvée notamment par Brunschvicg, prend en compte la possibilité d'une différenciation mais la rejette<sup>34</sup>. Si l'usage philosophique de l'époque penche pour une synonymie parfaite, n'y a-t-il tout de même pas une certaine variété dans l'emploi qu'en fait la langue française ? Déjà, le sens premier de « relation », lié à son étymologie (*relatio* en latin) est celui de récit, de narration. Nous avons bien dans ce cas deux termes, le fait raconté et celui qui en prend connaissance, reliés par le narrateur, ou du moins l'ensemble de signes qu'il utilise pour construire son discours. Le récit est bien ce qui permet de faire un pont entre un sens donné et un individu qui le reçoit. Ce n'est pas seulement ce qui se met entre les deux termes, mais aussi ce qui opère la médiation de l'un vers l'autre, selon une certaine orientation, de la signification au récepteur. Parmi les autres synonymes de « relation », seul « rapport » conserve en partie cette signification, contrairement à « connexion », « liaison », ou d'autres. Je peux écrire un rapport pour transmettre une information à quelqu'un, et ainsi en faire la relation. Cela suppose une distinction préalable entre les deux : si le destinataire de mon rapport possède déjà l'information, je n'ai pas besoin de lui écrire. Une différence se fait alors jour, dès cette signification apparemment secondaire : le « rapport » indique plutôt un objet, une réalité, ayant une certaine indépendance, tandis que la « relation » semble conditionnée par celui qui

---

33 Cf. DI, p. 65 sqq.

34 Cf. article « relation », in André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris PUF, 2006, p. 911, note.

la prononce, elle insiste plutôt sur le passage d'un individu à un autre. Trop marquer cette différence peut sembler exagéré vis-à-vis des usages de la langue française. On se rend toutefois compte que « rapport » s'emploie plus facilement que « relation » lorsque l'on décrit précisément une opération mathématique : on parlera de rapport de proportionnalité ou de rapport numérique. Inversement, dans le cas des liens entre êtres humains, si les deux mots sont employés, dire que j'ai une relation avec quelqu'un est sans doute plus fort que d'indiquer que je suis en rapport avec elle. La sympathie, par exemple, paraît mieux décrite en terme de relation que de rapport. On parlera plutôt de relation amoureuse et de rapport sexuel. Bref, si le sens des deux mots est identique, l'usage aurait tendance à marquer une distance supplémentaire du côté du rapport, alors que la relation évoquerait plus l'idée d'un mouvement orienté d'un terme à un autre, d'une proximité autre que purement spatiale, pourquoi pas affective ou intellectuelle.

Distinguer relation et rapport, contre l'identification qu'en fait Bergson, paraît donc justifié. On pourrait même invoquer des distinctions similaires dans d'autres langues : l'anglais et l'allemand font le départ entre d'un côté les relations appliquées aux mathématiques ou aux objets (*relation* et *Verhältnis*), et d'un autre côté les relations appliquées aux êtres humains (*relationship* et *Beziehung*). Comme en français, la distinction est loin d'être clairement tranchée, et la linguistique ne donne ici aucune assurance, mais il semble, pour revenir à la question philosophique, qu'utiliser « rapport spatial » et « relation temporelle », ou plus simplement « rapport » et « relation », ne va pas à l'encontre de la pratique du langage. C'est cette distinction que nous allons utiliser pendant tout ce travail, suivant en ceci un choix effectué par Simondon, dans un texte fondamental qu'il faudra étudier en profondeur, et que nous ne prenons pour l'instant que comme support terminologique :

La connaissance vraie est une relation, non un simple rapport formel, comparable au rapport de deux figures entre elles. [...] Nous prenons ici le mot de relation dans le sens qui a été défini plus haut, et qui, opposant la relation au simple rapport, lui donne valeur d'être, car la relation se prolonge dans les êtres sous forme de condition de stabilité, et définit leur individualité comme résultant d'une opération d'individuation<sup>35</sup>.

---

35 Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, p. 83-84. Le chapitre II, II3 effectuera une analyse plus détaillée des thèses de Simondon sur cette question de la réalité des relations.

Pour Simondon le rapport est formel, selon l'exemple mathématique des figures ; la relation s'incarne elle dans l'être, constitue même l'être. S'il est abusif d'identifier strictement cette conceptualisation avec la distinction bergsonienne entre rapports spatiaux et relation temporelles, elle rend du moins notre interprétation susceptible d'une certaine validité, pour la pensée de Bergson d'une part, mais aussi, plus généralement, pour décrire la réalité des relations.

\*

L'hypothèse est maintenant clairement établie : l'œuvre de Bergson produit une théorie explicite des rapports spatiaux, le rapport étant l'aboutissement, et peut-être aussi l'origine, de l'opération de spatialisation ; elle les distingue des relations temporelles, dans la mesure où son ontologie de la durée s'ouvre nécessairement à la question de la relation. Leur différence repose sur la position respective des termes et du lien qu'ils entretiennent : soit les termes sont distincts et existent indépendamment d'un lien qui n'est qu'« entre » eux, et nous sommes face à un rapport spatial ; soit le lien est une réalité première, en deçà des termes qui sont créés à partir de lui, et il s'agit d'une relation temporelle.

Dans la plus fameuse réplique de leurs films, Oliver Hardy et Stan Laurel se présentent comme « le gros » et « le petit ». Ces qualificatifs dépendent de la taille objective des deux individus, calculée de manière indépendante. « Laurel et Hardy » en tant que création artistique n'est par contre, ni l'addition de deux hommes distincts, ni une unité nouvelle qui les transcenderait. C'est la relation qui les unit qui produit leur efficacité cinématographique : loin d'être la simple juxtaposition de deux identités opposées, la grosseur de l'un n'a de sens qu'en relation avec la maigreur de l'autre, si bien que le spectateur ne rit pas de voir deux individus qui forment un duo, mais du duo lui-même, sans distinction de ses composants. La relation temporelle du « et », qui s'incarne notamment dans leurs postures, préexiste à la distinction de « Laurel » et « Hardy », qui en tant que personnages comiques n'ont de réalité qu'à partir de leur relation. Il y a donc un rapport spatial de taille entre les deux acteurs, et une relation dynamique de création comique au cœur de leur duo<sup>36</sup>. Le mécanisme, qui décrit pour

---

36 Sur la temporalité constitutive de leur duo, cf. Gilles Deleuze, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 268 : «Laurel et Hardy, [...] ont su décomposer le duel, en cassant toute simultanéité dans l'espace pour y substituer une succession dans le temps ». Si Deleuze attribue aux *Marx Brothers* d'avoir intégré l'image mentale, proprement relationnelle, dans le cinéma burlesque (p. 269), il montre à quel point Laurel et Hardy ouvrent cette voie, figurée clairement selon nous par la manière dont il jouent le « et » de leur nom.

Bergson à la fois le fonctionnement du cinéma et celui du comique, est ici doublement dépassé, lorsque le rapport burlesque s'articule à une relation tragi-comique poussant le duo vers des échecs infinis.

Penser la philosophie bergsonienne à partir de notre distinction permet donc de dépasser l'opposition trop nette qu'on pourrait trouver chez Bergson à ce qu'il attribue à la spatialité. En effet, plus que certaines de ses conclusions, ce sont les problèmes qu'elle est amenée à poser qui caractérisent sa philosophie<sup>37</sup>, et il semble bien que la distinction entre rapports et relations soit une profonde position de problèmes. La question bergsonienne de l'espace, saisie au regard de cette opposition, s'en trouve par exemple renouvelée : beaucoup de lecteurs<sup>38</sup> ont trouvé, dans l'idée d'« étendue concrète » parfois mentionnée par Bergson, la possibilité d'une conception de l'espace différente de celle qu'il effectue habituellement ; ne peut-on pas justement y voir une certaine présence des relations au cœur d'une étendue apparemment constituée de rapports ? De même les sciences de la matière ne peuvent-elles pas saisir, en deçà des rapports abstraits, les relations concrètes qui sont au fond du mouvement de l'univers ?

La distinction entre rapport et relation doit, si elle peut avoir une quelconque valeur interprétative, contribuer à éclaircir ce genre de difficultés. C'est à cette condition que l'étude de l'œuvre de Bergson pourra confirmer l'hypothèse de ce travail. Mais sa justification ne sera complète que si la distinction apporte une nouvelle clarté, pas seulement à la lecture de notre auteur, mais aussi à la pensée de la relation elle-même. C'est pour cela qu'une confrontation précise des analyses produites à partir des textes bergsoniens avec des philosophes ayant plus directement traité cette notion sera nécessaire. Il ne faut d'ailleurs pas séparer de manière trop radicale la justification interne et externe : c'est à chaque nouvelle conceptualisation qu'une ouverture à d'autres philosophies sera requise pour lui donner du sens. Ainsi que l'explique Frédéric Worms :

Il ne saurait y avoir aucune contradiction entre ce que l'on appelle parfois une étude « interne » et une étude « externe » des œuvres philosophiques, précisément parce que ce qui est premier est leur étude *relationnelle*, point de contact aussi entre la philosophie et l'histoire de la philosophie<sup>39</sup>.

---

37 Cf. le titre de la deuxième introduction de *La Pensée et le mouvant* : « De la position des problèmes ».

38 Cf. par exemple François Heidsieck, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris, PUF, 1961, p. 51-54.

39 Frédéric Worms, *La Philosophie en France au XXème siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009, p. 55-56.

La méthode suivie par un travail sur le concept de relation ne peut être, sous peine d'incohérence, que relationnelle. C'est des relations entre les textes de Bergson que peut être tirée la distinction entre rapports et relations, et celle-ci acquerra légitimité et profondeur dans la relation entre la pensée bergsonienne et d'autres pensées des relations. À chaque analyse bergsonienne répondront donc plusieurs confrontations avec des auteurs lui étant la plupart du temps contemporains. Leur pensée ne pourra bien sûr pas être approfondie au même degré que celle de Bergson, et certaines analyses paraîtront peut-être trop rapides. Leur rôle est toutefois de donner à la distinction entre rapports et relations, pour qu'elle ne soit pas seulement destinée à former une interprétation de la philosophie bergsonienne, une pertinence générale permettant d'appliquer de la manière la plus aiguë possible le concept de relation à des problématiques philosophiques importantes. Pour atteindre cet objectif il sera souvent nécessaire de sélectionner certaines idées et textes particuliers des auteurs invoqués, au risque assumé de ne pas prendre en compte des parties importantes de leur pensée. La valeur des confrontations viendra alors, non pas de l'exhaustivité de leur analyse des liens possibles entre chaque philosophe et Bergson, mais de la précision croissante qu'elles donneront à notre distinction conceptuelle.

La construction du concept bergsonien de rapport spatial occupera notre première partie, et sera passée au crible des critiques de Russell et de Brunschvicg. Les relations temporelles et l'interprétation de nombreuses notions phares de la pensée de Bergson à partir d'elles occuperont la deuxième partie, et chercheront une confirmation de leur pertinence dans leur rapprochement avec les théories de James, Nietzsche et Simondon. La question cruciale de l'épistémologie de Bergson sera traitée dans une troisième partie, qui tentera de faire usage non pas simplement de l'intelligence spatiale, mais à la fois des rapports et des relations, pour approfondir une conception de la science plus vaste qu'il ne peut le sembler, ainsi que le montrera sa mise à l'épreuve depuis certaines idées de Bachelard et de Whitehead. Enfin, une problématique relationnelle ne peut être complètement traitée sans interroger ses conséquences pratiques : les effets de la distinction entre rapports et relations sur la morale, l'esthétique et la politique seront donc abordés dans une dernière partie.

# **Chapitre un**

## **les rapports spatiaux**



# I

## **l'espace comme mise en rapport chez Bergson**

Il a souvent été relevé que Bergson avait, dans les premiers mots de l'« Avant-propos » de son premier ouvrage, choisi d'inaugurer sa pensée, non pas comme on pourrait s'y attendre par l'invocation du résultat principal de l'œuvre, la construction du concept de durée, mais en annonçant la dimension négative de son travail : « Nous nous exprimons nécessairement par des mots, et nous pensons le plus souvent dans l'espace<sup>40</sup> ». La critique de l'espace est en effet un préalable nécessaire à l'introduction de la théorie de la durée. Plus encore, l'intuition bergsonienne de la durée est elle-même avant tout une distinction, celle justement entre la durée et l'espace<sup>41</sup>. Commencer à parler de l'espace pour traiter de la durée est donc à la fois une exigence méthodologique (supprimer l'origine des faux problèmes pour révéler la réalité elle-même, écarter les médiations pour atteindre les « données immédiates »), et une prise de position métaphysique (l'expérience humaine est toujours constituée d'un mélange entre espace et durée). Il n'est donc pas étonnant que l'ordre d'exposition de l'« Avant-propos » soit la reprise de celui du deuxième chapitre, dans lequel l'introduction de la durée découle d'une analyse minutieuse du concept d'espace.

Critique de l'espace et création de la notion de durée sont donc intimement liées dès l'origine de la pensée de Bergson. Le passage de l'un à l'autre restera toujours la marque de la philosophie bergsonienne, même après la réévaluation ontologique de la notion d'espace dans *L'Évolution créatrice*<sup>42</sup>. Pour saisir ce lien, il faut clarifier ce qui, dans l'espace, doit être

---

40 DI, p. VII.

41 C'est là le fond de l'interprétation de Frédéric Worms dans son ouvrage *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.

42 EC, chapitre III, en particulier p. 199-201.

dépassé par la notion de durée. L'espace est pensé comme une production artificielle de l'intelligence alors que la durée est la réalité en tant que telle, saisie absolument sans constructions pratiques. Cela signifie que l'espace ajoute quelque chose, qu'il est un filtre qui nous empêche de saisir la réalité tout en nous permettant d'agir dessus. La durée se révèle donc en retirant ce filtre : il faut l' « épurer » de ce qu'y ajoute « l'obsession de l'idée d'espace »<sup>43</sup>. Mais que faut-il extirper, précisément ? Quelle est la fonction spatiale qui met à distance les choses elles-mêmes ? C'est parce qu'il introduit une médiation entre nous et elles que l'espace nous en éloigne : la réalité nous est rendue extérieure par l'introduction d'un certain rapport qui est la caractéristique essentielle de l'espace.

Le mot même de « rapport » apparaît d'ailleurs en particulier dans les passages de l'œuvre qui forment ce nœud argumentatif dans lequel Bergson nomme explicitement ce que l'espace ajoute et qui est étranger à la durée. Si presque tous les textes de Bergson mêlent la critique de l'espace à la construction de la durée, peu font directement découler la seconde de la première, et parmi ceux-ci trois semblent faire un usage particulièrement net de la notion de rapport : la première apparition de la notion de durée dans le deuxième chapitre de *l'Essai*, l'analyse pragmatique et métaphysique de la notion de perception dans les deux chapitres extrêmes de *Matière et mémoire*, enfin la réflexion vitaliste sur l'intelligence dans *L'Évolution créatrice*. La théorisation proprement bergsonienne du concept de rapport se déploie alors en une triple caractérisation, qui s'articule selon les effets qu'il produit : l'espace extériorise, la perception sépare, l'intelligence divise. Dans les trois cas, c'est bien un rapport qu'introduit la pensée humaine dans une réalité autrement continue dans le temps, immanente dans les images et le mouvement, et totale dans la vie. Ne faisons toutefois pas l'erreur que Bergson relève dans les théories spatialisantes : cette triple distinction, pour éclairante qu'elle soit, n'est pas absolue, car les trois propriétés du rapport spatial sont présentes dans chacune de ses fonctions. Une clarification de l'usage de ce concept est donc nécessaire.

---

43 DI, p. 168.

# 1. le rapport spatial d'extériorité

La première définition de l'espace chez Bergson intervient après une analyse du nombre, qui aboutit au constat selon lequel la numération n'est pas une activité originelle de l'esprit mais a besoin de s'appliquer à des unités déjà distinguées ; c'est cette distinction qui est première, et elle réclame l'usage de la notion d'espace. L'une des premières oppositions nettes entre l'espace et la durée est donc celle entre l'impénétrabilité et l'interpénétration : les choses matérielles sont extérieures les unes aux autres alors que les états de consciences se mêlent entre eux, et au tout de l'esprit<sup>44</sup>. Quantifier les états de conscience demande donc d'extérioriser des choses qui par définition n'existent que par leur intégration réciproque. Il faut donc produire un écart entre des termes qui par eux-mêmes ne se distinguent pas. Les deux caractéristiques principales de l'espace peuvent alors être déduites : d'une part l'extension n'est pas un être, mais un procédé intellectuel, d'autre part son fonctionnement consiste à insérer des intervalles à l'intérieur de l'être, dans le but de produire des objets matériels séparés et utilisables. L'explicitation définitive de la notion d'espace peut alors se faire, et Bergson passe pour cela par la détermination de la manière dont le processus d'extension se produit :

L'extensif diffère par hypothèse de l'inextensif ; et à supposer que l'extension ne soit qu'un rapport entre des termes inextensifs, encore faut-il que ce rapport soit établi par un esprit capable d'associer ainsi plusieurs termes. [...] Ainsi, des sensation inextensives resteront ce qu'elles sont, sensation inextensives, si rien ne s'y ajoute. Pour que l'espace naisse de leur coexistence, il faut un acte de l'esprit qui les embrasse toutes à la fois et les juxtapose [...] cet acte [...] consiste essentiellement dans l'intuition ou plutôt dans la conception d'un milieu vide homogène.<sup>45</sup>

L'utilisation de la notion de « rapport » est fondamentale ici. La définition finale de l'espace (la « conception d'un milieu vide homogène »), que Bergson conservera pendant tout l'*Essai* et au-delà, est précisée de manière très suggestive : qu'est-ce qu'un « acte de l'esprit qui

---

44 Cf. en particulier DI, p. 66.

45 DI, p. 70.

les embrasse toutes à la fois et les juxtapose », sinon justement une relation, et plus précisément un rapport spatial ? Pour qu'il y ait un rapport entre deux termes, il faut en effet que les deux termes soient donnés en même temps tout en étant séparés ; cela est impossible si l'on en reste à l'écoulement de notre conscience, où les « sensations inextensives » changent constamment et s'entremêlent. Toute la question est alors de savoir si le « milieu vide homogène » qu'est l'espace est à l'origine de la mise en rapport des différents termes ou si c'est l'inverse qui se produit. L'approche trop kantienne apportée par le mot « intuition » est immédiatement refusée par Bergson, qui insiste sur l'activité de l'esprit. Le milieu spatial n'est donc pas à concevoir comme une forme ou même une catégorie de notre esprit, mais bien comme un acte, l'espace absolu newtonien ou kantien étant le terme final d'un processus de spatialisation qui ne peut pas être conçu autrement que comme le fait de rapporter un terme à un autre. Seuls les « termes » sont réels, mais les distinguer comme objets séparés est déjà une construction artificielle : « on conçoit que les choses matérielles, extérieures les unes aux autres et extérieures à nous, empruntent ce double caractère à l'homogénéité d'un milieu qui établisse des intervalles entre elles et en fixe les contours<sup>46</sup>. »

La mise en rapport, c'est-à-dire la création d'un « entre » les choses qui produit leur distinction, semble donc être le cœur de cet acte spirituel qu'est l'espace. Les « contours » d'un objet ne sont pas définis par son être même, contrairement au « lieu » aristotélicien<sup>47</sup>, mais par le rapport qu'il entretient avec les autres objets, rapport qui est construit, et non pas constaté par la conscience, qui ne perçoit en elle-même que du continu. Distinguer des termes et les mettre en rapport, c'est au fond une seule et même chose. On sépare un terme d'un autre, on crée l'extériorité d'un objet par rapport à un autre : il n'y a pas d'intervalle sans pluralité distincte, de même qu'il n'y a pas de pluralité distincte sans intervalle entre les êtres. Ce double procédé n'est en réalité qu'un, que l'on peut appeler, à la suite de ces textes de Bergson, le rapport spatial.

\*

---

46 DI, p. 73.

47 Montrer que l'espace ne peut pas venir des choses elles-mêmes mais bien d'un acte intellectuel est l'un des acquis de la critique que fait Bergson de ce concept aristotélicien dans sa thèse latine, « L'idée de lieu chez Aristote », in *Écrits philosophiques*, Paris, PUF, 2011, p. 67-123. Cf. p. 120 : « D'où nous concluons que le lieu d'Aristote n'existe pas avant les corps, mais qu'il naît des corps ou plutôt de l'ordre ou de la disposition de ceux-ci. ». Une telle affirmation fait qu'Aristote manque le véritable problème de l'espace, qui est celui de l'extension : « Il [Aristote] s'en est donc tenu à la surface des corps et a attribué au corps tout entier un lieu en acte, aux parties, un lieu en puissance, seulement. Cette distinction permet à Aristote et de garder intacte la continuité des parties corporelles entre elles, et de traiter de l'espace sans que la question parût avoir le moindre rapport avec l'extension » (p. 122). Pour une analyse approfondie de cette œuvre, cf. Arnaud François, « Sur le *Quid Aristoteles de loco senserit* de Bergson », *Annales bergsoniennes*, Vol. V, Paris, PUF, 2012, p. 337-378.

Mettre la notion de rapport au centre de la conception bergsonienne de l'espace ne peut toutefois se justifier que si elle permet de comprendre ce qui est découvert par distinction de l'espace, en épurant la réalité consciente de ce que celui-ci ajoute : la durée. La première définition de celle-ci est en effet présentée de manière négative : Bergson ne dit pas d'abord ce que la durée est, mais ce qu'elle n'est pas : « La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs<sup>48</sup> ». Cette abstinence voulue par Bergson est significative d'une méthode, qu'il nommera par la suite l'intuition, et qui ne peut avoir pour point de départ que la critique, le fait de refuser, de dire « non » à ce qu'elle ressent comme fautif<sup>49</sup>. On pourrait dire alors qu'une intuition ne refuse pas tant l'erreur que ce qui est ressenti comme « impur », artificiel, ajouté à la réalité elle-même. Mais qu'est-ce que cela est, dans le cas paradigmatique de la durée de notre conscience ? la « séparation entre l'état présent et les états antérieurs », c'est-à-dire, en sa double opération de position simultanée et d'extériorisation de termes, le rapport spatial. Si nous vivons notre propre moi sans rapporter un état à un autre, une émotion à une perception par exemple, nous devenons incapables de procéder à une quelconque quantification de ces états, car nous les saisissons tels qu'ils sont, sans distinction factice entre eux.

La notion de relation, sous la forme du rapport spatial, est donc bien présente dans ce moment clef de l'œuvre bergsonienne qui déduit l'idée de durée de la critique de l'espace. Surtitré par Bergson « Temps homogène et durée concrète », il se termine<sup>50</sup> par une nouvelle mention du mot même de « rapport » lors d'une dernière reprise de l'épuration de ce que le temps contient d'espace :

Bref, la pure durée pourrait bien n'être qu'une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre : ce serait l'hétérogénéité pure<sup>51</sup>.

Une « tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres » : voilà le fin mot de la

---

48 DI, p. 74-75.

49 PM, « L'intuition philosophique », p. 120.

50 La suite en tirera les conséquences, sur des exemples (la mélodie, les coups d'horloge), puis par l'analyse de théories adverses (comme celle des éléates).

51 DI, p. 77.

place qu'occupe le rapport dans la conception bergsonienne de l'espace<sup>52</sup>. Il ne faut pas surinterpréter le terme de « tendance » à partir de ce qu'en dira, de manière bien plus approfondie, *L'Évolution créatrice*, mais il confirme que l'espace est bien un procédé, un mouvement de pensée, et non pas une chose. Cet acte est donc la mise en rapport entre des éléments, qui par là s'extériorisent les uns les autres et acquièrent une existence individuelle distincte qu'ils n'ont pas dans le flux de la conscience. Comme le dira « Introduction à la métaphysique » : « tout ce qui est durée pure exclut toute idée de juxtaposition, d'extériorité réciproque et d'étendue<sup>53</sup> ». En reliant ces trois propriétés qu'il faut « exclure » pour épurer les données de la conscience afin d'atteindre la durée, on peut dire que l'étendue se manifeste par ce que Whitehead appellera la « localisation ». Juxtaposer, c'est placer des éléments les uns à côté des autres, sans aucune relation concrète si ce n'est celle que leur position respective leur donne : « à gauche de », « au-dessus », etc. Le rapport qu'ils entretiennent est donné de l'extérieur, par l'espace lui-même. C'est pour cela que parler de rapport d'extériorité, apparemment simple contradiction puisque l'extériorité exclut normalement tout rapport, a un sens profond : produire une « extériorité réciproque » entre les termes est le rapport qui est la condition de tous les autres rapports, en créant les termes distincts à partir desquels on pourra effectuer tous les liens que l'on voudra. C'est pour cela que la mise en rapport, en produisant l'extériorité, perd progressivement de vue le contenu même de ce qui est donné, voire les termes eux-mêmes :

une certaine doctrine accepte le témoignage des sens, c'est-à-dire de la conscience, pour obtenir des termes entre lesquels établir des rapports, puis ne conserve que les rapports et tient les termes pour inexistants. Mais c'est là une métaphysique greffée sur la science, ce n'est pas de la science. Et, à vrai dire, c'est par abstraction que nous distinguons des termes, par abstraction aussi des rapports : un continu fluent d'où nous tirons à la fois termes et rapports et qui est, en plus de tout cela, fluidité, voilà la seule donnée immédiate de l'expérience<sup>54</sup>.

Ce texte de *Durée et simultanéité* affirme on ne peut plus clairement que le rapport est à la fois l'origine et l'aboutissement de la spatialisation : l'extériorité qu'il creuse au cœur de la

---

52 Cf. Paul-Antoine Miquel, *Comment penser le désordre ?*, Paris, Fayard, 2000, p. 201 : « le mot "extérieur" [...] permet de désigner la relation de la pensée aux choses au-delà d'elle, mais aussi la nature même de ces choses ».

53 PM, « Introduction à la métaphysique », p. 184.

54 DSi, p. 64.

réalité est telle que sa seule manière de la combler est d'y introduire des rapports, qui seront le seul et unique contenu de la connaissance abstraite.

\*

On peut alors dire, à la suite de Frédéric Worms, que « l'extériorité n'est pas, en effet, pour les objets, une qualité comme une autre, c'est une condition logique de l'objectivité en général<sup>55</sup> ». La connaissance de la réalité matérielle ne peut pas se passer de mise en rapport, et ce n'est pas un hasard si les lois scientifiques peuvent se résoudre en rapports numériques. *L'Essai* ne produit certes pas encore une véritable théorie de la science, mais sa construction du concept de rapport spatial permet de nommer ce qui sera au cœur de la problématique épistémologique de Bergson : si la connaissance humaine procède d'une construction artificielle, comment peut-elle avoir la moindre efficacité ? *Matière et mémoire* explicitera la dimension utilitaire de la connaissance et *L'Évolution créatrice* parviendra à l'ancrer dans la réalité, mais *L'Essai* montre déjà toute la difficulté en caractérisant l'espace essentiellement comme un rapport d'extériorité. En effet ce ne sont pas seulement les objets qui sont distingués les uns par rapport aux autres, l'acte de spatialisation procédant d'un même geste à la séparation entre les objets et nous : « Tous ces éléments aux formes bien arrêtées me paraissent d'autant plus distincts de moi qu'ils sont plus distincts les uns des autres<sup>56</sup> ». Le rapport spatial est donc à l'origine de l'objectivité, mais aussi de la subjectivité, puisque le sujet ne peut exister qu'à distance des objets, que rapporté à une certaine extériorité : ce sont à la fois les termes de la relation et la distance entre eux qui sont posés par le rapport. Rapporter A à B, c'est les séparer par ce rapport même.

Il n'est dès lors pas étonnant que Bergson juge ce dernier de manière critique, car à force d'introduire de la distance, nous risquons de perdre de vue les choses et nous-même par la même occasion : « nous vivons dans une zone mitoyenne entre les choses et nous, extérieurement aux choses, extérieurement aussi à nous-mêmes<sup>57</sup> ». Voilà établie de la manière la plus nette la conséquence de toute relation, ce pourquoi Bergson ne semble la voir que sous un aspect négatif : si le rapport est la production d'un intervalle qui extériorise les choses, c'est dans cet intervalle uniquement que nous nous situons lorsque nous appréhendons

---

55 Frédéric Worms, « Les trois dimensions de la question de l'espace dans l'œuvre de Bergson » in *Épochè* 4, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 99.

56 PM, « Introduction à la métaphysique », p. 182.

57 R, p. 118.

le monde de manière spatiale, c'est-à-dire nulle part. Lorsque je suis en rapport avec quelqu'un, je ne prend pas en compte ce qu'il est mais seulement ce que je cherche à en faire ; je suis uniquement dans l'action elle-même, hors de lui et hors de moi-même, si bien que la notion même de rapport est ambiguë, car le lien qu'elle introduit ne se fait que sur fond de séparation indépassable entre les termes mis en relation. Le rapport est donc bien, avant tout, une extériorité : c'est cela que le concept spatial mis en place par l'*Essai* permet de penser. Le fait même de mettre en rapport introduit paradoxalement l'impossibilité d'un véritable lien.

Mais alors, quel est l'intérêt de la spatialisation ? si c'est entre les choses que « nous vivons », que c'est là que nous agissons, que nous pouvons connaître les objets matériels, c'est bien que la pure et simple extériorité n'est pas suffisante pour exprimer le fonctionnement de l'acte de mise en rapport. D'où vient-il ? Quelle est l'origine de cet artifice qui nous met à distance de toute réalité, intérieure comme extérieure, justement parce qu'il crée l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur ? C'est *Matière et mémoire* qui procède à ce travail de genèse : Bergson y critique la théorie de la représentation en montrant qu'elle s'appuie justement sur l'illusion d'une opposition entre l'expérience interne et la réalité externe, et la remplace par une pensée de la perception qui dépasse cette fausse dichotomie.



## 2. le rapport utilitaire de séparation

Le rapport entre une conscience et les objets de son expérience est la perception. Ce rapport existe-t-il entre des réalités de nature différente, comme l'implique l'idée que nous avons, en nous, une représentation inextensive d'objets étendus hors de nous ? Toute la thèse de Bergson est de nier cette différence de nature pour montrer que la perception se fait à même les images qui constituent le monde, et que l'impression que nous avons de les saisir en nous vient de la sélection que fait notre corps dans ces images en fonction de ce qui lui est utile<sup>58</sup>. Cela veut dire qu'il n'y a pas, dans la réalité, deux termes séparés et fondamentalement différents, les choses et ma conscience des choses, qui auraient un lien mystérieux appelé la représentation, mais que le lien entre ces deux instances préexiste à leur distinction et la crée : le rapport perceptif produit la différence entre les images et ma conscience des images. L'opération de « rapporter à » se trouve dès lors au cœur de la définition bergsonienne de la perception :

*J'appelle matière l'ensemble des images, et perception de la matière ces mêmes images rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée, mon corps*<sup>59</sup>.

L'ensemble des images ne doit pas être conçu comme une multiplicité de choses séparées les unes des autres, mais comme une continuité d'êtres qui passent les uns dans les autres, sur un modèle proche de l'existence de la conscience dans l'*Essai*. Saisir un objet isolé, c'est déjà produire une séparation artificielle, inconnue de la réalité elle-même : « solidaire de la totalité des autres images, elle [une image en particulier] se continue dans celles | qui la suivent comme elle prolongeait celles qui la précèdent. [...] Je la convertirais en représentation si je pouvais l'isoler<sup>60</sup> ». À l'origine de la perception consciente, il y a donc un rapport de séparation conditionné par l'intérêt de mon corps. C'est un rapport proprement utilitaire qui se situe au cœur de ce qu'on croit à tort être une représentation purement contemplative de la réalité. De même que le rapport spatial produit l'objectivité en

---

58 MM, chap. 1, *passim*.

59 MM, p. 17, souligné par l'auteur.

60 MM, p. 32-33.

extériorisant les choses entre elles, le rapport utilitaire sélectionne et sépare, et ainsi produit la perception.

Le corps se voit alors attribuer une position clef dans ce processus : image comme toutes les autres, il est le lieu d'où provient le rapport perceptif. Plus précisément, c'est dans la relation entre la réception des images et l'action que se produit la perception, et non dans une simple ouverture passive à la réalité extérieure. Si l'expression « sensori-moteur » revient à de multiples reprises dans *Matière et mémoire*, c'est que la coupure artificielle entre ces deux fonctions corporelles rend la perception incompréhensible et oblige à inventer l'idée de représentation, double fantomatique du monde des images :

Nous touchons ici du doigt l'erreur de ceux qui font naître la perception de l'ébranlement sensoriel proprement dit, et non d'une espèce de question posée à notre activité motrice. Ils détachent cette activité motrice du processus perceptif, et comme elle paraît survivre à l'abolition de la perception ils en concluent que la perception est localisée dans les éléments nerveux dits sensoriels. Mais la vérité est qu'elle n'est pas plus dans les centres sensoriels que dans les centres moteurs ; elle mesure la complexité de leurs rapports, et existe là où elle apparaît<sup>61</sup>.

Pour saisir l'avènement de la perception, il faut donc se situer au centre du corps : non pas dans une de ses facultés particulières, sensibilité ou motricité, mais dans la « complexité de leurs rapports ». De cette complexité à la fois indéterminée et créant de l'indétermination<sup>62</sup>, Bergson va pouvoir tirer la genèse de la distance spatiale ou à l'inverse de l'affection, non pas dans la sensation elle-même, mais dans l'urgence plus ou moins grande de l'action par rapport à cette sensation<sup>63</sup>. Le corps, et en particulier le système nerveux, n'est pas autre chose qu'une image : il ne se distingue ni par sa nature étrange, ni par son pouvoir cérébral mystérieux, mais par le type de rapport qu'il instaure à l'intérieur du réel, et qui trouve son origine dans le rapport sensori-moteur lui-même. La perception ne s'explique que lorsqu'on repère ce rapport dans le rapport, cette relation fondamentale qui permet d'éviter le recours à un être étranger au plan des images. Tout le poids de l'actualisation, dans un corps, de la conscience contenue virtuellement dans toutes les images<sup>64</sup>, se situe dans la spécificité de cette relation vivante qui,

---

61 MM, p. 45.

62 MM, p. 29 : « l'amplitude de la perception mesure exactement l'indétermination de l'action consécutive ».

63 MM, p. 57-58 : « plus la distance décroît entre cet objet et notre corps, plus, en d'autres termes, le danger devient urgent ou la promesse immédiate, plus l'action virtuelle tend à se transformer en action réelle ».

64 MM, p. 33 : « La représentation est bien là, mais toujours virtuelle »

contrairement au mouvement matériel, n'est pas intégralement conditionnée par le mouvement reçu :

De cette indétermination, acceptée comme un fait, nous avons pu conclure à la nécessité d'une perception, c'est-à-dire d'une relation variable entre l'être vivant et les influences plus ou moins lointaines des objets qui l'intéressent<sup>65</sup>.

La perception est une « relation variable » qui se produit par le rapport entre le mouvement que le corps reçoit des images par les sens et qu'il renvoie par son action. L'utilité est le principe de cette relation, la raison de la sélection des images. Cette relation fonctionne lorsqu'elle peut « isoler »<sup>66</sup> une image de celles avec lesquelles elle est reliée. C'est donc bien un rapport utilitaire de séparation qui forme la perception :

Ils [nos besoins] ne peuvent se satisfaire qu'à la condition de se tailler dans cette continuité un corps, puis d'y délimiter d'autres corps avec lesquels celui-ci entrera en relation comme avec des personnes. Établir ces rapports tout particuliers entre des portions ainsi découpées de la réalité sensible est justement ce que nous appelons *vivre*<sup>67</sup>.

L'assimilation des termes de « relation » et de « rapport » est frappante dans ce texte, et peut introduire une confusion. Leur distinction est en effet nécessaire pour justifier la conciliation que Bergson effectue au cœur de la genèse de la perception consciente entre la nécessité d'un lien et celle d'une séparation : de même que l'extériorité était la condition de tous les rapports spatiaux, la séparation est celle de tout rapport perceptif. Ainsi, lorsque Renaud Barbaras analyse ce passage de *Matière et mémoire* et qu'il affirme que « la manifestation est inévitablement pensée comme *scission* plutôt que comme *relation*<sup>68</sup> », il faut comprendre que, si la scission n'est pas une relation au sens temporel du terme, elle est bien un rapport. Dès lors, reprocher à Bergson, comme le fait Merleau-Ponty,<sup>69</sup> de n'avoir pas saisi

---

65 MM, p. 29. Cf. aussi ES, « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », p. 134 : « Nos perceptions et nos sensations [...] notent à chaque instant la relation changeante de notre corps aux autres corps ».

66 MM, p. 33.

67 MM, p. 222, souligné par l'auteur.

68 Renaud Barbaras, « Le problème de l'expérience », in F. Worms (ed.), *Annales Bergsoniennes, II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, p. 296, souligné par l'auteur.

69 Cf. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1997, p. 94 : « on ne peut pas dissocier le rapport à un objet et la saisie de ce rapport : il n'y a pas de vision sans conscience de voir. » À condition de clarifier le sens de « rapport », sans doute assez différent chez lui de ce que Merleau-Ponty a en

l'identité du rapport et de la conscience, repose sur une mécompréhension de la richesse du concept bergsonien de rapport spatial.

\*

Par la perception, le vivant produit donc artificiellement des rapports à l'intérieur d'une réalité autrement continue. Nous retrouvons ici l'extériorisation conceptualisée par l'*Essai*, rattachée maintenant à son origine vitale. C'est le corps qui crée, par la perception utilitaire, la distinction en réalité inexistante de l'intérieur et de l'extérieur : « je comprends aussi comment naît alors la notion de l'intérieur et de l'extérieur, qui n'est au début que la distinction de mon corps et des autres corps. [...] La distinction de l'intérieur et de l'extérieur se ramènera ainsi à celle de la partie et du tout<sup>70</sup> ». Distinguer, dans une totalité continue d'images, entre plusieurs objets, c'est produire un rapport « entre » ces objets, les rapporter les uns aux autres et les séparer par ce rapport : c'est bien l'espace qui naît de cette opération. On devrait même plutôt dire que l'espace est cette opération de rapport, ni plus ni moins, puisqu'il n'y a pas d'être homogène hors de l'acte de spatialisation. Dès *Matière et mémoire*, l'espace trouve donc un ancrage dans la réalité, non pas dans ce qu'il produit (un schème utilitaire abstrait), mais dans son origine relationnelle et vitale. Le dépassement de l'opposition entre extérieur et intérieur que cela induit est crucial dans la critique que fait Bergson : l'intériorité ne peut en aucun cas être invoquée contre une pensée abstraite et extériorisante, puisque l'intérieur n'est que le pendant de l'extérieur et est créé par le même acte spatial de mise en rapport<sup>71</sup>. La durée n'est pas plus intérieure qu'extérieure, elle est pure de tout espace et donc de tout rapport.

Quel est alors ce réel fondamental sur quoi opère le procédé de séparation ? Le dernier chapitre de *Matière et mémoire* nous donne la réponse : en deçà même des images, dont la pluralité est déjà l'indice d'une réalité en marche vers la distinction<sup>72</sup>, il y a le mouvement, qui

---

tête, Bergson ne renierait pas cette phrase. En effet, même s'il insiste sur le caractère artificiel et non pas premier de ce rapport, il est bien constitutif de la perception.

70 MM, p. 46.

71 Cf. l'éclairant commentaire de David Lapoujade dans « Intuition et sympathie chez Bergson », *Annales bergsoniennes*, Vol. III, Paris, PUF, 2007, p. 441 : « En toute rigueur, on ne devrait pas parler de "monde intérieur" puisque l'on peut rester extérieur à soi-même. De même, on ne devrait pas parler de "monde extérieur", mais d'une tendance qui produit le monde comme extérieur. C'est l'extériorité à soi de la perception qui pose le monde comme extérieur (et qui nous rend extérieur à nous même). »

72 Cf. MM, p. 33 : les images ne sont « qu'un chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l'immensité de l'univers ». Ces « modifications », et le mouvement qui les porte, sont donc une réalité plus fondamentale. Pour une analyse précise de cette relativité du concept d'image, jamais absolu mais toujours « entre » les éléments purs de la réalité, nous nous permettons de renvoyer à notre article « L'image comme fonction médiatrice chez Bergson », in *L'image*, Alexander Schnell (dir.), Paris, Vrin, 2007.

seul peut décrire le monde en tant que tel :

je ne saisis [pas] le mouvement, si mouvement il y a, comme une simple relation :  
c'est un absolu<sup>73</sup>.

Si Bergson réduit fréquemment la relation au relatif, c'est peut-être ici qu'il le fait le plus clairement. Le rapport perceptif, de même que le rapport spatial, est par définition relatif, artificiel, abstrait, car il procède de l'introduction d'une distinction à l'intérieur d'un continu. La célèbre critique des arguments de Zénon tient à cela : si le mouvement de la flèche ne peut être divisé en l'infinité de points qu'il parcourt, c'est que le rapport entre ces points ne peut signifier le véritable passage de l'un à l'autre, étant donné que tout rapport dépend de la séparation des termes qu'il relie. La liaison elle-même est alors une pure abstraction, qui manque ce qui est réel, la chose même, ici le mouvement.

La relativité de la connaissance est dès lors indépassable, car l'opération utilitaire de séparation ne peut que nous éloigner définitivement du réel et nous laisser face à des termes et des rapports entre eux tout aussi artificiels les uns que les autres :

Mais justement parce que nous avons rompu ainsi l'unité de notre intuition originelle, nous nous sentons obligés d'établir entre les termes disjoints un lien, qui ne pourra plus être qu'extérieur et surajouté<sup>74</sup>.

Toutes les conséquences de la mise en rapport sont résumées ici : le lien défini par ce type spatial de relation est tout aussi éloigné de la réalité que les termes entre lesquels il se place. Rappporter une chose à une autre serait-il alors un procédé aussi utile qu'illusoire ? Par le résultat qu'il produit, oui ; mais en tant qu'opération, on ne peut pas oublier qu'il est utile parce qu'il est vital. C'est par son origine première, la vie, que le rapport spatial se rattache à la réalité ; c'est donc elle qu'il faut étudier pour le comprendre dans toute sa profondeur, et dépasser en partie le relativisme de surface qui semble le définir.

---

73 MM, p. 219.

74 MM, p. 204.

### 3. le rapport intellectuel de division

L'espace et la perception sont compris comme un acte de mise en rapport qui produit l'extériorité et la séparation dans la réalité. Cet acte est l'expression intellectuelle de l'intérêt d'un être vivant : l'intelligence est en effet définie dans *L'Évolution créatrice* comme la « faculté de lier le même au même<sup>75</sup> ». Cette première approche d'une notion fondamentale des deux chapitres centraux du livre est lourde de sens : l'intelligence ne fait pas que créer des liens, des rapports, elle aplanit les différences concrètes entre les choses. L'homogénéité que l'*Essai* a montré être au cœur de la spatialité est appliquée à la réalité par l'intelligence, selon le principe que « le même produit du même<sup>76</sup> ». Le monde de l'intelligence est donc un monde sans qualités, où tous les êtres peuvent se réduire à des identités dénombrables qu'on peut connaître en établissant leurs rapports. Le concept de rapport spatial s'enrichit alors : en distinguant des termes, on pourrait croire qu'il produit la différence entre le même et l'autre, mais en réalité il nie la véritable altérité qui empêcherait de procéder à un quelconque rapport. Il faut que les termes du rapport spatial aient quelque chose en commun, voire qu'ils aient tout en commun excepté le fait même d'être séparés, qui ne crée qu'une différence quantitative. Le milieu homogène qu'est l'espace rend tous les termes identiques, ce sont les « mêmes », ce qui fait que leur séparation spatiale devient la seule manière de les distinguer. Le fait de rapporter A à B nous fait donc nécessairement manquer ce que A et B ont de spécifique, leur réalité propre que seul l'instinct arrive à appréhender :

*si l'on envisage dans l'instinct et dans l'intelligence ce qu'ils renferment de connaissance innée, on trouve que cette connaissance innée porte dans le premier cas sur des choses et dans le second sur des rapports<sup>77</sup>.*

La critique épistémologique de l'intelligence dans *L'Évolution créatrice* reprend donc celle qui était présente dans *Matière et mémoire* : l'espace se définit par le rapport, et le rapport n'est pas la réalité elle-même, mais une construction utilitaire qui nous laisse à l'extérieur des choses. L'intelligence procède par l'introduction de médiations, d'intermédiaires

---

75 EC, p. 52.

76 EC, p. 29.

77 EC, p. 149, souligné par l'auteur.

qui sont autant de mises en rapports d'éléments séparés : les outils que l'homme fabrique pour agir sur le monde l'en éloignent en le divisant en termes disjoints. La définition de l'intelligence comme fabricatrice est en effet intimement liée à son fonctionnement relationnel : « Là où l'activité est orientée vers la fabrication, la connaissance porte donc nécessairement sur des | rapports<sup>78</sup> ».

Ces analyses confirment ce que l'*Essai* indiquait déjà : l'espace n'est pas une chose. Pas seulement parce qu'il est artificiel, mais plus profondément parce qu'il est une opération, l'acte de mise en rapport. Nous savons maintenant que cet acte a une origine vitale, qui s'incarne dans la manière spécifique que certains êtres vivants ont de s'adapter à leur milieu, la faculté intellectuelle. On ne peut pas séparer l'intelligence de cet ancrage dans la vie, c'est donc à partir d'elle que les rapports doivent être pensés :

une relation est une liaison établie par un esprit entre deux termes. Un rapport n'est rien en dehors de l'intelligence qui rapporte<sup>79</sup>.

\*

La réalité des rapports ne peut être que celle de l'acte qui les produit. Mais la faculté intellectuelle crée un écart pratique dans le réel, écart qui semble insurmontable. Comment l'intelligence peut-elle retrouver la réalité, alors qu'elle constitue la mise à distance de la vie par elle-même ? Elle est en effet « la vie regardant au-dehors, s'extériorisant par rapport à elle-même<sup>80</sup> », puisqu'elle n'agit qu'en produisant des rapports de séparation et d'extériorisation. Comme le montre Bergson dans sa critique de Spencer, « pour que l'esprit humain puisse se représenter des relations entre les phénomènes, encore faut-il qu'il y ait des phénomènes, c'est-à-dire des faits distincts, découpés dans la continuité du devenir [...] on peut dire que la nature ne contient que des faits, et que, les faits une fois posés, les relations sont simplement les lignes qui courent entre les faits<sup>81</sup> ». Une fois le réel ainsi spatialisé, la connaissance intellectuelle se déduit immédiatement : c'est la connaissance des rapports, et rien de plus, puisque les faits ne sont que des individus homogènes sans correspondance avec les choses elles-mêmes, car produits par discontinuité dans un réel continu. « Le possible et le réel » en

---

78 EC, p. 151-152.

79 EC, p. 356.

80 EC, p. 162. Cf. aussi p. 188 : « Absorbée à tout instant par les actes et attitudes qui sortent d'elle, attirée par eux au dehors, s'extériorisant ainsi par rapport à elle-même ».

81 EC, p. 366

tirera très clairement les conséquences :

S'agit-il enfin de comprendre ? C'est simplement trouver des rapports, établir des relations stables entre des faits qui passent, dégager des lois : opération d'autant plus parfaite que la relation est plus précise et la loi plus mathématique. Toutes ces fonctions sont constitutives de l'intelligence<sup>82</sup>.

La qualité essentielle de la réalité en durée est de changer constamment ; mais comment connaître des « faits qui passent » ? Contrairement à l'instinct ou surtout à l'intuition, l'intelligence n'a pas le pouvoir de les atteindre ; elle vise donc les « relations stables ». Or ces relations, de par leur stabilité même, ne sont pas dans la réalité, mais sont des productions de l'intelligence elle-même : ce sont des rapports spatiaux. La connaissance intellectuelle serait-elle soumise à un cercle vicieux ? Ne trouverait-elle dans la réalité que ce qu'elle y met ? La question semble éminemment kantienne, et y répondre par l'affirmative pousserait à élaborer une conception qui lui est proche, le monde objectif étant constitué par des catégories qui sont autant de rapports. L'objectif de l'intelligence serait alors d'unifier ces rapports en des lois universelles de la nature. Toutefois Bergson ne suit pas cette option, et ce pour deux raisons : d'une part il laisse ouverte à l'intuition la connaissance des choses mêmes, mais surtout il ne sépare pas l'intelligence de la pratique. Or, comment un individu pourrait-il trouver dans l'intelligence une manière de résoudre ses difficultés vitales s'il ne touchait en aucun point une quelconque réalité ? En divisant le réel en éléments de plus en plus séparés, elle agit en effet de manière toujours plus efficace par l'insertion dans les intervalles ainsi créés de ses techniques et de ses rapports mathématiques :

Mais, d'abord, « unification » est un terme vague, moins clair que celui de « relation » ou même que celui de « pensée » et qui n'en dit pas davantage. De plus, on pourrait se demander si l'intelligence n'aurait pas pour fonction de diviser, plus encore que d'unir. [...] pour avoir placé l'entendement trop haut, on aboutit à mettre trop bas la connaissance qu'il nous donne. Cette connaissance devient relative, du moment que l'intelligence est une espèce d'absolu. Au contraire, nous tenons l'intelligence humaine pour relative aux nécessités de l'action. [...] La connaissance cesse d'être un produit de l'intelligence pour devenir, en un certain sens, partie

---

82 PM, « Le possible et le réel », p. 104.



intégrante de la réalité<sup>83</sup>.

Le retournement épistémologique effectué par *L'Évolution créatrice* se situe dans cette page. Le rapport visé par l'intelligence n'est pas totalement artificiel. Si *Matière et mémoire* avait déjà montré l'origine vitale de l'espace par sa finalité utilitaire, il fallait encore vérifier en quoi cet aspect vital était lié à la réalité elle-même. C'est ce que fait en partie Bergson ici en rappelant que l'intelligence divise plus qu'elle n'unifie. Ce qui pourrait sembler une précision plutôt secondaire est en fait la condition à laquelle la pensée bergsonienne de l'intelligence sort d'un pur relativisme de type kantien : si l'objectif de l'intelligence était d'unifier, elle n'aurait comme matériau que des rapports qu'elle produit elle-même, et ne sortirait jamais du monde artificiel qu'elle a créé ; mais si, comme le texte l'affirme ici, l'intelligence divise, son point de départ ne peut pas être une réalité déjà distinguée, mais une totalité qui préexiste au procédé spatial de mise en rapport. Cela voudrait dire que, si les rapports sont bien des productions de l'intelligence, il sont aussi l'indice d'une réalité qui lui est indépendante.

\*

Le chapitre 3 de *L'Évolution créatrice* développe cette idée et l'inscrit dans une argumentation métaphysique montrant que l'intelligence touche la réalité de la matière car elle procède de la même tendance, qui est l'inversion du mouvement vital. Il va toutefois plus loin encore : en tant qu'inversions, matière et espace gardent une trace de l'élan vital originaire qui, seul, est créateur d'existence. Ainsi le dernier chapitre de *Matière et mémoire* avait révélé que la matière est, dans sa réalité la plus intime, mouvement et rythme de durée. Le troisième chapitre de *L'Évolution créatrice* montre que l'opération fondamentale de l'espace, l'acte de « rapporter à », porte en lui l'indice de la réalité continue et en durée que son exécution ne peut pourtant que mettre à distance. Pour comprendre ce dernier mot de la construction du concept de rapport spatial, il faut saisir non pas le résultat du procédé intellectuel, une somme de rapports entre des termes séparés qui n'ont pas de lien avec le réel pris dans sa continuité, mais sa manière d'agir, c'est-à-dire la division. Si l'on divise, c'est que l'on part d'une totalité indivisée ; et de même qu'une fraction comporte, dans son écriture même, le signe qu'elle n'est qu'une partie d'un tout, de même le réel spatialisé conserve une trace de la totalité dont il est issu :

---

83 EC, p. 153.

plus on aperçoit | symboliquement de parties dans un tout indivisible, plus augmente, nécessairement, le nombre des rapports que les parties ont entre elles, puisque la même indivision du tout réel continue à planer sur la multiplicité croissante des éléments symboliques en laquelle l'éparpillement de l'attention l'a décomposé<sup>84</sup>.

Quel est le signe de cette totalité perdue ? justement les « rapports » que les parties artificiellement divisées ont entre elles. Le fait que l'espace ne soit pas seulement un milieu qui contient des objets extérieurs les uns aux autres mais qu'il est surtout riche des rapports multiples qu'entretiennent ces objets montre qu'il n'est pas totalement indépendant du réel dans toute sa continuité. Les parties sont « symboliques », c'est-à-dire qu'elles ne sont que des arrêts artificiels, utiles pour l'action, mais qui ne reflètent pas la réalité. Toutefois « l'action ne saurait se mouvoir dans l'irréel<sup>85</sup> », et le réel, ici, s'impose par la nécessité où se trouve l'intelligence de produire des rapports. Ces rapports ne sont bien sûr pas des éléments constitutifs de la réalité, puisqu'ils n'existent qu'entre des termes distincts ; mais le fait même de poser des rapports est conditionné par le tout de la réalité, qui dure et se propage sans discontinuité. C'est en tant qu'acte que l'espace dévoile toute sa profondeur et qu'il rejoint la matière : « l'ensemble de la matière devra donc apparaître à notre pensée comme une immense étoffe où nous pouvons tailler ce que nous voudrons, pour le recoudre comme il nous plaira. Notons-le en passant : c'est ce pouvoir que nous affirmons quand nous disons qu'il y a un *espace*<sup>86</sup> ». Le vêtement taillé pourra s'éloigner autant que l'on voudra des qualités de l'étoffe originelle : le fait de posséder le « pouvoir » de procéder à cette opération de couture montre qu'elle ne se situe pas hors de tout lien avec la réalité. Ce pouvoir, qui définit l'espace, c'est celui de créer des rapports.

---

84 EC, p. 210-211.

85 EC, p. VII.

86 EC, p. 157, souligné par l'auteur.

\*\*\*

Loin d'être arbitraire, l'interprétation de la la théorie bergsonienne de l'espace comme mise en rapport semble en révéler les aspects les plus profonds. Le terme lui-même apparaît à de multiples reprises dans les textes les plus importants de la construction du concept d'espace : sa première différenciation d'avec la durée dans *l'Essai*, son intégration dans la vie du corps à partir de la perception dans *Matière et mémoire*, enfin l'explicitation de la fonction intellectuelle et par elle son rapprochement avec la réalité dans *L'Évolution créatrice*. À chaque étape le rapport fait passer l'espace dans une couche plus profonde de la réalité : l'extériorité est la condition de l'objectivité, la séparation de la perception consciente, la division celle du lien entre l'action et le réel. Dans tous les cas l'espace se définit par le rapport, qui procède toujours d'une double opération : distinguer des termes et faire le lien entre eux. Il n'y a pas de primauté de l'une sur l'autre, puisque les deux sont dans un état d'interdépendance : le fait même qu'il y ait deux êtres extérieurs demande un rapport minimal de séparation, une distance, un intervalle entre les deux, et voici l'espace réalisé ; inversement tout rapport ne peut se faire qu'entre des termes qui ne se mêlent pas, qui ont des frontières solidement établies entre eux, bref qui ont une identité bien délimitée.

Le rapport conçu comme résultat du procédé de spatialisation est placé par Bergson du mauvais côté de la connaissance : artificiel, relatif, il est constamment critiqué car il nous éloigne de la réalité qui dure. Une pensée qui cherche à atteindre l'absolu par une intuition ne peut en effet promouvoir les relations, qui par définition sont des intermédiaires entre les choses ainsi qu'entre les choses et nous-même. Cet aspect explique en grande partie l'absence d'une théorie explicite de la relation, mais il ne faut pas s'en contenter si nous voulons comprendre tout ce que Bergson peut apporter à ce concept. Ne serait-ce que son aspect critique est déjà très complet, mais il ouvre vers une compréhension de la relation plus profonde, si l'on insiste non plus sur le rapport comme résultat, mais le rapport comme processus. Là nous voyons à l'œuvre un acte proprement vital, qui nous met en contact avec la réalité elle-même : l'intelligence fait peut-être des distinctions artificielles, mais si certains rapports fonctionnent et d'autres non, c'est que la réalité en tant que telle est peut-être déjà constituée de certaines relations.

Avant d'essayer de saisir en quoi une conception tout à fait nouvelle de la relation peut surgir de l'analyse des rapports spatiaux, il est important de mettre à l'œuvre le caractère critique que Bergson lui donne. Son insistance sur les faux problèmes que la pensée spatiale,

et donc au fond les rapports, introduit dans la majorité des questions philosophiques ne peut-elle être retournée contre lui ? Essayer de penser les choses en elles-mêmes, absolument, et renvoyer la relation dans les limbes de la relativité spatiale, n'est-il pas un choix dangereux ? Plus encore : les tendances irrationnelles que beaucoup ont vues chez Bergson n'ont-elles justement pas leur racine dans le refus de penser les relations pour atteindre une totalité mouvante et continue, mais par là indéterminée et floue ? Les réticences bergsoniennes à l'endroit du rapport spatial sont à confronter avec d'autres philosophies qui ont au contraire mis la relation au cœur de leur théorie.

## II

# Bergson a-t-il oublié les relations ? confrontations et critiques

« Bergson always simply forgets relations<sup>87</sup> » s'écrie, sous le coup d'une saine colère philosophique, Bertrand Russell à la lecture d'un passage de l'« Introduction à la métaphysique » qui traite de l'incapacité de l'analyse à saisir la réalité du mouvement. Certes, c'est sans doute dans les relations entre les points qui constituent le trajet de la flèche de Zénon que se retrouve la mobilité, mais n'y a-t-il pas quelque absurdité à rajouter ainsi des éléments pour réintégrer un acte dont la simplicité a été perdue dès la distinction spatiale entre ces termes séparés que sont les points géométriques ? Voici sans doute ce que Bergson aurait rétorqué à Russell, mais la critique de celui-ci n'en a pas moins du sens : en insistant tellement sur l'irréalité des relations, Bergson ne tombe-t-il pas dans les erreurs idéalistes démontées par Russell ou James avant lui ? Ne manque-t-il pas une partie irréductible du monde en rejetant les rapports dans une spatialité artificielle ? Si nous avons vu que l'acte même de mise en rapport a un lien avec le réel de par son origine vitale, et qu'il aboutit à une certaine vérité de la matière, il n'empêche que les rapports spatiaux restent des constructions intellectuelles qui nous empêchent de saisir l'être dans sa continuité et sa variété qualitative. L'opposition entre Russell et Bergson semble donc nette, et il importe de saisir à quel point l'« oubli » bergsonien des relations est préjudiciable à sa théorie, si cet oubli est vraiment celui de toutes les relations ou seulement de ce que les rapports ont d'extérieur, ce qui entraînerait alors une critique en sens inverse de Bergson à Russell mettant en cause, non pas peut-être la réalité des relations,

---

87 Bertrand Russell, note marginale à « Introduction à la métaphysique » de Bergson, in *The Collected papers of Bertrand Russell, vol. 6, Logical and Philosophical Papers 1909-1913*, ed. by John G. Slater with the assistance of Bernd Frohmann, London-New York, Routledge, 1992, p. 339. Traduction personnelle : « Bergson oublie toujours tout simplement les relations ».

mais leur extériorité.

À la lecture des quelques textes de Russell sur Bergson, il est clair que leur confrontation va de soi, en particulier sur la question des relations. Mais une autre relation philosophique se joue à la même époque, plus policée et moins conflictuelle, mais qui accuse une différence théorique d'autant plus nette que l'on met plus en avant la question des relations : c'est celle de Bergson à Brunschvicg, l'autre grand philosophe français de la première moitié du 20ème siècle, qui prend à son compte une partie de la philosophie kantienne en insistant particulièrement sur la notion de relation, pensée comme étant le cœur du jugement. Or Bergson s'oppose avant tout à Kant, et il est certain que ses réticences vis-à-vis des relations viennent en bonne partie de son souci de ne pas accepter ce qu'il juge être un affaiblissement de la connaissance par la pensée critique. Le conflit entre Bergson et Kant trouve d'ailleurs peut-être là une de ses tensions les plus aiguës. Il est donc inévitable, après avoir étudié l'opposition radicale de Russell à Bergson, de saisir son rapport avec la philosophie critique, chez Kant mais aussi dans sa reprise brunschvicgienne.

# 1. Russell et Bergson : l'extériorité des rapports

L'attention que Russell porte aux relations est bien connue, et elle conduit à certaines des théories les plus décisives de la première période de sa pensée, celle qui mène aux *Principes de la mathématique*<sup>88</sup> puis aux *Principia Mathematica*. Commençons par en exposer les arguments essentiels.

Le principe que cherche à démontrer Russell est celui de l'extériorité des relations : celles-ci ne peuvent être réduites ni aux termes qu'elles relient, ni à un être supérieur qui intégrerait à la fois les deux termes reliés et leur relation. Il nomme la première solution « monadiste » et la seconde « moniste », le plus éminent représentant de la première étant Leibniz, Spinoza étant celui de la seconde. La critique du monadisme est établie dans le § 214 des *Principes*<sup>89</sup>. Son argument est que toute relation peut être réduite à l'attribution d'un prédicat à un sujet, seul ce dernier étant réel. Si A est plus grand que B, « plus grand que B » ne serait en fait qu'une qualité de A, et il n'y aurait aucune nécessité d'en supposer la moindre réalité indépendante. Russell montre que la relation n'est absolument pas perdue dans cette opération, puisque l'adjectif « plus grand que B » suppose une différence entre A et B qui ne peut par définition être intérieure à A, sous peine de perdre toute signification. La relation est bien irréductible aux termes qu'elle relie. Le monisme, étudié dans le paragraphe suivant<sup>90</sup>, est plus cohérent car il va jusqu'à refuser la diversité immédiate du réel pour intégrer la relation dans un tout qui unifie l'entière du monde. L'attribution reste le modèle logique de la relation, mais elle est maintenant associée à un sujet absolu. En faisant cela, le moniste ne peut toutefois rendre compte que des relations réflexives ou symétriques, mais absolument pas des relations asymétriques et transitives, qui supposent un « sens » à la relation. Le sens, l'orientation de l'un à l'autre (« A plus grand que B » ne peut pas être inversé en « B plus grand que A », ni transformé en « B plus petit que A » qui est une autre relation) est donc

---

88 Nous utilisons le titre français de *The Principles of Mathematics* tel qu'il est traduit par Jean-Michel Roy dans Bertrand Russell, *Écrits de logique philosophique*, Paris, PUF, 1989. De même que pour les *Principia Mathematica*, nous privilégierons la traduction française lorsqu'elle est disponible, et n'aurons recours à l'original que pour les passages non traduits.

89 Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, London, Routledge, 1992, § 214, p. 222-224.

90 *Ibid.*, § 215, p. 224-226.

l'élément irréductible apporté par la relation, ce qui la définit en propre :

il est caractéristique d'une relation à deux termes qu'elle procède, par ainsi dire, *de* l'un vers l'autre. C'est ce que l'on peut appeler le *sens* de la relation, qui constitue, comme nous le verrons, la source de l'ordre et des séries. [...] Le sens de la relation est une notion fondamentale qui ne peut être définie. [...] Cette façon de voir prend appui sur certaines propositions dans lesquelles les termes sont reliés à eux-mêmes non symétriquement, c'est-à-dire au moyen d'une relation dont la converse n'est pas identique avec elle<sup>91</sup>.

Là est le cœur de la pensée russellienne des relations : s'il faut les poser comme indépendantes des termes, c'est qu'elle apportent ce « sens » qui ne peut en aucun cas être compris à partir des *relata*, ni à partir du tout qui les regroupe. La reconstruction logique des mathématiques ne peut donc se passer d'elles, à tel point qu'elles en assurent l'essentiel : « l'implication matérielle est une relation<sup>92</sup> », «  $\in$  (la relation d'un terme à la classe à laquelle il appartient) est une relation<sup>93</sup> », bref les relations sont les propositions primitives à partir desquelles on peut élaborer une logique des mathématiques. Elles constituent en particulier la notion d'« ordre », qui est fondamentale en arithmétique : « La proposition ordinale minimale, qui peut toujours être établie dès qu'il y a un ordre, est de la forme : "y est entre x et z" ; et cette proposition signifie : "Il y a une relation asymétrique transitive quelconque qui se tient entre x et y et entre y et z" <sup>94</sup> ». On remarque que la notion « entre » ne peut être attachée à un terme particulier : s'il y a ordre, c'est que la relation « entre » a une réalité irréductible aux êtres entre lesquels elle se situe. « Paul est entre Pierre et Jean », veut dire : « Pierre est à gauche de Paul qui est à gauche de Jean », la notion « entre » n' étant que la synthèse de cette double relation qui amène un ordre, ici spatial, à ces trois individus. Il est important de noter cette conséquence logique de l'extériorité des relations : sans elle, l'ordre est impossible à concevoir, et avec lui c'est la compréhension même de la réalité qui disparaît. L'irréductibilité des relations n'est donc tant une affirmation ontologique que la condition à laquelle toute

---

91 Bertrand Russell, *Les Principes de la mathématique*, trad. fr. par Jean-Michel Roy in *Écrits de logique philosophique*, Paris, PUF, 1989, § 94, p. 141, souligné par l'auteur.

92 *Ibid.*, § 30, p. 51.

93 *Ibid.*

94 Russell, *The Principles of Mathematics*, op. cit., § 207, p. 217. Traduction personnelle de : « The minimum ordinal proposition, which can always be made wherever there is an order at all, is of the form : "y is between x and z" ; and this proposition means : "There is some asymmetrical transitive relation which holds between x and y and between y and z." »



connaissance est possible.

Russell, qui se réclame d'une méthode analytique, a une volonté réductionniste, et le fait qu'il ne peut se passer de la notion de « sens » est hautement significatif de sa valeur. Il aurait pu chercher à l'intégrer, non pas aux termes comme un monadiste ni à une totalité comme un moniste, mais à la classe constituée des termes reliés. Mais il s'y refuse :

On est tenté de considérer la relation comme définissable en extension au moyen d'une classe de couples. Ceci présente l'avantage formel d'éviter la nécessité de la proposition primitive qu'il y a dans chaque couple une relation ne reliant aucune autre paire de termes. Mais il faut donner un sens à ce couple, distinguer le référent du relatum : aussi le couple devient-il essentiellement différent d'une classe de deux termes, et doit-il être lui-même introduit comme une idée primitive. Il semblerait, en considérant les choses d'un point de vue philosophique, que le sens ne peut être dérivé que d'une proposition relationnelle<sup>95</sup>

Dans la relation « A est plus grand que B », A est indépendant de la relation qu'il a avec B, et B est indépendant de la relation qu'il a avec A : la relation ne leur ajoute aucune propriété intrinsèque, mais lorsqu'elle est posée l'un devient « référent » et l'autre « relatum », c'est-à-dire que la grandeur va bien de A vers B, et non pas l'inverse. Cette dualité orientée n'existe que par la relation, et sa suppression obligerait à associer à chaque classe de couples une proposition précisant que le lien n'est valable que pour ses deux termes. Ajouter la relation à l'ontologie est donc un principe d'économie, car la restriction aux seules classes ajouterait autant de propositions primitives qu'il y a de relations.

Ainsi l'indépendance des relations est pour Russell aussi fondamentale que l'indépendance des termes eux-mêmes, et ces deux extériorités s'appuient sur un même principe, qui est celui de la diversité :

Deux termes ne peuvent être distingués dans un premier temps par la différence de leur relation aux autres termes ; car la différence de relation présuppose deux termes distincts, et ne peut donc pas être le fondement de leur distinction. Ainsi, si diversité il y a, elle doit être une diversité immédiate, et c'est de cette sorte qu'est celle des points<sup>96</sup>.

---

95 Russell, *Les Principes de la mathématique*, op. cit., § 98, p. 145.

96 Russell, *The Principles of Mathematics*, op. cit., § 428, p. 452. Traduction personnelle de : « two terms cannot be distinguished in the first instance by difference of relation to other terms ; for difference of relation

Ce passage, où Russell critique les arguments de Lotze cherchant à dépasser la notion de point vers celle de monade, est essentiel en ce qu'il montre à quel point la notion de relation est intrinsèquement liée à l'espace. Le modèle de Russell est bien celui du rapport spatial d'un point à un autre, mais toute sa force est de montrer qu'il ne peut être réduit à la simple distance ; il faut aussi inclure la direction : « De la manière dont on l'expose d'habitude, la théorie relativiste n'admet qu'une seule relation immédiate entre deux points, savoir leur *distance*. Mais il se trouve qu'on a réellement besoin de deux relations ; il nous faut aussi ce qu'on peut appeler la *direction* ou la *droite projective*<sup>97</sup> ». Là se situe l'apport incontestable de Russell, qui explique pourquoi il n'arrive pas à voir de véritable théorie des relations derrière les critiques bergsoniennes des rapports : ces dernières réduisent la géométrie à un calcul de distance, alors que l'orientation, le dynamisme, ce que Russell résume sous le terme de « sens », est inséparable de la notion de relation. Cette orientation de l'espace ne se fait que sur fond de cette « diversité immédiate » qui est le dernier mot de l'ontologie russellienne de cette époque, la séparation des individus constituant l'essence même du réel. Chaque relation, chaque terme, ne peut être distingué que parce que le monde se donne immédiatement comme un ensemble de choses séparées les unes des autres. L'extériorité n'est donc pas seulement une propriété des relations ; elle constitue la description ultime de la réalité :

nulle relation ne modifie jamais aucun de ses termes. Car si c'est une relation entre A et B, c'est entre A et B que c'est un relation, et dire que la relation modifie A et B, c'est dire en effet que c'est une relation entre C et D. Dire que deux termes qui ont une relation seraient différents s'ils n'avaient pas cette relation, c'est faire une remarque complètement stérile ; car s'ils étaient différents, ils seraient autres, et ce ne seraient point ces termes, mais un autre couple, qui n'aurait pas la relation dont il est question. L'idée qu'un terme puisse être susceptible de modification vient de ce qu'on néglige d'observer l'éternelle identité de tous les concepts logiques, qui seuls peuvent être constituants du monde ou des propositions<sup>98</sup>.

---

presupposes two distinct terms, and cannot therefore be the ground of their distinctness. Thus if there is to be any diversity at all, there must be immediate diversity, and this kind belongs to points ».

97 Bertrand Russell, « L'idée d'ordre et la position absolue dans l'espace et le temps », in *The Collected papers of Bertrand Russell, vol. 3, Toward the « Principles of Mathematics » 1900-1902*, ed. by Gregory H. Moore, London-New York, Routledge, 1993, p. 575, souligné par l'auteur.

98 *Ibid.*, p. 581.

Russell semble bien incarner la forme la plus radicale possible de la pensée analytique. Sa méthode qui consiste à séparer les éléments jusqu'à repérer les quelques êtres irréductibles à partir desquels reconstruire les mathématiques et le monde en général aboutit à une spatialisation parfaite de la réalité, qui n'accepte dans son ontologie que les concepts logiques dotés d'une « éternelle identité ». Ainsi les relations n'ont en tant que telles aucune réalité temporelle, elles sont des universaux qui s'attachent aux termes spatiaux-temporels que sont les particuliers pensés sur le modèle des points<sup>99</sup>. La relation est l'être logique qui oriente les termes les uns vers les autres, et constitue ainsi l'ordre du monde.

Avant de confronter ces thèses à la pensée bergsonienne, il faut préciser que Russell a fait évoluer ses idées de manière significative sur la question des relations. D'une part leur irréductibilité est remise en cause après la lecture de Frege<sup>100</sup>, et la nécessité d'en donner une définition intensionnelle, qui faisait le cœur de leur caractérisation dans les *Principes*<sup>101</sup>, est abandonnée au profit d'un retour à leur définition extensionnelle comme classe de couple dans les *Principia*<sup>102</sup>. Cet ouvrage utilise la théorie des descriptions définies pour faire des relations, comme des classes elles-mêmes, des « symboles incomplets » dépourvus de toute réalité ontologique. Elles ont un usage, qui n'acquiert un sens que dans leur actualisation entre les termes distincts qui forment son « contexte<sup>103</sup> » : « les classes, dans la mesure où elles sont

---

99 Cf. Bertrand Russell, « Le réalisme analytique », in *Bulletin de la société française de philosophie*, séance du 23 mars 1911, p. 56, cité par Stéphane Madelrieux, dans « Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James », in *Archives de Philosophie*, 2006/3 Tome 69, p. 381 : « On remarquera que dans tout complexe il y a deux espèces de constituants: il y a les termes et les relations qui les relie[n]t [...] Ces termes, je les appelle des *particuliers*. Les autres termes des complexes, ceux qui peuvent paraître comme relation ou comme prédicat, je les appelle des *universels*. Les universels sont tels que diversité, causalité, père, blanc, etc. Ce sont en effet des idées platoniciennes. Seulement il ne faut pas supposer que les universels *existent* au même sens que les particuliers ; il vaut mieux dire qu'ils *subsistent* », souligné par l'auteur.

100 Russell, *Les Principes de la mathématique*, op. cit., § 485, p. 176 : Frege définit la relation  $(xRy)$  comme « une classe de couples dotée d'un sens. [...] Sur cette base Frege bâtit avec succès tout ce qui est nécessaire à son arithmétique de la logique des relations ; et il n'est pas soumis aux restrictions sur la variabilité de R qu'impose le point de vue intensionnel adopté dans le présent travail ».

101 *Ibid.*, § 27, p. 48 : « Outre les défauts dus à l'ancienne logique, leur méthode souffre techniquement [...] du fait qu'ils considèrent une relation essentiellement comme une classe de couples [...]. Cette façon de voir est dérivée, à mon avis, et probablement de façon non consciente, d'une erreur philosophique : on a toujours eu coutume de supposer que les propositions relationnelles étaient moins fondamentales que les propositions de classes (ou que les propositions sujet-prédicat avec qui les propositions de classes sont habituellement confondues), ce qui a conduit à vouloir traiter les relations comme une espèce de classes. Quoi qu'il en soit, c'est certainement à partir d'une opinion philosophique opposée et empruntée à mon ami G. E. Moore que je fus conduit à un traitement formel différent des relations ».

102 Bertrand Russell et Alfred North Whitehead, *Principia Mathematica*, Cambridge University Press, 1997, § 21 p. 200 : « Une *relation*, tel que nous utilisons ce mot, sera comprise comme extension : elle peut être considérée comme une classe de couples  $(x, y)$  pour laquelle une fonction donnée  $\Psi(x, y)$  est vraie », souligné par l'auteur. Traduction personnelle de : « A *relation*, as we shall use the word, will be understood as extension : it may be regarded as the class of couples  $(x, y)$  for which some given function  $\Psi(x, y)$  is true ».

103 Bertrand Russell et Alfred North Whitehead, *Principia Mathematica*, in *Écrits de logique philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 309 : « Par symbole "incomplet", nous entendons un symbole qui n'est supposé n'avoir aucun sens isolément et qui n'est défini que dans certains contextes. »

introduites, ne le sont que comme des commodités purement symboliques ou linguistiques, et non comme des objets authentiques tels que le sont leurs membres quand ce sont des individus.. [...] tandis que la logique mathématique exige des extensions, la logique philosophique refuse de fournir autre chose que des intensions. Notre théorie des classes en prend acte et réconcilie ces deux faits apparemment opposés en montrant qu'une extension (qui est la même chose qu'une classe) est un symbole incomplet dont l'usage acquiert toujours son sens au moyen d'une référence à l'intension<sup>104</sup> ». Le « sens » n'est donc plus intrinsèque à la relation mais il est fourni par son application dans le monde. Cela ne retire en rien l'idée selon laquelle c'est bien lui qui la définit en propre, mais son utilisation logique comme symbole permet de réduire l'ontologie des *Principia*. La finalité spatiale de l'analyse russellienne atteint alors son paroxysme : les relations sont bien des rapports, qui ne sont certes pas comme chez Bergson des constructions artificielles de l'intelligence humaine, mais qui ne sont pas plus des choses existantes au même titre que les particuliers. Seuls ceux-ci, affirmations de la diversité distincte qui a lieu dans le monde, ont une véritable valeur ontologique. Même cette thèse sera toutefois en partie amendée par la suite, puisque Russell, influencé par James, mettra au point sa théorie du « monisme neutre » qui le conduira à remettre en cause la valeur ontologique du critère d'identité simple, les « *sense-data* » n'ayant plus la même nature que les individus qui caractérisaient le monde selon ses premières théories.<sup>105</sup>

Malgré ces variations, il est possible de retirer, au sujet des relations, un certain nombre d'idées fortes qui, une fois mise de côté la dimension ontologique de l'affirmation de l'extériorité des relations, permet de comprendre sa pensée : l'essence des relations est le sens qu'elles intègrent dans le monde, et qui, dans le cas des relations transitives, lui donnent un ordre ; de plus elles sont strictement indépendantes des termes qu'elles mettent en relation, et inversement, puisqu'elles prennent place dans un contexte constitué d'une diversité fondamentalement distincte d'êtres. Sens, ordre, indépendance et distinction : voyons si la pensée bergsonienne des rapports permet de rendre compte de ces éléments, et si sa confrontation avec Russell conduit à la confirmation du jugement que ce dernier lui adresse, ou à l'inverse à une vérification des réticences bergsoniennes à l'égard de la méthode

---

104 *Ibid.*, p. 317. Il n'y a sur ce point aucune différence entre classes et relations. Cf. *Ibid.*, p. 330 : « En ce qui concerne les relations, notre théorie est strictement identique à celle qui vient d'être expliquée à propos des classes. Les relations prises extensionnellement sont, au même titre que les classes, des symboles incomplets ».

105 Cf. Bertrand Russell, *Signification et vérité*, Paris, Flammarion, 1969, p. 109 : « je propose d'abolir ce que l'on appelle habituellement les termes "particuliers" » car (p. 111) « ce qui s'appellerait communément "chose" n'est rien qu'un faisceau de qualités coexistantes ».

analytique. Il faut pour cela une prise en compte des apports, mais aussi peut-être des insuffisances, de ces deux pensées des relations.

\*

Remarquons déjà que la critique russellienne du monisme et du monadisme est partagée par Bergson. Il ne l'expose peut-être pas d'un strict point de vue logique, mais elle découle de certaines de ses argumentations. Ainsi, le parallélisme psycho-physique fait au fond l'erreur monadiste :

La thèse du parallélisme, qui consiste à détacher les états cérébraux et à supposer qu'ils pourraient créer, occasionner, ou tout au moins exprimer, à eux seuls, la représentation des objets, ne saurait donc encore une fois s'énoncer sans se détruire elle-même. En langage strictement réaliste elle se formulerait ainsi : *Une partie, qui doit tout ce qu'elle est au reste du tout, peut être conçue comme subsistant quand le reste du tout s'évanouit*. Ou encore, plus simplement : *Une relation entre deux termes équivaut à l'un deux*<sup>106</sup>.

Nous voyons bien en quoi l'erreur logique s'inscrit dans une trop grande confiance en la réalité du procédé de spatialisation : le rapport spatial entre tout et parties conduit à l'ignorance du tout, c'est-à-dire que la relation est réduite à une propriété interne de l'un de ses termes (qui est, sans surprise, le terme matériel le plus à même d'être compris par l'intelligence). La thèse « réaliste » met quant à elle l'accent sur la relation elle-même, et tend à expliquer le monde uniquement à partir d'un ensemble d'interactions. Notre propos n'est pas pour l'instant de tirer toutes les conséquences de cette dernière affirmation, mais nous pouvons déjà nous rendre compte que pour Bergson comme pour Russell une ontologie uniquement composée de termes s'expose à des difficultés logiques insurmontables.

Bergson ne tombe-t-il tout de même pas dans les errements du monisme lorsqu'il insiste sur la dépendance des termes au « tout » ? *Matière et mémoire* est très clair sur ce point : matière et esprit sont de nature strictement différente, les « souvenirs purs » n'étant pas localisés dans le cerveau qui n'est que le moyen de leur insertion dans la réalité présente<sup>107</sup>. La

---

106 ES, « Le cerveau et la pensée », p. 203.

107 Cf. MM, chapitre 2, *passim*.

« relation du corps à l'esprit<sup>108</sup> » ne peut donc être rapportée à un tout qui intégrerait à la fois le corps, l'esprit et leur union, puisqu'un lien ne peut justement être pensé que si les termes sont différenciés. Il faut toutefois, pour comprendre ce lien, opérer une « distinction temporelle », qui, plus qu'une « distinction spatiale », rend « les deux termes [...] plus capables de s'unir<sup>109</sup> ». Il n'y a pas, chez Bergson, de monisme fusionnel qui supprimerait la diversité des termes et des relations, mais il affirme que cette diversité est temporelle et non pas spatiale.

Le défaut des penseurs de la relation, et Russell en est l'un des plus éminents, est de penser la relation à partir de l'extériorisation, de la séparation et de la division, bref de la définir uniquement comme un rapport spatial<sup>110</sup>. La « diversité immédiate » russellienne, qui est le présupposé de sa théorie des rapports entre termes et relations, est selon Bergson le fruit d'une construction spatiale. Le point, qui est chez Russell le terme de l'analyse de la réalité, est pour Bergson l'élément le plus abstrait, le moins réel qu'on puisse imaginer. Au fond, pour Russell les relations sont des termes, qui ont seulement une autre fonction que les individus concrets, celle leur donner un sens<sup>111</sup>. Cette différence de fonction permet de dépasser une critique que l'on pourrait lui faire, à savoir celle de régression à l'infini<sup>112</sup> : si les relations sont des réalités individuelles indépendantes comme les termes, un terme doit-il être en relation avec la relation ? Si A est plus grand que B, A est-il en rapport avec « plus grand que » ? Il ne faut pas se laisser tromper par la syntaxe, puisqu'on pourrait aussi bien dire « A excède B ». La relation est certes une réalité individuelle, mais son essence est d'instaurer une différence entre les deux *relata*, différence qui ne peut plus être pensée si nous ajoutons un rapport entre eux et la relation. Ainsi « devons-nous conclure qu'une proposition relationnelle  $aRb$  n'inclut dans son sens aucune relation de  $a$  ou de  $b$  avec  $R$ , et que la régression à l'infini, quoique

---

108 C'est le sous-titre de MM.

109 MM, p. 249.

110 L'extériorité de la relation est celle d'un « entre » qui n'a de sens que spatialement. Cf. Stéphane Madelrieux, « Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James », in *Archives de Philosophie*, Tome 69, 2006/3, p. 390 : « Il y a le ET qui signifie en réalité "entre", comme celui que Deleuze trouve chez Hume et chez Russell ; c'est celui-là qui s'oppose au verbe être, comme les jugements de relations ( $xRy$ ) s'opposent aux jugements d'attribution (S est P). Il signifie que les relations viennent du dehors *entre* des termes donnés et qu'elles diffèrent donc en nature de ces termes : elles ne sont pas au même niveau, elles sont entre, dans "l'intervalle" ».

111 Cf. Denis Vernant, *La philosophie mathématique de Bertrand Russell*, Paris, Vrin, 1993, p. 118 : « Trouvant son fondement dans l'analyse grammaticale initiale, le principe des relations externes n'est autre que l'application de la théorie des termes aux relations. Authentiques *concepts* pour Moore, *termes* pour Russell, les relations sont des *entités parfaitement définies et indépendantes* qui ont pour fonction spécifique d'instaurer des liaisons entre d'autres entités, par elles-mêmes indépendantes ».

112 Russell, *Les Principes de la mathématique*, op. cit., § 99, p. 146 : « Dans *Apparence et Réalité*, au chapitre III, M. Bradley a fondé un argument contre la réalité des relations sur la régression à l'infini qui surgit du fait qu'une relation qui relie deux termes doit être reliée à chacun d'eux ».

indéfinissable, est logiquement tout à fait inoffensive<sup>113</sup> ». La notion d'ordre est, dans tous les cas, ce qui résiste aux tentatives de suppression de la fonction relationnelle<sup>114</sup>.

Bergson et Russell s'opposent donc ensemble au monisme et au monadisme : on ne peut pas réduire la relation, ni à ses termes, ni à un tout. Toutefois la définition même du mot « terme » et « tout » les sépare profondément : chez Russell les premiers sont la réalité que l'analyse doit atteindre, chez Bergson ils sont une construction artificielle opérée à partir d'une continuité première. Pour Russell, Bergson est certainement un moniste car il ne comprend pas comment on peut opérer une « distinction temporelle » qui ne soit pas formée de la même manière qu'une « distinction spatiale<sup>115</sup> ». La multiplicité qualitative, que toute l'œuvre de Bergson cherche à construire dans un dépassement de l'opposition de l'un et du multiple, est certainement pour lui une aberration logique. Sa remise en cause est profonde : les relations russelliennes ont toutes les propriétés des rapports spatiaux, mais il montre que sans elles il est impossible de comprendre le sens du réel ; comment Bergson peut-il alors en rendre compte s'il affirme que les éléments de la réalité ne sont pas séparés les uns des autres, si la mise en rapport est un acte intellectuel superposé à la continuité du monde ? Que devient l'ordre porté par les rapports ?

Deux concepts doivent être précisés pour comprendre en quoi la pensée bergsonienne, à la fois manque une partie de ce que Russell donne aux rapports, et ouvre vers une compréhension plus profonde de la relation : l'ordre, et la distinction temporelle. Les deux sont en fait mêlés, puisque Bergson va constamment différencier, dans son œuvre, deux types d'ordre, l'un étant spatial et automatique, l'autre temporel et volontaire. La célèbre critique de l'idée de désordre proposée dans *L'Évolution créatrice* montre que celle-ci provient de la confusion entre la constatation d'un ordre inattendu et une illusoire absence d'ordre : la déception pratique produit une conception théorique erronée<sup>116</sup>. Cette critique ne peut toutefois pas être appliquée à la théorie russellienne, qui ne suppose ni désordre ni néant, mais décrit les attendus logiques de l'ordre du monde. Plus que la notion d'ordre en général, c'est celle d'ordre temporel qui accuse la différence entre les deux philosophes. *L'Essai* s'oppose en effet nettement sur ce point à la conception engagée par Russell :

---

113 *Ibid.*, p. 147.

114 Cela est si vrai que, malgré la réduction opérée par les *Principia*, Russell et Whitehead sont forcés d'ajouter un axiome d'ordre. Cf. Vernant, *Op. Cit.*, p. 351 : « pas plus que Russell en 1903, les auteurs des *Principia* ne sont capables de définir cette notion d'ordre des variables d'une fonction. D'où la nécessité d'introduire une proposition primitive qui garantisse l'ordre des variables à l'intérieur de la fonction », souligné par l'auteur.

115 MM, p. 249.

116 EC, p. 221 sqq.

on ne saurait établir un *ordre* entre des termes sans les distinguer d'abord, sans comparer ensuite les places qu'ils occupent ; on les perçoit donc multiples, simultanés et distincts ; en un mot, on les juxtapose, et si l'on établit un ordre dans le successif, c'est que la succession devient simultanéité et se projette dans l'espace<sup>117</sup>.

L'ordre établi par les rapports est bien de ce type : efficace quand il s'agit de décrire l'espace, il devient source de faux problèmes lorsque l'on croit qu'il s'applique aussi dans le temps. Toute la difficulté vient de la confusion entre succession et simultanéité : dans le premier cas nous sommes face à un ordre temporel, que Bergson préfère appeler dans *l'Essai* « organisation<sup>118</sup> » ; dans le second se construit un ordre proprement spatial. L'espace est en effet un « milieu homogène, c'est-à-dire une simultanéité de termes, qui, identiques en qualité, se distinguent néanmoins les uns des autres<sup>119</sup> ». La distinction est bien le maître mot de l'espace, il est même la condition de son ordre : c'est parce que les êtres séparés par l'espace sont identiques qu'on peut introduire entre eux des rapports, qui permettront des comparaisons quantitatives et mesurées. Si la différence était trop grande, si elle était qualitative et temporelle, on ne pourrait établir un rapport externe entre eux, car leur hétérogénéité rendrait toute comparaison impossible. C'est d'ailleurs parce qu'elle conceptualise une distinction spatiale à la place de la distinction temporelle différenciant qualitativement les états de conscience qu'une psychologie analytique comme l'associationnisme ne peut que manquer son objet.

Comment Russell voit-il l'ordre temporel ? Comme on peut s'y attendre, il n'y a pas pour lui de différence logique entre l'espace et le temps : les relations, dans l'un et l'autre, sont définies par leur extériorité, les points spatiaux devenant les instants temporels. Il est particulièrement significatif que Russell débute son analyse du temps, dans *La Méthode scientifique en philosophie*, par l'affirmation que celle-ci est bien plus simple que celle de l'espace<sup>120</sup>. De même que l'espace se résout en termes appelés points et en relations appelées distance et direction, le temps a pour termes ultimes les instants et pour relations la succession

---

117 DI, p. 76, souligné par l'auteur.

118 DI, p. 75.

119 DI, p. 71.

120 Bertrand Russell, *La méthode scientifique en philosophie. Notre connaissance du monde extérieur*, Paris, Payot, 2002, p. 150. Comme pour les *Principes*, nous utilisons le titre français de *Our Knowledge of the external world*.



et la simultanéité<sup>121</sup>. La différence fondamentale que repère Bergson entre la relation de succession, qui définit en propre le temps<sup>122</sup>, et celle de simultanéité, qui est « l'intersection du temps avec l'espace<sup>123</sup> », n'est pas effectuée par Russell. Pour lui toute relation, même temporelle, est donc bien un rapport entre des termes distincts<sup>124</sup>. Des relations purement spatiales comme celles de contenant à contenu peuvent donc être utilisées pour décrire le temps<sup>125</sup>. Or, comme le dit Bergson à propos de l'hypothétique conservation des souvenirs dans le cerveau, « le rapport de contenant à contenu emprunte sa clarté et son universalité apparentes à la nécessité où nous sommes d'ouvrir toujours devant nous l'espace, de refermer toujours derrière nous la durée<sup>126</sup> ». Il est utile d'interpréter le monde à partir de ce rapport pour agir, mais cela ne peut nous donner accès à sa réalité temporelle.

Quoique les points communs entre les deux auteurs, notamment sur la logique des relations, soient plus nombreux qu'on ne peut le penser d'abord, à tel point qu'un Čapek a pu voir dans certains textes de Russell une potentialité bergsonienne<sup>127</sup>, une différence profonde, qu'on pourrait presque appeler de tempérament philosophique, saute aux yeux à propos de la nécessité ou pas de penser l'ordre temporel différemment de l'ordre spatial. Il est remarquable que cette différence se radicalise précisément lorsque les deux penseurs étudient les arguments de Zénon et de Parménide contre le temps et le mouvement. Russell juge certes leurs conclusions difficiles à suivre, mais il voit ces théories comme le point de départ de toute réflexion philosophique sérieuse :

La thèse de l'irréalité du temps et du caractère illusoire du monde sensible doit, je pense, reposer sur une fausse argumentation. Toutefois, sous une certaine acception

---

121 *Ibid.*, p. 151. La réalité même des points et des instants n'est d'ailleurs ni affirmée ni niée par Russell, qui n'a pas de propos ontologique dans ce livre. Cf. *Ibid.*, p. 184 : « bien que nous dérivions points et instants des choses, nous laisserons l'alternative ouverte quant à leur existence indépendante comme entités simples ».

122 Sur cette relation proprement temporelle, cf. Chapitre II, I2.

123 DI, p. 82.

124 Il faut préciser que le but des analyses de cette conférence est montrer que la physique s'applique bien au monde réel, même si ses éléments (points, particules, instants) n'existent pas actuellement, en montrant qu'ils peuvent se définir à partir de classes et de séries de données sensibles (*La méthode scientifique en philosophie*, p. 158). Cet objectif est atteint, mais on peut se demander si la nature du temps y est parfaitement comprise, et si, au fond, une théorie comme celle de Bergson n'a pas une valeur plus heuristique pour la science que la description effectuée ici par Russell. Nous développerons ce point au Chapitre III, III.

125 Russell, *La méthode scientifique en philosophie*, op. cit., p. 156.

126 MM, p. 165.

127 Milič ČAPEK, *Bergson and modern physic. A reinterpretation and re-evaluation*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1971, p. 335-345. Čapek voit dans certains textes russelliens de l'année 1915 une ouverture vers la notion bergsonienne d'interpénétration, justement lorsqu'ils cherchent à approfondir la nature du temps. Les extraits choisis sont en effet frappants, mais, comme le dit finalement Čapek, la fidélité à l'atomisme logique a conduit Russell à refuser cette possibilité au profit de l'extériorisation des instants et du rapport de succession.

– dont on a le sentiment plus aisément qu'on ne l'exprime –, le temps n'est qu'un caractère superficiel et sans importance de la réalité. Il faut reconnaître au passé et au futur autant de réalité qu'au présent, et il est de l'essence de la pensée philosophique de s'émanciper de la servitude du temps. Le temps a plus d'importance pratique que théorique, et il est plus en relation avec nos désirs qu'avec la vérité<sup>128</sup>.

Remplacer le mot « temps » par « espace » suffirait à faire de cet extrait un bon résumé de la théorie bergsonienne : même si son irréalité n'est pas radicalement affirmée, du moins dans *L'Évolution créatrice*, il reste « superficiel », plus « pratique que théorique », et est destiné à satisfaire nos « désirs » bien plus qu'à nous donner accès à la « vérité » des choses. Son refus est pour cette raison plus un « sentiment » qu'un concept aisé à « exprimer » : l'intuition bergsonienne n'est pas loin ! Cette opposition est d'ailleurs si nette qu'elle peut avoir un caractère aveuglant. C'est pour cette raison qu'il fallait partir, pour établir une confrontation plus fine entre les deux auteurs, de leur proximité critique par rapport aux thèses monadistes et monistes de la relation. Plutôt que d'étudier en bloc leurs conceptions contradictoires du temps et de l'espace, il est donc préférable de restreindre la comparaison à la question de la relation, et plus spécifiquement de la relation temporelle. Cela permet de contourner, sans l'ignorer, une opposition si massive qu'elle perd toute pertinence.

\*

C'est la question de l'ordre de succession qui permet d'atteindre l'opposition la plus aiguë entre les deux auteurs, puisque ce concept met en jeu à la fois la nécessité du sens apportée par Russell et la critique des rapports posée par Bergson. Si on se place du point de vue bergsonien, l'alternative est claire : soit toute relation est un rapport, et le temps n'intègre aucune relation sous peine d'être spatialisé ; soit il existe des relations non spatiales, qui permettraient d'expliquer la direction temporelle sans lui attribuer un ordre fondé sur une diversité de termes séparés. La première option paraît être celle de notre auteur, mais elle néglige le « sens » constitutif de la relation. La seconde semble difficile à comprendre, puisqu'elle supposerait de penser une relation qui ne serait pas « entre » des termes extérieurs les uns aux autres, mais qui existerait avant même leur distinction. Quel type d'ordre une telle

---

128 Russell, *La méthode scientifique en philosophie*, op. cit., p. 203.

relation de succession pourrait-elle apporter ? Paul-Antoine Miquel montre bien en quoi la conception bergsonienne du temps permet de dépasser l'affirmation de Russell selon laquelle les relations ne peuvent être pensées qu'à partir du schéma de l'extériorité : « Le rêve russellien d'une description a priori de la relation de succession s'écroule, puisque cette description dépend maintenant de l'action des relata sur la relation. Elle est sans cesse transformée par ce qu'elle sert à décrire. [...] Les événements psychiques ne sont pas dans le temps, ils constituent le temps dans lequel par ailleurs ils sont<sup>129</sup> ». Le rapport d'extériorité entre *relata* et relation est donc impensable dans le temps, l'interpénétration constitutive de ses éléments supposant une intimité vécue de leur relation.

Quel sens peut alors avoir l'ordre temporel bergsonien, fondé sur cette étrange distinction temporelle qui ne s'appuie sur aucune séparation de termes ? Russell ne peut s'empêcher d'ironiser sur la simplicité de l'acte temporel que Bergson affirme constamment, montrant que cela rend sa théorie incapable de penser la relation. C'est encore à propos des arguments de Zénon que l'opposition s'accroît : la critique bergsonienne que Russell lit dans l'« Introduction à la métaphysique » lui semble représentative d'une incompréhension de la méthode analytique, qui n'aboutit pas à un morcellement chaotique du réel, mais à une séparation de termes auxquels on ajoute les relations qui les ordonne :

Il [Bergson] part toujours du principe que l'analyse ne conserve que les positions, et il ignore les relations temporelles qui produisent l'ordre. Il est ainsi conduit à considérer le mouvement comme indivisible et ultime, et les choses en mouvement comme des fictions<sup>130</sup>.

L'apparent « oubli<sup>131</sup> » des relations est bien la principale difficulté de la pensée bergsonienne. Sa théorie des rapports permet de montrer les insuffisances d'une pensée réduisant le réel à son aspect spatial, mais elle ne peut être complète que si elle se double d'une théorie des relations donnant sens à la réalité temporelle. Les rapports spatiaux ne peuvent pas expliquer la réalité dans toute sa profondeur, car ils ne peuvent s'établir qu'entre

---

129 Paul-Antoine Miquel, *Bergson dans le miroir des sciences*, Paris, Kimé, 2014, p. 33.

130 Bertrand Russell, *The Collected papers of Bertrand Russell, vol. 6, Logical and Philosophical Papers 1909-1913*, ed. by John G. Slater with the assistance of Bernd Frohmann, London-New York, Routledge, 1992, p. 340-341. Traduction personnelle de : « He assumes always that the analysis retains only the positions, | and ignores the time-relations which give the order. Hence he is led to regard motion as indivisible and ultimate, and moving things as fictions ».

131 *Ibid.*, p. 339 : « Bergson oublie toujours tout simplement les relations ». Traduction personnelle de « Bergson always simply forgets relations », cité au début de ce chapitre.

des termes artificiellement séparés. Russell pose la théorie la plus cohérente possible de ces rapports, justement parce qu'il démontre la nécessité de cette extériorité. Mais il manque alors la spécificité temporelle, dont la distinction prend appui sur une réalité qui n'est ni extériorisée, ni séparée, ni divisée. Quel est cette distinction ? La relation temporelle dépend-elle, pour Bergson, des termes qu'elle relie ? Cela est impossible, les termes n'existant pas dans le temps, puisqu'ils s'interpénètrent. Ce qui est distinct, c'est plutôt les relations elles-mêmes, qui ordonnent le flux temporel avant même qu'il y ait séparation de ses *relata*. Russell a montré de manière définitive que l'ordre venait des relations, mais il n'a pensé cet ordre que sur un modèle spatial ; l'ordre temporel reste à établir, et si l'œuvre bergsonienne n'y parvient pas, nous pourrions suivre Russell et déplorer ce profond oubli : la compréhension même de la réalité en dépend, et il est aisé de voir dans l'intuition temporelle de Bergson une série de vagues considérations si on refuse d'y percevoir la moindre explication de son ordre. Nous savons maintenant de quel type est cet ordre : il ne peut être constitué que par des relations. Celles-ci ne sont pas extérieures ou intérieures à leurs termes, puisque ces considérations supposent déjà une spatialisation qui ne peut qu'aboutir à la détermination de rapports, mais elles préexistent à leurs termes, le « sens » qui les définit étant présent avant même que soient déterminés les êtres « entre » lesquels il se constitue. C'est à cette condition que la pensée bergsonienne pourra rendre compte de la réalité relationnelle de l'ordre temporel.

## 2. Kant, Brunschvicg et Bergson : l'intelligibilité des rapports

La difficulté avec laquelle Bergson affirme une théorie propre des relations vient en grande partie de la connotation immédiatement kantienne que prend ce terme. Les réticences de Bergson vis-à-vis de la philosophie de Kant sont célèbres et ont de multiples causes, parmi lesquelles la difficulté propre au concept de relation n'est pas peut-être pas la plus explicite. Pour saisir ce qu'elle a malgré tout de significatif, il faut, avant de lire ce que Bergson reproche directement à Kant, repérer la construction du concept de « relation » opérée dans la *Critique de la raison pure*.

Celle-ci est d'ailleurs moins simple que ce qu'une approche exclusivement bergsonienne pourrait faire ressortir. Qu'est-ce qu'est la relation pour Kant ? C'est d'abord une classe de catégories, qui comporte la substance (relation d'inhérence), la causalité (relation de cause à effet) et l'action mutuelle (relation de réciprocité). La relation appartient donc à l'ordre des concepts, qui sont liés au divers sensible par le schématisme de l'imagination. Dans le cas particulier des catégories de relation, cela se fait par les analogies de l'expérience : trois principes (la permanence de la substance, la succession causale et la réciprocité d'action), permettent la formation de l'expérience objective en fonction des catégories de relation. Ces analogies font d'ailleurs de la relation une sorte de condition suprême de toute expérience, car elles sont regroupées selon ce principe général : « l'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions<sup>132</sup> ». La représentation des liaisons n'est donc plus, comme chez Hume, une élaboration psychologique s'enracinant dans l'habitude, mais une construction transcendantale qui rend toute expérience possible.

Ce bref résumé montre l'argumentation kantienne dans ce qu'elle a de plus classique. Tout se passe dans la « représentation » et non dans les choses mêmes, la relation étant alors la règle de la seule représentation. C'est bien ce que Bergson refuse constamment : passée sous le tamis de la critique kantienne, la connaissance devient relative. La relation en est l'instrument le plus évident : elle est donc chez Kant intégralement du côté du « rapport » spatial. C'est d'ailleurs le mot « rapport » qui apparaît dans beaucoup de traduction, car il

---

132 Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1980, p. 220 [III, 158].

exprime plus précisément le terme allemand *Verhältnis* utilisé par Kant, parfois remplacé par son équivalent latin *relationes*<sup>133</sup>.

Cette exposition reste toutefois insuffisante. Réduire la relation au simple concept statique est inadéquat, puisque cela serait manquer une autre relation qui est au cœur de toute la production de l'objectivité, le schématisme. La relation entre la spontanéité de l'entendement et la réceptivité de l'intuition ne peut être aussi aisément ramenée à un rapport artificiel et spatial. Cela est d'autant moins vrai que, par définition, le schématisme kantien concerne le sens interne, c'est-à-dire le temps. C'est sur ce point que la critique bergsonienne de Kant prend toute son ampleur, puisqu'elle repose constamment sur l'idée que l'« Esthétique transcendantale » construit la forme temporelle par répétition de ce qui est dit de l'espace, et est ainsi symptomatique de toutes les philosophies qui rabattent le temps sur l'espace et manquent donc la durée. Si cela est vrai, la question de la relation temporelle établie par le schématisme doit pouvoir être réduite à un simple rapport spatial. Est-ce véritablement le cas ? Le temps établit-il ses relations (la succession en particulier) de la même manière que l'espace établit les siens (la position d'un phénomène par rapport à un autre par exemple) ? C'est bien ce que semble indiquer le texte :

Mais ce qui est présent dans le lieu ou ce qui, en dehors du changement de lieu, agit dans les choses mêmes, n'est point donné par là. Or, de simples rapports ne font cependant point connaître une chose en soi ; donc on peut bien juger que, comme le sens externe ne nous donne rien d'autre que de simples représentations de rapports, il ne peut contenir dans sa représentation que le rapport d'un objet au sujet, et non l'intérieur de l'objet, ce qu'il est en soi. Il en va de même avec l'intuition interne. Non seulement en ce cas les représentations des *sens externes* constituent la matière propre dont nous garnissons notre esprit, mais le temps où nous plaçons ces représentations [...] contient déjà des rapports de succession, de simultanéité et celui du simultané avec le successif (du permanent).<sup>134</sup>

Le rapport chez Kant obéit donc très précisément à ce que Bergson en affirme. Consubstantiellement spatial, il sépare les objets entre eux tout en distinguant le sujet et l'objet : « d'après Kant, ces faits s'éparpillent au fur et à mesure sur un plan ; ils sont extérieurs les uns aux autres et extérieurs à l'esprit. D'une connaissance par le dedans, qui les saisirait

---

133 Cf. la remarque des traducteurs de Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, Paris, Gallimard, 1994, p. 912.

134 Kant, *Op. Cit.*, p. 113 [III, 69-70], souligné par l'auteur.

dans leur jaillissement même au lieu de les prendre une fois jaillis, qui *creuserait* ainsi au-dessous de l'espace et du temps spatialisé, il n'est jamais question<sup>135</sup> ». Ce qu'on pourrait croire être proprement temporel obéit à la même règle : les relations de succession et de simultanéité sont, en dernière analyse, des rapports spatiaux. Il n'y a donc aucun accès aux choses en soi car l'intuition ne peut s'établir qu'en mettant en rapport les phénomènes, jamais en saisissant les choses en elles-mêmes ; le « rapport », au sens où nous l'avons établi à partir des textes bergsoniens, semble donc être très précisément le rapport kantien. Ainsi, l'intuition kantienne est l'exact opposé de l'intuition bergsonienne car, quand celle-ci atteint l'absolu, celle-là ne trouve que des rapports :

tout ce qui dans notre connaissance appartient à l'intuition [...] ne contient que de simples rapports<sup>136</sup>.

Nous croyons lire un Bergson à l'envers :

je ne saisis [pas] le mouvement, si mouvement il y a, comme une simple relation : c'est un absolu<sup>137</sup>.

L'opposition entre les deux philosophes semble se cristalliser dans cette question du rapport : là où Kant y voit la condition nécessaire de toute expérience et le seul contenu possible d'une véritable connaissance, Bergson y repère la relativisation douteuse d'une pensée spatialisante. Là où Kant construit sa notion de rapport comme limite indépassable de notre appréhension du monde, Bergson laisse une porte ouverte à la saisie de la réalité elle-même en ancrant l'opération de « rapporter à » dans l'activité vitale de l'individu.

La dépréciation de la notion de relation par Bergson trouve donc son origine dans une compréhension classiquement kantienne. Des passages entiers de Bergson semblent n'être que des reprises de la première *Critique*. Kant affirme ainsi, à propos d'une hypothétique matière substantielle :

les déterminations intérieures d'une *substantia phaenomenon* dans l'espace ne sont que des rapports, et elle-même n'est, en tout et pour tout, qu'un ensemble de pures

---

135 EC, p. 360.

136 Kant, *Op. Cit.*, p. 112 [III, 69].

137 MM, p. 219.

relations<sup>138</sup> .

Il n'y a donc pas de « chose », mais seulement des rapports ; c'est précisément ce que critique Bergson dans « Introduction à la métaphysique » en rapprochant la philosophie critique du platonisme :

on suppose que l'Idée consiste dans une relation ou dans une loi, et non plus dans une chose [...] | *toute la Critique de la raison pure aboutit à établir que le platonisme, illégitime si les idées sont des choses, devient légitime si les idées sont des rapports*<sup>139</sup>.

La restriction qu'inflige Kant à notre connaissance est donc particulièrement nette sur la question de la relation : seuls les rapports sont connus, le cœur des choses restant inaccessible. Il n'est dès lors pas étonnant de voir que les « analogies de l'expérience » sont le prototype des grands principes de la mécanique de Newton : la science qui établit le mieux les lois de la nature est celle qui met en équation les rapports qui sont les constituant les phénomènes, une fois retranché un contenu nouménal dont on ne peut rien savoir. Concevoir la relation à la manière de Kant, c'est donc être condamné à l'impasse dans laquelle il conduit toute tentative de connaître l'absolu.

\*

Le refus bergsonien de cette restriction est bien connu, mais il acquiert une acuité particulière si l'on insiste sur le fait qu'il articule une critique de l'espace à une critique des rapports. Ceci n'a rien de surprenant si l'on suit notre analyse, mais ne fait que confirmer que, pour Bergson, l'espace se définit précisément par les rapports. Toute la difficulté de Bergson est de montrer que l'expérience objective constituée par la mise en rapport n'est pas la seule possible, que le temps n'est pas de l'espace, c'est-à-dire, en un sens encore plus précis, que l'on peut accéder à la réalité d'une autre manière qu'en étant en rapport avec elle. Le lien de connaissance, que Bergson appelle intuitif, ne pourrait donc pas être une relation. N'est-ce pas contradictoire ? Comment expliquer une compréhension, voire même une simple perception de la réalité, sans y voir un rapport entre un sujet et un objet ? La seule autre solution serait

---

138 Kant, *Op. Cit.*, p. 298 [III, 217].

139 PM, « Introduction à la métaphysique », p. 222-223, souligné par l'auteur.



d'aller encore plus loin que Kant dans l'idéalisme et revenir à l'hypothèse berkeleyenne d'une réalité uniquement perçue dans un esprit. Cet inhérentisme est toutefois refusé par Bergson, qui se trouve donc dans la position apparemment intenable d'affirmer qu'on ne peut connaître la chose même que si nous n'avons pas de relation avec elle, puisque toute relation est un rapport, et nous renvoie donc nécessairement à l'espace et par voie de conséquence à la relativité de notre appréhension du réel. Bergson suppose en effet que l'expérience décrite par Kant n'est pas la seule possible : il y aurait une expérience spatiale constituée par le rapport entre la réalité et nous, et toute une variété d'expériences temporelles débarrassées de cette encombrante relation :

S'il y a une science *une* de la nature (et Kant ne paraît pas en douter), si tous les phénomènes et tous les objets sont étalés sur un seul et même plan, de manière à donner une expérience unique, continue, | tout entière en surface (et telle est l'hypothèse constante de la *Critique de la raison pure*), alors il n'y a qu'une espèce de causalité dans le monde [...]. Mais s'il y a non pas *une* science mais *des* sciences de la nature, s'il y a non pas *un* déterminisme scientifique, mais *des* déterminismes scientifiques inégalement rigoureux, alors il faut distinguer des *plans d'expérience* différents ; l'expérience n'est plus simplement en surface, elle s'étend aussi en profondeur ; enfin on peut, par transitions insensibles, sans secousse brusque, sans quitter le terrain des faits, aller de la nécessité physique à la nécessité morale. [...] Voilà pourquoi je disais que notre connaissance est *limitée* et non pas *relative*. Relative, elle serait frappée tout entière d'impuissance métaphysique, elle nous laisserait en dehors de la « chose en soi », c'est-à-dire de la réalité. Limitée, elle nous maintient au contraire dans le réel, quoiqu'elle ne nous en montre naturellement qu'une partie. A nous de faire effort pour la compléter<sup>140</sup>.

Toute la question est de savoir si la diversité des plans d'expérience peut être rendue intelligible sans intégrer un concept nouveau de relation, différent sans doute du rapport spatial, mais qui paraît nécessaire à toute compréhension de la réalité. Le fait que sa critique de Kant intègre au même niveau celle de l'espace et celle des rapports semble mettre en danger la cohérence de Bergson : la « profondeur » de l'expérience doit certes sortir de la mise en rapport intellectuelle pour espérer rendre possible l'accès à la « chose en soi », mais cet

---

140 Henri Bergson, « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », in *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 493-494.

accès devient incompréhensible si Bergson ne prend pas en compte la possibilité d'une autre relation que celle élaborée par Kant.

\*

À cet égard, la philosophie de Brunschvicg offre un saisissant miroir aux arguments bergsoniens. Elle s'inaugure en effet, dans sa thèse publiée en 1897<sup>141</sup>, moins de dix ans après celle de Bergson, par une réflexion qui se veut, à l'inverse de celle de ce dernier, en continuité avec le criticisme. Elle propose pourtant, immédiatement, une critique de Kant peut-être encore plus forte que celle de Bergson, justement parce qu'elle s'inscrit à l'intérieur même de sa pensée. L'idée de Brunschvicg est que Kant a apporté, avec l'idée critique, un outil d'une grande puissance, qu'il n'a pas su appliquer jusqu'au bout en conservant l'idée d'une séparation entre un donné nouménal d'une part, et des formes et des catégories qui s'appliquent à lui d'autre part. Il y a bien ici, comme chez Bergson, une critique de la mise en rapport constitutive de l'objectivité kantienne, due selon un texte plus tardif à l'archaïsme de la science que Kant tenait comme définitive :

Seulement, nous l'avons montré, de cette raison et de cette expérience, Kant s'était encore fait une conception schématique et statique, qui permettait de les séparer comme on sépare le moule qui a reçu la pâte, et le gâteau qui sort du moule. [...] Avec la théorie de la relativité, le danger de l'antinomie est radicalement écarté. Raison et expérience ne peuvent plus s'isoler, au risque de se tourner le dos : ils sont relatifs l'un à l'autre<sup>142</sup>.

L'argument pris ici par Brunschvicg, qui utilise l'histoire des sciences, est représentatif de la deuxième période de sa pensée, *La Modalité du jugement* aboutissant aux mêmes conclusions sur le plan de la logique pure. Mais il est utile de commencer par cette citation car, d'une part elle montre l'essence de sa critique de Kant, d'autre part elle le fait en sens inverse de celle de Bergson : contre une certaine régression hylémorphique qu'il aperçoit dans la *Critique de la raison pure*, Brunschvicg affirme la nécessité de penser la raison et l'expérience comme « relatifs l'un à l'autre ». Alors que Bergson voulait dépasser le relativisme kantien (et même einsteinien) vers l'absolu, Brunschvicg veut (avec Einstein)

---

141 Léon Brunschvicg, *La Modalité du jugement*, Paris, PUF, 1964.

142 Léon Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, PUF, 1949, p. 587.

annuler le reste d'absolu qu'il aperçoit chez Kant pour affirmer la valeur pleine et entière du relatif. Cela est d'autant plus pertinent qu'il ne nie pas la propension kantienne à dépasser l'être vers la relation, mais qu'il affirme qu'il y a deux manières de relativiser le réel, celle de Kant n'étant pas assez radicale. Un passage où Brunschvicg critique Hamelin est à cet égard particulièrement éclairant :

Ce sera peine inutile d'avoir substitué à l'être éléatique la relation, si la relation, dépouillée de son pouvoir relatant et unifiant, doit être traitée comme unité relatée<sup>143</sup>.

Hamelin dépassait l'éléatisme de manière inverse à celle de Bergson, et, sur ce point, pas très éloignée de celle de Russell : en insistant sur la relation elle-même, qui porte la réalité du mouvement et du temps. Mais Brunschvicg montre bien, contre Hamelin et donc aussi, même s'il n'y fait pas référence, contre Russell, qu'une relation ne peut justement pas être considérée de la même façon qu'un terme : elle n'est pas extérieure et indépendante à la réalité qu'elle relate. Cette erreur est constitutive de ce que Brunschvicg appelle les philosophies du concept, qui partent d'une mise en rapport d'un individu avec ses propriétés, et ne peuvent alors penser qu'à partir d'un réel extériorisé : « le concept est postérieur au rapport ; c'est par ce rapport qu'il se constitue ; la compréhension et l'extension d'un concept n'ont de sens que relativement l'une à l'autre<sup>144</sup> ». Se contenter du concept est la grande erreur de Kant, lui qui avait ouvert la voie à une pensée du jugement avec sa formule « penser c'est juger ». Mais le jugement n'est pas qu'affaire de catégorie ! Il est fondamentalement un acte, et l'on doit partir de lui pour chercher à penser le monde : « le raisonnement se ramène au jugement ; c'est l'acte de juger qui en fait la réalité intellectuelle, qui en constitue la valeur et la vérité<sup>145</sup> ». C'est à la condition de dépasser le concept, qui est l'attribution de prédicats à un sujet, vers le jugement lui-même, qui est « l'acte qui pose la copule<sup>146</sup> », que l'opposition entre raison et expérience disparaîtra. La relation ne doit donc pas être comprise comme un rapport, comme une catégorie reliant, de l'extérieur, le divers de la réalité. En ce sens Brunschvicg dépasse la pensée kantienne d'une manière à la fois proche et presque opposée à la critique bergsonienne. Lui aussi assimile la question de l'espace à celle de la relation, mais, alors que Bergson rabat

---

143 Léon Brunschvicg, *Écrits philosophiques*, II, PUF, 1954, p. 12, cité par Fawzeya Mikhail, *Le problème de la relation dans la philosophie de Léon Brunschvicg*, Thèse complémentaire, 1956, p. 185.

144 Brunschvicg, *La Modalité du jugement*, op. cit., p. 8.

145 *Ibid.*, p. 23.

146 *Ibid.*, p. 14.

la seconde sur la première, Brunschvicg fait l'opération inverse :

Si l'homme cherche à se comprendre et à constituer une science de son être propre, alors, il ne saisit que des rapports abstraits donnés dans un milieu homogène, il se forge un fantôme qu'il projette dans l'espace et qu'il appelle son moi. Il s'est dénaturé pour se | rendre intelligible à soi-même. C'est à la condition de renoncer aux catégories de l'entendement que l'homme pourra prendre conscience de la continuité intérieure, de la spontanéité perpétuelle de ses états successifs, qu'il rentrera dans son être véritable<sup>147</sup>.

La tonalité bergsonienne de cet extrait n'est évidemment pas fortuite, et son nom apparaît dans cette page. On ne peut toutefois ignorer l'inversion profonde de l'argumentation, qui a pour conséquence, non pas de dépasser l'espace comme Bergson (et faire porter *in fine* l'erreur kantienne sur l'« Esthétique transcendantale »), mais de sortir des catégories (et insister alors sur l'« Analytique transcendantale »). La relation n'est donc pas constitutive de l'espace, ce qui la rendrait nécessairement inapte à saisir la réalité du moi, mais elle est réduite à des « rapports abstraits » lorsqu'elle est ramenée à un concept. Brunschvicg ne doit donc pas abandonner la relation pour atteindre un absolu, mais penser la relation dans le jugement, et non pas comme une catégorie, pour en faire le cœur de l'être :

C'est donc être fidèle, non pas à la lettre du kantisme sans doute, mais à l'esprit de la philosophie critique, que d'abandonner la catégorie de relation, comme nous avons abandonné les catégories de quantité et de qualité, afin d'aborder directement et primitivement le jugement<sup>148</sup>.

Contre une relation conceptuelle qui sépare le sujet et l'objet, Brunschvicg montre la nécessité d'un acte de jugement qui pose la raison et l'expérience, non plus extérieures l'une à l'autre, mais dans leur relation constitutive, qui est le fait, pour la pensée, de poser l'être. C'est à cette condition que la frontière apparemment hermétique entre le réel et l'intelligible sera franchie, non plus vers les choses comme chez Bergson, mais dans leur pensée : « pour résoudre l'alternative de l'intelligible et du réel, il importe donc avant tout d'étudier la pensée, considérée comme la fonction qui pose l'être. En un mot, la nature de l'être est suspendue à la

---

147 *Ibid.*, p. 74-75.

148 *Ibid.*, p. 27.

nature de l'affirmation de l'être<sup>149</sup> ». Dire « ceci est » ou « ceci est cela » ne peut être réduit à l'attribution d'une propriété à un individu, c'est bien plus profondément l'acte qui pose son existence.

\*

Brunschvicg propose donc, en dépassant le concept par le jugement, un dépassement du rapport par la relation. Il le fait très explicitement dans le crucial chapitre III de *La Modalité du jugement*, qui étudie précisément la question de la modalité : contrairement aux concepts de l'entendement qui constituent l'objectivité, la modalité est en effet un jugement sur le jugement, et permet donc d'en caractériser l'essence. La distinction purement nominale entre rapport et relation ne paraît pas valable à Brunschvicg si l'on suit l'usage de la langue<sup>150</sup>, mais c'est bien un tout autre « rapport » que celui de la catégorie de relation qu'il va introduire :

Tout d'abord, si ce n'est la forme unique, au moins est-ce une forme essentielle du jugement que d'être un rapport ; mais à la condition, avons-nous dit, de ne pas entendre par là un rapport entre termes préalablement posés à part l'un de l'autre, qui seraient, eux aussi, des jugements antérieurs. Le rapport précède ici les termes ; le jugement en est issu tout entier, il en est la manifestation, l'explication. Un tel rapport est un rapport primitif, il est le rapport absolu, pourrait-on dire ; par suite, il est unité ; car seule l'unité, ne supposant avant elle aucune multiplicité, peut se poser comme primitive et comme absolue<sup>151</sup>.

Toute la critique bergsonienne du rapport spatial est ici synthétisée, même si bien évidemment elle ouvre à une toute autre solution : le rapport entre des termes distincts ne peut être primitif, puisque, loin d'être *distincts*, les termes sont plutôt *distingués* par un jugement préalable. La séparation des termes est le produit d'une activité, c'est donc celle-ci qui est première. Brunschvicg nomme cette activité le jugement, qui est donc, dans son essence relationnelle, la réalité même. Comme le résume Frédéric Worms, ce qui est premier dans notre expérience est un acte de notre esprit, qui est de « mettre en rapport les données de

---

149 *Ibid.*, p. 76.

150 Cf. article « relation », in André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris PUF, 2006, p. 911, note.

151 Brunschvicg, *La Modalité du jugement*, op. cit., p. 78.

l'expérience<sup>152</sup> » dans un procédé d'unification, dont les œuvres futures de Brunschvicg montreront comment il se manifestera dans le travail scientifique. Laissons pour l'instant de côté la question de l'unité absolue posée par l'auteur, et insistons sur le caractère relationnel du jugement, préalable à la distinction des termes. Cette antériorité logique est primordiale, puisque c'est elle qui justifie le dépassement des oppositions strictes de la pensée de concept, en particulier entre sujet connaissant et objet connu. On ne s'étonnera pas que les avancées scientifiques du XXe siècle aient semblé à Brunschvicg une splendide confirmation de ses intuitions. La position de l'observateur se trouvera, dans la Relativité comme en physique quantique, incluse dans la détermination des lois ; mais celles-ci n'en perdront pas pour autant leur caractère universel, puisque c'est justement le lien entre ce qui est observé et celui qui observe qui est réel, avant leur distinction<sup>153</sup>. Une philosophie du concept, qu'elle soit kantienne ou non, cherchera toujours, telles les danaïdes, à remplir par des rapports artificiels un tonneau dont elle a préalablement elle-même troué les parois en séparant des termes.

Une fois compris comme relation préalable à ses termes, le jugement se déploie alors selon deux formes, l'extériorité et l'intériorité, qui posent toutes les deux l'être, la première comme un donné reçu comme un choc, l'autre comme la puissance même de la pensée. Loin de retrouver ici la séparation entre expérience et raison, ou noumène et catégories, Brunschvicg affirme que dans les deux cas l'être provient de la relation de jugement elle-même. Ainsi pour la première forme : « le donné n'est pas quelque chose en soi ; ce n'est qu'un rapport, le rapport d'extériorité à la pensée, qui peut être posé sans doute comme une forme d'affirmation, non comme l'élément constitutif d'un jugement réel, à plus forte raison d'un jugement de réalité<sup>154</sup> ». Aucun être ne se tient en deçà du jugement, celui-ci ne se fait pas « à propos » de quelque chose. L'extériorité provient d'un certain type de jugement, l'intériorité d'un autre<sup>155</sup>.

*La modalité du jugement* développe les conséquences de ces deux formes du point de vue pratique et théorique, en montrant comment l'être peut se dire selon les trois modalités de l'existence, de la possibilité et de la nécessité<sup>156</sup>. Nous ne développerons pas ces éléments, car

---

152 Frédéric Worms, *La Philosophie en France au XXème siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009, p. 47.

153 Cf. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, op. cit., p. 587 : « les invariants fondamentaux sur lesquels repose la physique de la relativité sont au point de jonction de la théorie et de l'expérience ».

154 Brunschvicg, *La Modalité du jugement*, op. cit., p. 113.

155 *Ibid.*, p. 105 : « Comme la forme de l'intériorité, la forme de l'extériorité pose l'être absolument en tant qu'être. Tandis que par la première forme l'esprit affirme l'être comme sa propre affirmation, par la seconde il l'affirme comme sa propre négation ».

156 *Ibid.*, p. 106 : « L'être du jugement d'intériorité est pour l'esprit l'être nécessité, parce que c'est l'esprit même et que l'esprit ne peut pas ne pas être soi ; l'être du jugement d'extériorité est l'être réalité, parce qu'il est pour

l'essentiel est pour nous acquis : pour penser un dépassement de la mise en rapport, il faut nécessairement développer une idée de relation dont l'existence précède les termes qu'elle met en relation et qui ne se constituent qu'à partir d'elle. Cette idée est toutefois loin d'être évidente à penser :

on s'habitue aussi difficilement pour l'extériorité que pour l'intériorité à concevoir un rapport en dehors des termes qui peuvent être mis en rapport. [...] il faut renoncer à concevoir le rapport d'extériorité comme un rapport d'homogénéité entre deux termes qui ne sauraient être assimilés l'un à l'autre qu'à la condition d'être conçus comme deux objets dans l'espace. L'extériorité par rapport au jugement ne peut être qu'hétérogénéité absolue ; il n'y a pas à chercher de commune mesure entre l'esprit et ce qui n'est pas lui<sup>157</sup>.

L'extériorité brunshvicgienne n'a donc rien à voir avec le rapport spatial constitutif de l'objectivité tel que nous l'avons étudié au début de ce chapitre. L'espace est, pour Brunshvicg comme pour Bergson, le milieu homogène qui permet la comparaison entre deux éléments en réduisant leurs différences qualitatives à une pure position ou quantité mesurable. La distance que produit la mise en rapport n'est donc que secondaire<sup>158</sup>, la relation d'extériorité étant ici la position de l'« hétérogénéité » absolue à partir de laquelle les deux termes de sujet et d'objet, ou, dans des termes plus brunshvicgiens, de raison et d'expérience, vont se constituer. C'est la pensée, en tant qu'acte de jugement, qui est donc à l'origine de toute réalité. Chacune de ses idées est une conséquence de l'acte qui les met en relation. Parti d'une référence kantienne, Brunshvicg en vient donc à affirmer une théorie qui s'oppose précisément à l'idée de synthèse d'un divers : chez lui la synthèse comme le divers sont les créations même de la pensée. Comme le dit Rémi Boirel, « l'activité spirituelle suscite les pensées qu'elle coor- | donne. Le concept n'est pas l'élément constitutif du jugement mais l'unité réalisée du jugement : il faut remonter au-delà du concept, jusqu'à la conception elle-

---

l'esprit sans être pourtant fondé dans la nature de l'esprit ; enfin l'être du jugement mixte est l'être possibilité, parce que, ne se rattachant ni à la loi interne ni au choc externe, il demeure quelque chose de confus et d'incomplet ».

157 *Ibid.*, p. 89.

158 Brunshvicg le résume très bien dans une réponse à une question posée lors de sa soutenance de thèse par M. Egger. *Ibid.*, p. 284 : « M. Brunshvicg considère comme arbitraire l'assimilation de l'extérieur et du spatial. *Extérieur* est un concept beaucoup plus général que *spatial*, et c'est précisément un point important de sa thèse que de montrer comment l'espace ne peut être qu'une détermination très particulière du rapport primitif d'extériorité ; entre les deux se place même le concept de quantité », souligné par l'auteur.

même, c'est-à-dire jusqu'au rapport et au jugement qui l'a organisé<sup>159</sup> ».

\*

Ce qui fait la puissance de la pensée brunshvicgienne, à savoir l'intégration du réel à l'acte relationnel du jugement, est aussi ce qui en fait la principale difficulté : si toute relation est l'unité même qui relie des termes qui ne peuvent être distingués qu'à partir d'elle, ne risque-t-elle pas de se réduire à l'unité générale de l'esprit, la réalité se réduisant alors à un monisme de la pensée qui, comme l'a montré Russell, est au fond une négation de la réalité des relations ? C'est bien ce qu'annonce la fin du passage déjà cité, définissant le « rapport » que nous appellerions plutôt « relation » : « un tel rapport est un rapport primitif, il est le rapport absolu, pourrait-on dire ; par suite, il est unité ; car seule l'unité, ne supposant avant elle aucune multiplicité, peut se poser comme primitive et comme absolue<sup>160</sup> ». Brunshvicg ne cherche pas, contrairement à Bergson, à décrire la réalité par un dépassement de l'opposition entre l'un et le multiple ; par là il ne prend pas en compte la temporalité, l'unité constitutive de l'acte de jugement étant éternelle. Le temps est construit par la relation de succession qui relie une diversité d'êtres, il n'est pas premier :

si le temps était une réalité, le présent seul existerait ; du moment que le passé et le futur sont conçus (et s'ils n'étaient pas conçus, toute idée d'existence, qu'il s'agisse du monde extérieur ou de l'être pensant s'évanouirait aussitôt), alors du même coup, une relation est conçue entre les différentes parties du temps et cette relation ne peut appartenir à aucune d'entre elles. Les jugements qui ont pour objet le temps sont donc des jugements hors du temps ; en d'autres termes, la conscience de la vie spontanée qui se déroule à travers les moments du temps implique un centre de réflexion qui ne s'écoule pas avec le cours du temps, qui se pose de lui-même sous la catégorie de l'éternel<sup>161</sup>.

La réduction de la multiplicité des termes à l'unité de leur relation conduit donc à la négation de la réalité du temps. Non pas bien sûr qu'il n'y ait pas de succession ; mais celle-ci est une relation qui, en tant que telle, provient d'un jugement éternel sans lequel elle ne

---

159 Rémi Boirel, *Brunshvicg*, Paris, PUF, 1964, p. 37-38.

160 Brunshvicg, *La Modalité du jugement*, op. cit., p. 78.

161 *Ibid.*, p. 233, note 1.



pourrait tout simplement pas faire partie de l'expérience. Il faut donc, pour que l'unité spirituelle se développe dans le temps, qu'elle ne soit pas elle-même temporelle. Ainsi que l'explique Fawzeya Mikhail, « l'esprit intemporel [...] constitue le temps, mais il n'est pas lui-même temporel ; cependant, il est tout entier dans son acte ; il en est inséparable et par conséquent, il est en devenir, il se réalise dans le temps. Parce qu'il est un *a priori* philosophique, son éternité n'est pas incompatible avec son historicité<sup>162</sup> ». Il n'empêche que Brunschvicg semble ignorer ici la possibilité même de dépasser l'opposition entre raison et expérience par la temporalité, et non pas contre elle ; il semble sur ce point encore dépendant des analyses kantienne construisant la forme temporelle sur les principes de la forme spatiale. Or les rapports de distance entre des objets sont-ils vraiment de même nature que leur relation de succession ? Celle-ci repose-t-elle sur une distinction de termes, on pourrait-on penser une relation temporelle qui, sur le modèle bergsonien de l'interpénétration, pourrait être aussi primitive que l'acte relationnel du jugement préexistant à ses termes ?

Il serait évidemment artificiel de vouloir à toute force réintégrer le temps dans les analyses brunschvicgiennes si nous les jugeons définitives. Il nous semble toutefois que cette affirmation du caractère primitif de l'éternité provient de la tendance vers l'unité qui découle nécessairement du point de départ de Brunschvicg, le fait de prendre le jugement comme fondement du réel. La forme d'intériorité devient alors le principe et l'objectif de toute pensée :

Notre destinée, c'est de rechercher à rapprocher notre jugement de ses conditions d'intelligibilité, de façon à ce qu'il puisse de plus en plus se fonder sur lui-même et trouver en soit la réalité qu'il affirme ; notre destinée est de tendre à l'unité. [...] De même qu'entre amis la parole la plus insignifiante paraît infiniment précieuse par le sentiment qu'elle manifeste, de même il y a dans le jugement qui est compris quelque chose qui le dépasse infiniment, et c'est le principe de l'intelligibilité<sup>163</sup>.

La pensée brunschvicgienne est une pensée originale du jugement en ce qu'elle insiste sur la copule et non sur l'attribution : l'important n'est pas le rapport entre le prédicat et le sujet, mais la relation réelle posée par le verbe conjugué. Ce décalage permet de révéler l'acte constitutif de toute logique : la relation pensée en deçà de termes distincts. Cet apport est

---

162 Fawzeya Mikhail, *Le problème de la relation dans la philosophie de Léon Brunschvicg*, Thèse complémentaire, 1956, p. 197.

163 Brunschvicg, *La Modalité du jugement*, op. cit., p. 237.

indéniable, mais Brunschvicg a du mal à dépasser les limites même du jugement, qui, en tant que principe d'intelligibilité, tend à réduire le réel à cette intelligibilité. L'unité est alors le symptôme de cette tendance. Elle risque de contredire l'idée d'une relation sans termes, car la réduire à l'unité risque de lui faire perdre sa réalité relationnelle dans une éternité statique. Dès qu'il se donne le jugement, l'auteur est en effet forcé de distinguer l'acte de l'esprit, et ce sur quoi cet acte se pose. Même si sa conception novatrice de la relation lui permet d'éviter les impasses auxquelles le fossé entre sujet et objet conduisent les philosophies du concept, les deux formes d'intériorité et d'extériorité restent, en tant que formes du jugement, conditionnées par sa dualité constitutive. Elle manifeste sa positivité dans le premier cas (le juge est identique au jugé) et sa négativité dans le second (où le jugé se révèle comme différent du juge). Il n'est alors pas étonnant que l'intériorité, qui est la position de l'être de l'esprit par lui-même, devienne l'objectif de toute connaissance. Cela se fait toutefois au prix de la temporalité même de l'acte de pensée, c'est-à-dire, au fond, d'une véritable relation, qui ne peut exister que dans une certaine forme de multiplicité. Certes cette dernière ne peut être comprise comme une diversité dénombrable, qui est le produit d'un acte de mise en rapport, mais le retour à l'unité intelligible conduit à une réduction toute aussi problématique.

\*

La suite de l'œuvre de Brunschvicg va essayer de dépasser cette difficulté, en montrant à quel point le jugement, quoique en son principe intemporel, ne tend vers son unité que comme un idéal de développement historique, marqué en particulier par l'évolution des sciences. L'unité est de plus en plus pensée dans son développement, la relation se comprenant à travers un réseau relationnel ouvert, qui explicite, du point de vue de la modalité, le possible, mettant au second plan le nécessaire<sup>164</sup>. Comme il l'affirme dans *L'Idéalisme contemporain* : « puisqu'il n'y a pas d'idée qui ne comporte quelque approfondissement ultérieur, qui ne se prête à quelque relation nouvelle, la vie spirituelle est une transformation incessante et infinie<sup>165</sup> ». Cette conclusion semble nécessaire à partir du

---

164 Cf. Fawzey Mikhaïl, *Le problème de la relation dans la philosophie de Léon Brunschvicg*, op. cit., p. 24 : la relation « ne laisse subsister d'autre réalité que celle de l'activité pensante. Elle exclut l'existence d'objets, de substances ou de concepts entre lesquels l'esprit établirait des rapports ; rien ne préexiste au jugement, lequel concerne uniquement d'autres jugements ; aussi, la relation ne se conçoit-elle jamais isolée ; elle n'a son sens qu'à l'intérieur d'un réseau cohérent, et l'on ne saurait établir aucune distinction réelle entre la relation et les termes sur lesquels elle porte, car ces termes, eux-mêmes, constituent déjà un tissu de relations ».

165 Léon Brunschvicg, *L'idéalisme contemporain*, Paris, Félix Alcan, 1905, p. 28.

moment où la relation constitutive de la réalité est pensée en deçà de ses termes, et avant sa réintégration dans l'unité : la relation ne peut alors être que temporelle, et définie sous la forme de tendances, d'orientations données à la réalité. L'émotion esthétique en est, chez Brunschvicg comme chez Bergson, le signe, car elle s'incarne dans des expériences où nous dépassons notre individualité vers la relation. L'art nous place dans une position d'indifférence car il s'expérimente à travers une mise entre parenthèse de nos exigences vitales :

Cette indifférence permet aussi à une même conscience de s'identifier successivement avec plusieurs âmes individuelles, plus exactement de coordonner en elle ces âmes, et de faire avec leur pluralité un système unique. Quel est dans l'*Andromaque* de Racine le personnage sympathique ? Est-ce Hermione ? Est-ce Oreste ? Est-ce Pyrrhus ? Est-ce Andromaque ? Est-ce que toutes leurs angoisses ne retentissent pas en nous aussi profondément ? Nous sommes tous ces êtres à la fois, nous sommes la chaîne qui les lie et dont chaque agitation meurtrit quatre âmes d'un même coup<sup>166</sup>.

L'hésitation brunschvicgienne reste présente dans ce texte : ce que nous ressentons devant une représentation d'*Andromaque*, est-ce une sympathie pour « tous ces êtres à la fois », ou alors sommes-nous « la chaîne qui les lie » ? Il est évident que pour l'auteur l'un conduit à l'autre, et plus précisément que le second conduit au premier : l'unité reste la fin de la relation. Le développement historique, social, scientifique, humain pour tout dire, reste conditionné, quelque attention que Brunschvicg prenne à son détail, au principe intelligible d'unité qui sous-tend l'acte relationnel du jugement : « toutes les formes du génie humain, génie de la science et génie de l'art, génie de la justice et génie de l'amitié, génie de la sympathie pitoyable et génie du sacrifice efficace vont vers le même but : il s'agit de renverser la barrière qu'il y a entre l'homme et l'homme<sup>167</sup> ». Renverser cette barrière, vers ce que Brunschvicg nomme de manière d'ailleurs assez peu religieuse Dieu, peut être vu comme l'affirmation de la relation contre la séparation individuelle, mais aussi comme une fusion en un être supérieur. Certes cette fusion reste le développement intérieur de l'esprit, mais il ne permet pas de penser une évolution affirmant la multiplicité immanente de la réalité. En ce sens on pourrait dire que Brunschvicg reste paradoxalement prisonnier d'une certaine pensée

---

166 Léon Brunschvicg, *Introduction à la vie de l'esprit*, Paris, Hermann, 2010, p. 165.

167 Léon Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, tome second, Paris, PUF, 1953.

des rapports :

la réalité proprement intellectuelle, c'est le rapport. Tout dans le concept se ramène au fond plus ou moins riche, au défilé plus ou moins varié d'images, que fournit la circulation spontanée des états conscients, sauf cela qui est le propre de l'intelligence et qui est irréductible aux termes antérieurs, le rapport<sup>168</sup>.

La « circulation spontanée des états conscients » est déjà une construction, puisque les « images » dont elle est constituée sont des termes qui ne peuvent exister qu'à partir du rapport constitutif de leur réalité. Mais ne pourrait-on pas dire, avec Bergson, que cette circulation est au contraire ce qui, dans la réalité, est antérieur à la spatialisation ? Le « propre de l'intelligence » n'est-il pas, alors, un acte de mise en rapport qui conduit nécessairement à la distinction des termes, qui ne pourra être dépassé que dans une unité qui restera artificielle ? Notre objectif n'est pas de trancher définitivement l'interprétation que l'on peut faire d'une pensée aussi riche que celle de Brunschvicg, mais il est important d'en montrer l'ambiguïté, entre la position d'un acte relationnel constitutif de la réalité et la réduction de cet acte à l'unité d'un jugement intellectuel. Sa confrontation avec Bergson, sur ce point précis, est alors particulièrement fructueuse : contre la réduction bergsonienne des relations aux rapports, du jugement au concept, Brunschvicg montre la nécessité de penser une relation qui préexiste aux termes qu'elle relie ; contre la tentation de l'unité intemporelle de Brunschvicg, Bergson dévoile une réalité en durée qui dépasse l'opposition spatiale entre unité et multiplicité dans laquelle tombe son contemporain.

---

168 Brunschvicg, *Introduction à la vie de l'esprit*, op. cit., p. 93.

\*\*\*

Bergson a-t-il oublié les relations ? Si l'on ne prend en compte que la critique qu'il fait des rapports spatiaux, sa philosophie néglige en effet deux éléments nécessaires à toute logique de la pensée. Déjà, en affirmant que tous les rapports sont des constructions artificielles et purement utilitaires, il rend difficile la détermination d'un ordre ; la critique de Russell porte donc lorsqu'il montre que Bergson ignore l'irréductibilité du sens à laquelle aboutit la méthode analytique. De plus, en cherchant à montrer que la séparation et l'extériorisation des termes est consubstantiel à l'acte de mise en rapport, il ne peut pas prendre en compte la possibilité d'une réalité des relations en deçà des objets qu'elles relie, qui est révélée par la pensée de Brunschvicg. À l'inverse, la pensée bergsonienne des rapports lui permet de dévoiler certaines failles dans l'argumentation de Russell et Brunschvicg : chez le premier, l'accent mis sur l'extériorité des relations, qui va jusqu'à leur indépendance, le rend aveugle à l'organisation proprement vitale et aux distinctions temporelles ; le second, qui pense la relation à partir du jugement, a tendance à la réduire à un principe d'intelligibilité et à soumettre la variété évolutive du réel à une unité idéale.

Les relations manquent-elles vraiment à la pensée bergsonienne ? On aurait pu affirmer qu'il pouvait s'en passer, et que la réduction des relations aux rapports spatiaux suffisait à expliciter l'aspect critique de sa pensée. La confrontation avec Russell et Brunschvicg a montré qu'il n'en était rien : si la philosophie de Bergson n'est pas capable de dégager une pensée positive des relations, c'est sa cohérence même qui est remise en cause. La double confrontation a permis de préciser ses deux critères : la relation doit être porteuse de sens et à partir de cela d'ordre, et la relation doit préexister aux termes qu'elle relie. C'est bien sûr à partir de la conceptualisation bergsonienne de la durée que nous pourrions trouver les éléments qui permettraient, ou non, d'élaborer une telle théorie. Il faut donc qu'il y ait, chez Bergson, une distinction nette entre rapports spatiaux et relations temporelles, mais plus encore, il faut que cette distinction puisse s'expliquer elle-même, c'est-à-dire rendre compte de la relation entre rapports et relations. Voici les conditions que notre hypothèse doit remplir pour justifier à la fois sa pertinence quant à l'interprétation de la philosophie bergsonienne, et la richesse conceptuelle qu'elle peut apporter à la notion même de relation.

# **Chapitre deux**

## **les relations temporelles**

# I

## la durée comme dynamique des relations chez Bergson

Interpréter le concept bergsonien d'espace comme acte de mise en rapport semble épuiser tout ce que notre auteur a à dire à propos de la relation : en rendant justice à la fois de leur mise à distance de la réalité et du lien qu'ils conservent avec la vie, l'analyse des rapports spatiaux permet d'approfondir l'ambiguë critique bergsonienne de la spatialisation tout en enrichissant la notion de relation d'une construction théorique dense, susceptible de dialoguer avec des philosophies lui accordant une place privilégiée. Il serait cependant hâtif d'arrêter là la pensée bergsonienne des relations. Si la présence des rapports dans la construction intellectuelle de la spatialité indique en creux la continuité de la réalité temporelle à partir de laquelle elle se constitue, c'est que la profondeur de la durée peut se décrire de manière relationnelle. Il ne s'agit plus, dès lors, de rapports fondés sur la distinction du réel par extériorisation, séparation et division, mais bien de relations existant en deçà même des termes entre lesquels elles se situent : le « entre » n'a de sens que si les termes sont déjà identifiés, or ceci réclame un procédé, certes vital en son principe, mais artificiel dans son contenu. Une fois l'expérience épurée de ses articulations spatiales, c'est-à-dire de ses rapports entre des termes, apparaît une réalité temporelle continue, dont est exclu tout statisme. Le « terme », c'est-à-dire l'arrêt de cet écoulement, n'est en effet pas encore présent : c'est alors la relation elle-même qui subsiste, constituant la réalité avant d'aboutir à ce qui la limite, vecteur caractérisé par son orientation sans être stoppé par les points qu'il relie, droite infinie qui n'est pas coupée en segment.

Une telle affirmation doit être justifiée, non pas seulement par la sélection des quelques

textes où Bergson traite explicitement des relations temporelles, mais en vérifiant si cette interprétation relationnelle peut être élargie à l'intégralité de la pensée bergsonienne de la réalité. Il faut donc d'abord établir l'idée même de relation temporelle, avant de parcourir certains concepts permettant de mettre en jeu sa pertinence : la durée saisie dans la relation de succession, la liberté dans la relation de causalité, la perception et la mémoire dans la relation « du corps à l'esprit<sup>169</sup> », l'intuition dans la relation du vivant au monde, enfin la vie comme mouvement des relations au cœur du réel. Chacune de ces relations est cachée par un rapport, qui nous aveugle par son évidence et nous empêche de comprendre qu'une autre forme relationnelle est non seulement possible, mais plus réelle : le rapport entre passé, présent et avenir, celui entre la cause et l'effet, entre l'âme et le corps, entre le sujet et les objets, entre les multiples espèces. Le langage met l'accent sur ce qui différencie ces rapports spatiaux des relations temporelles : les rapports s'effectuent « entre » des termes distincts, les relations sont des mouvements « de » la réalité elle-même, prise dans tel ou tel de ses aspects. Les rapports sont statiques, quand bien même ils déterminent un lien ou une orientation entre deux choses, car celles-ci subsistent sans eux, en toute indépendance ; les relations sont dynamiques, car elles constituent le monde par les différents sens qu'elles lui font prendre.

---

169 pour reprendre le sous-titre de *Matière et mémoire*.



# 1. Le sens des relations : l'expérience, le langage, l'effort

Au cœur de la pensée bergsonienne se niche un paradoxe : l'expérience est le produit d'une construction spatiale, et pourtant c'est seulement en elle que le philosophe peut atteindre la durée ; bien que relative à nos exigences vitales, l'expérience révèle l'absolu. Bergson approfondit ce paradoxe dans la conciliation qu'il tente d'effectuer entre empirisme et métaphysique, en affirmant que leurs deux exigences, ne pas sortir de l'expérience et atteindre l'être lui-même, ne sont pas si exclusives qu'elles ne le paraissent. Il est possible d'ouvrir une voie entre elles, celle qui est exposée dans les textes méthodologiques de Bergson. Il est nécessaire de s'attarder en premier lieu sur les quelques pages souvent commentées de *Matière et mémoire* sur le « tournant de l'expérience<sup>170</sup> », car c'est là que la nécessité de l'idée de relation temporelle commence à apparaître.

Comme souvent, Bergson oppose deux théories qui semblent contradictoires et montre qu'elles dépendent en réalité du même point de départ erroné. L'empirisme et le dogmatisme partent de « phénomènes détachés, discontinus<sup>171</sup> », alors que la réalité est une « continuité indivisée<sup>172</sup> ». Toute la question est de savoir s'il est possible de dépasser la construction utilitaire du réel en faits, le flux de notre conscience s'extériorisant en « *mots* distincts » et le mouvement constitutif de la matière se séparant en « *objets* indépendants »<sup>173</sup>. Bref, la mise en rapport spatiale du réel est-elle une structure indépassable de notre expérience, ou bien le fond de l'être à partir duquel elle s'effectue reste-t-il accessible ? Comme cette opération spatiale est « une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de la vie sociale<sup>174</sup> », il est hors de question de faire comme si elle n'existait pas, notre perception elle-même étant rendue possible par la séparation qu'elle effectue entre les images. Il faut bien partir de notre expérience factuelle, qui, bien que seconde d'un point de vue logique, reste première dans nos vécus. Si retour à la continuité du réel il y a, ce n'est qu'à la condition que la discontinuité

---

170 MM, p. 203-206.

171 MM, p. 204.

172 MM, p. 203.

173 MM, p. 204, souligné par l'auteur.

174 MM, p. 203.

porte encore en elle la trace de son origine, qu'une « naissante lueur<sup>175</sup> » résiste au trou noir de la spatialisation. Qu'est-ce qui, dans l'expérience artificielle, est le signe de l'expérience originaire ? Plus que le dogmatisme, qui n'est « qu'une construction<sup>176</sup> » d'une « synthèse | [...] arbitraire<sup>177</sup> », c'est l'empirisme qui nous met sur la bonne voie, car il garde un contact avec l'expérience, quand bien même il la saisit après son tournant. Comment se manifeste cette expérience ?

Mais justement parce que nous avons rompu ainsi l'unité de notre intuition originelle, nous nous sentons obligés d'établir entre les termes disjoints un lien, qui ne pourra plus être qu'extérieur et surajouté. À l'unité vivante, qui naissait de la continuité intérieure, nous substituons l'unité factice d'un cadre vide, inerte comme les termes qu'il maintient unis. Empirisme et dogmatisme s'accordent, au fond, à partir des phénomènes ainsi reconstitués, et diffèrent seulement en ce que le dogmatisme s'attache davantage à cette forme, l'empirisme à cette matière. L'empirisme, en effet, sentant vaguement ce qu'il y a d'artificiel dans les rapports qui unissent les termes entre eux, s'en tient aux termes et néglige les rapports. Son tort n'est pas de priser trop haut l'expérience, mais au contraire de substituer à l'expérience vraie, à celle qui naît du contact immédiat de l'esprit avec son objet, une expérience désarticulée et par conséquent sans doute dénaturée<sup>178</sup>

Les « rapports » qui existent entre les objets de notre expérience sont donc le signe de l'opération spatiale de disjonction, mais aussi, et c'est ce que l'empirisme ignore, de la continuité originaire : c'est « parce que » l'unité est rompue, que les termes séparés sont constitués, que « nous nous sentons obligés » de créer un « lien » entre eux. Certes le rapport spatial est « extérieur », « surajouté », « factice », « inerte », « artificiel », mais il garde la trace de la continuité perdue de notre expérience originaire : il indique, en creux, ce qui manque à notre expérience commune. Il est difficile de ne pas voir dans ce texte l'anticipation de ce que dira, armée d'une conception complète de la vie, *L'Évolution créatrice* dans un texte que nous avons déjà étudié mais qu'il est bon de rappeler ici tant leur proximité est frappante :

plus on aperçoit | symboliquement de parties dans un tout indivisible, plus

---

175 MM, p. 206.

176 MM, p. 205

177 MM, p. 204-205.

178 MM, p. 204.

augmente, nécessairement, le nombre des rapports que les parties ont entre elles, puisque la même indivision du tout réel continue à planer sur la multiplicité croissante des éléments symboliques en laquelle l'éparpillement de l'attention l'a décomposé.<sup>179</sup>

Notre interprétation de la notion d'espace à partir de l'acte de mise en rapport, dans ce qu'elle montre de l'artificialité de cette opération mais aussi dans le lien qu'elle conserve avec la réalité, s'en trouve renforcée. Il faut maintenant aller plus loin. Si les rapports sont la « forme » de notre expérience, ils semblent être moins réels que les termes qui en constituent la « matière ». Une telle lecture oublie toutefois que les termes ne peuvent exister qu'une fois séparés : ils ont perdu tout lien avec la continuité que nous présente notre intuition. Les rapports, eux, justement parce qu'ils ne sont qu'un « cadre vide », ont pour rôle de faire subsister, tant bien que mal, cette unité originaire. De quoi est-elle alors constituée ? Que reste-t-il des rapports entre des termes lorsque les termes ne sont plus distingués ? Ce sont les relations elles-mêmes, qui ne sont plus des liens « entre », mais des réalités antérieures à ce qu'elles relient. Le fameux « tournant de l'expérience<sup>180</sup> » se réalise par l'acte de mise en rapport : extériorisation du sujet et des objets, séparation des termes, division de la totalité. Si l'on fait l'effort de revenir en deçà de ce qu'il produit, nous saisissons l'« expérience vraie » : ce n'est pas la représentation d'un objet par un sujet, mais un « contact immédiat » ; ce n'est pas un rapport entre des individus distincts, mais le lien qui les unit ; ce n'est pas une multiplicité d'êtres divisibles à l'infini, mais l'interconnexion qui les fait tenir ensemble. Derrière les rapports spatiaux qui forment l'expérience humaine se profilent, « dans l'obscurité<sup>181</sup> », les relations temporelles qui constituent la matière même de la réalité.

Ainsi, c'est en fondant l'assimilation de l'empirisme et de la métaphysique dans une conception neuve de l'expérience que la complexité de la notion bergsonienne de relation apparaît au grand jour. Elle se distingue en deux types : le premier, les rapports spatiaux, a été établi et clarifié ; le second, les relations temporelles, reste à préciser. Il y a de plus une relation entre les deux types de relations, et c'est cette relation qui explicite l'ambiguïté de l'expérience, qui est la réalité elle-même tout en étant ce qui nous éloigne de la réalité. Les rapports sont les intermédiaires qui nous mettent à distance des choses mêmes, mais en même temps ils nous indiquent ce que sont ces choses : non pas des termes, mais des relations. En la

---

179 EC, p. 210-211.

180 MM, p. 206.

181 *Ibid.*

traduisant dans un vocabulaire transcendantal, on peut voir dans la relation ce qu'est une condition de l'expérience selon Deleuze, pour qui la méthode de l'intuition « s'élève jusqu'à des conditions du donné, mais ces conditions sont des tendances-sujets, elles sont elles-mêmes données d'une certaine façon, elles sont vécues. [...] On ne doit donc pas s'élever aux conditions comme aux conditions de toute expérience possible, mais comme aux conditions de l'expérience réelle<sup>182</sup>. » L'expression de « tendances-sujets » n'est pas si éloignée du contenu que nous pourrions attribuer aux relations temporelles, mais avant même d'y parvenir nous pouvons saisir la fonction qu'elles occupent dans la philosophie de Bergson.

Ce que l'expérience habituelle nous offre, ce sont des faits isolés, à partir desquels nous produisons des relations abstraites : voilà, dans toute sa simplicité, l'opération spatiale de mise en rapport. S'il n'y avait que cela, nous serions obligés de nous contenter de cette expérience relative et « le dernier mot restera à une philosophie critique<sup>183</sup> ». C'est toutefois de l'intérieur même de cette expérience humaine que surgit sa propre insuffisance : nous ne pouvons rester avec de la pure discontinuité, « nous nous sentons obligés » d'y rajouter du lien. Celui-ci restera factice tant qu'il s'effectuera entre des termes séparés, mais il nous montre que la relation est à la fois dans l'expérience et constitutive de l'expérience. Par elle le « tournant » tend vers deux directions, l'une qui nous met en rapport avec le monde et l'autre qui met le monde en relation avec nous. L'absolu n'est donc pas à chercher ailleurs, empirisme et métaphysique peuvent se concilier si l'on pense l'expérience comme relation.

\*

La relation, définie comme un lien qui préexiste aux termes qu'il relie, permet de dépasser les difficultés posées par l'introduction d'une séparation dans le réel, en particulier celle entre le sujet connaissant et l'objet connu : en effet le rapport n'est plus ajouté de l'extérieur, mais constitue la trame même de la réalité. Il reste que cette notion semble tout à fait abstraite : d'une part on ne voit pas quel contenu donner à une relation si on exclu ses termes, d'autre part une telle construction intellectuelle paraît très éloignée des théories bergsoniennes. La seconde réserve est purement circonstancielle, alors que la première concerne le concept de relation dans toute sa généralité, mais c'est en levant la plus spécifique qu'on pourra résoudre la plus générale.

---

182 Gilles Deleuze, « La conception de la différence chez Bergson », *Études bergsoniennes*, vol. IV, Paris, PUF, 1956, p. 85.

183 MM, p. 205.

Un point doit déjà être clarifié : jusqu'à présent, nous utilisons indifféremment les expressions « relations sans termes » et « relations temporelles ». Cette identification est loin d'être évidente, mais c'est pourtant elle qui permet de donner à ce concept à la fois un sens bergsonien et un contenu concret. Pourquoi, lorsqu'on cherche à appréhender une relation en elle-même, sans partir des choses entre lesquelles elle se situe, sommes-nous conduit à lui donner un caractère temporel ? Pour le comprendre il faut saisir quelle signification le temps ajoute à la relation. Prenons chez Bergson un exemple qu'il emploie pour montrer que le changement est premier par rapport aux choses qui changent :

Quand nous disons « l'enfant devient homme », gardons-nous de trop approfondir le sens littéral de l'expression. Nous trouverions que, lorsque nous posons le sujet « enfant », l'attribut « homme » ne lui convient pas encore, et que, lorsque nous énonçons l'attribut « homme », il ne s'applique déjà plus au sujet « enfant ». La réalité, qui est la *transition* de l'enfance à l'âge mûr, nous a glissé entre les doigts. [...] La vérité est que, si le langage se moulait ici sur le réel, nous ne dirions pas « l'enfant devient homme », mais « il y a devenir de l'enfant à l'homme ». [...] Dans la seconde [proposition], « devenir » est un sujet. Il passe au premier plan. Il est la réalité même : enfance et âge d'homme ne sont plus alors que des arrêts virtuels de l'esprit [...]. Mais la première manière de s'exprimer est seule conforme à nos habitudes de langage<sup>184</sup>.

Nous trouvons dans ce texte une profonde critique de la logique « cinématographique » du langage, qui est au fond celle de la prédication : si Bergson ne s'attaque pas directement aux principes mêmes de la logique aristotélicienne comme Brunschvicg, s'il ne construit pas ses théories à partir d'une logique mathématique renouvelée comme Russell, on voit qu'il se distingue tout autant qu'eux du format sujet-attribut. Certes ses raisons sont différentes, puisque le critère qui permet de montrer l'erreur naturelle au langage est la « réalité », caractérisée ici comme « transition », et non une argumentation sur la structure du jugement, mais le résultat est le même : la logique propositionnelle de l'attribution d'un prédicat à un sujet par l'intermédiaire de la copule est insuffisante. Brunschvicg révélait que cette logique du concept ignorait l'essence du jugement, la relation ; Russell démontrait qu'on manquait alors, par monisme ou par monadisme, la réalité indépendante des relations. Nous avons vu les critiques que la conception bergsonienne des rapports pouvait leur donner, mais aussi ce

---

184 EC, p. 312, souligné par l'auteur.

qu'elle semblait oublier : la préexistence de la relation sur les termes qu'elle relie pour Brunschvicg, le sens, la direction ou l'ordre que la relation apporte selon Russell. Une fois posée une fonction relationnelle distincte des rapports spatiaux, il semble que Bergson rend bien compte de ces deux propriétés : qu'est-ce que la « transition » de l'enfant à l'homme, si ce n'est la relation orientée qui constitue la réalité qui précède l'« arrêt » artificiel permettant de délimiter ces deux états que sont l'enfance et l'âge adulte ? Le langage et la pensée spatiale extériorisent deux âges en les séparant par division du mouvement qui est la vie même : l'opération de mise en rapport est effectuée sur un fond relationnel qui seul nous indique la nécessité de mentionner le passage de l'un à l'autre par cette « transition » qu'est le « devenir » lui-même.

Penser le lien avant ses termes sans perdre l'orientation de l'un vers l'autre, voilà ce que permet la relation : ce concept est, si l'on veut, la synthèse des logiques brunschvicgiennes et russelliennes de la relation, mais sans les restes de rapport spatial qu'elles comportent. Pourquoi est-elle nécessairement temporelle ? Avant même d'étudier de près la relation de succession, nous pouvons relever que la durée apporte les idées de continuité (pas de termes arrêtés), d'irréversibilité (elle avance dans une certaine direction), tout en refusant le dépassement de la pluralité des êtres dans une unité qui serait au fond statique. Qu'est-ce qu'une réalité plurielle, sans termes, et orientée ? rien si ce n'est l'ensemble dynamique des relations. Le concept de durée repose sur le dépassement de l'opposition de l'un et du multiple ; mais qu'est-ce que les théories de l'unité ou celles de la multiplicité ne peuvent pas penser, justement par ce qu'elles ne comprennent la réalité que sous la forme de sujets auxquels on attribue des prédicats, bref de termes ? les relations existant entre ces termes :

Si je considère la durée comme une multiplicité de moments reliés les uns autres par une unité qui les traverserait comme un fil [...] la durée va donc s'évanouir en une poussière de moments dont aucun ne dure, chacun étant un instantané. Que si, d'autre part, je considère l'unité qui relie les moments ensembles, elle ne peut pas durer davantage, puisque, par hypothèse, tout ce qu'il y a de changeant et de proprement durable dans la durée a été mis au compte de la multiplicité des moments. [...] | Dans un système comme dans l'autre, il n'y a qu'une durée unique qui emporte tout avec elle, fleuve sans fond, sans rives, qui coule sans force assignable dans une direction qu'on ne saurait définir<sup>185</sup>.

---

185 PM, « Introduction à la métaphysique », p. 208-209.

Le temps comme multiplicité doit recourir à un « fil » qui « relie » ses moments. Si l'on considère l'unité qu'il constitue alors, il ne peut plus être qu'une chose éternelle et statique. C'est la liaison qui est cherchée, mais elle reste introuvable : l'opposition entre l'un et le multiple n'a en effet de sens que dans une logique de l'espace, qui distingue des termes par le fait même de les mettre en rapport. Pour atteindre la réalité temporelle elle-même, il faut penser la liaison, non plus « entre » les moments ou les états de conscience, mais comme l'étoffe même du réel. L'image finale du fleuve, à laquelle Bergson retire, comme l'y oblige sa méthode, tout ce qui conduirait à en faire une métaphore qui symbolise la réalité (le fond, les rives, la force), montre la seule propriété qui subsiste : la « direction »<sup>186</sup>. Voilà l'essence de la temporalité, qui est aussi l'essence de la relation.

\*

Il ne semble dès lors pas abusif de construire une distinction entre rapports et relations à partir de l'opposition bergsonienne entre espace et durée. La précision apportée à la notion de relation ira alors de pair avec l'approfondissement qu'elle permet d'apporter aux théories de Bergson. Pour sortir de l'accusation possible d'arbitraire, il faut toutefois apporter une exposition proprement bergsonienne du concept de relation temporelle, qui suive la caractérisation que nous avons effectuée jusqu'à présent. Nous pouvons la trouver dans un article de 1902, qui est d'une part un jalon essentiel entre *Matière et mémoire* et *L'Évolution créatrice* en ce qu'il tire les conséquences du premier ouvrage sur une « opération, qui est celle même de la vie<sup>187</sup> », et ouvre ainsi à la problématique du second, mais qui d'autre part structure son argumentation sur un concept unique dans la philosophie de Bergson, le « schéma dynamique ». L'absence de reprise de cet hapax dans le reste de la philosophie

---

186 Nous notions en introduction que la notion de relation temporelle était une solution à l'ambivalence de la philosophie bergsonienne entre monisme et dualisme. La signification directionnelle de ce concept se retrouve dans cette problématique. Ainsi Georges Mourélos y voit le cœur de la pensée de Bergson, dans *Bergson et les niveaux de réalité*, Paris, PUF, 1964, p. 236-237 : « il y a monisme et continuité quand on va de l'intuition à l'intelligence, de la durée concrète à l'espace [...] | tandis qu'il y a dualisme et discontinuité lorsqu'on suit la direction inverse, lorsqu'on va [...] du temps spatialisé à la durée. [...] L'irréversibilité de ces deux directions, l'asymétrie qu'elle engendre, constituent, à notre avis, le secret de la séparation de ces niveaux, et nous expliquent l'articulation interne de la philosophie bergsonienne. » Sans reprendre le détail de son argumentation, nous pouvons relever que, plus qu'à chaque « niveau de réalité », c'est dans ce que nous appellerions l'orientation relationnelle entre les différentes strates du réel que Mourélos saisit la clef de l'ontologie bergsonienne.

187 ES, « L'effort intellectuel », p. 190. Il est vrai que la fin de l'article a été réécrite après *L'Évolution créatrice*, mais, même si cette ouverture est rétrospective, nous verrons en quoi la notion de « vie » apparaît au cœur de l'argumentation, notamment p. 186.

bergsonienne a sans doute poussé les commentateurs à prendre ce texte avec beaucoup de précautions, voire de plus ou moins l'ignorer ; l'étroitesse apparente de son sujet, le sentiment d'effort ressenti lors d'un travail intellectuel, a sans doute contribué à la relative indifférence qu'on peut relever à son propos.

Le caractère exceptionnel du concept de schéma dynamique nous semble pourtant indiquer, non pas sans doute pas une thèse majeure que Bergson aurait ensuite ignorée, mais plutôt un problème qui se pose à sa philosophie, problème d'autant plus aigu qu'il n'est pas réellement explicité. Insistons tout de même déjà sur l'écart entre la modestie du propos et l'ambition de l'ouverture finale à la vie, entre l'étroitesse de la question initiale, « Quelle est la caractéristique intellectuelle de l'effort intellectuel<sup>188</sup> ? », et la profondeur de sa réponse, qui définit « cette matérialisation croissante de l'immatériel qui est caractéristique de l'activité vitale<sup>189</sup> ». Cette disproportion entre le sujet étudié et ses enjeux est représentative de la méthode habituelle de Bergson, qui n'hésite pas à délimiter le plus précisément possible l'objet de sa réflexion pour mettre à l'épreuve son hypothèse sans rien perdre de la charge philosophique de ses théories<sup>190</sup>. Elle semble toutefois particulièrement marquée dans cet article, qui ne dévoile la force de ses conséquences qu'à sa toute fin, l'ensemble de l'argumentation apparaissant plutôt comme une sorte de post-scriptum aux deux chapitres centraux de *Matière et mémoire*. Une analyse, cruciale dans ce livre, est en particulier longuement reprise dans l'article : celle concernant le sens d'un discours.

En quoi cette question pose-t-elle problème à Bergson ? Rappelons le point où aboutit le deuxième chapitre de *Matière et mémoire* à son propos : lorsque nous entendons une parole, nous la recevons en fonction d'un « schème moteur<sup>191</sup> » qui prépare notre corps à accompagner nos impressions auditives des mouvements nécessaires à leur production ; ce schème rompt « la continuité de la masse sonore<sup>192</sup> » et « en marque seulement les contours saillants<sup>193</sup> ». Il y a ici une véritable opération de mise en rapport qui introduit une discontinuité nécessaire à la compréhension, là où une intuition immédiate nous donnerait un flot de sons dont aucun ne se détacherait. C'est sur le dysfonctionnement de ce schème que

---

188 *Ibid.*, p. 154.

189 *Ibid.*, p. 190

190 pour prendre des exemples dans les quatre grands ouvrages : la possibilité de quantifier les états de conscience dans *L'Essai*, l'interprétation à donner aux aphasies dans *Matière et mémoire*, l'explication de la présence d'un même organe chez des espèces vivantes éloignées dans *L'Évolution créatrice*, l'origine du fait de se sentir obligé dans *Les Deux sources*.

191 Le terme est introduit dans MM, p. 121.

192 MM, p. 122.

193 MM, p. 123.



Bergson fait reposer l'explication de certaines aphasies<sup>194</sup>. Cela lui permet de laisser intouché le sens lui-même, l'idée dans laquelle nous nous plaçons d'abord pour remplir progressivement, par des souvenirs-images et le schème moteur<sup>195</sup>, le discours que nous entendons. Pour saisir le fonctionnement du langage il faut redonner à la pensée son mouvement : partir des mots séparés, des sons déjà distingués, des « images verbales<sup>196</sup> » ne peut lui donner raison. En effet :

On croirait, à entendre certains théoriciens de l'aphasie sensorielle, qu'ils n'ont jamais considéré de près la structure d'une phrase. Ils raisonnent comme si une phrase se composait de noms qui vont évoquer des images de choses. Que deviennent ces diverses parties du discours dont le rôle est justement d'établir entre les images des rapports et des nuances de tout genre ? [...] Qu'on songe alors à la multitude de rapports différents que le même mot peut exprimer selon la place qu'il occupe et les termes qu'il unit ! [...] plus la langue | que vous me parlerez sera primitive et dépourvue de termes exprimant des rapports, plus vous devrez faire de place à l'activité de mon esprit, puisque vous le forcez à rétablir les rapports que vous n'exprimez pas [...] une langue sous-entend beaucoup plus de choses qu'elle n'en peut exprimer. Essentiellement discontinue, puisqu'elle procède par mots juxtaposés, la parole ne fait que jalonner de loin en loin les principales étapes du mouvement de la pensée<sup>197</sup>.

Le contexte, le lien entre les différents mots, bref ce que Bergson nomme ici les « rapports » est, bien plus que dans les noms déterminés, le lieu où se niche le sens d'une langue : c'est là que se situe le mouvement de la pensée, en deçà des termes discontinus du langage. C'est là où l'on doit se placer pour suivre, non pas la juxtaposition des mots prononcés par le locuteur, mais le sens de son discours. Nous avons vu dès notre introduction que Bergson ne distingue pas nominalement relation et rapport : nous pouvons dès lors nous sentir autorisés à parler ici de « relations » temporelles qui seraient eu cœur du mouvement de l'esprit. Les relations préexistent aux termes, comme le sens aux images verbales ; elles leur donnent de plus leur orientation, elles qui sont réduites au rang « d'écriteaux » placés le long d'un « chemin<sup>198</sup> ». Le mot « sens » déploie pleinement sa dualité ici : à la fois signification et

---

194 MM, p. 126.

195 MM, p. 135.

196 MM, p. 139.

197 MM, p. 138-139.

198 MM, p. 139.

direction, il se définit par les relations temporelles qui, derrière la parole, forment la matière spirituelle du langage<sup>199</sup>.

\*

Voilà où la question du sens est laissée par Bergson dans *Matière et mémoire*. Pourquoi doit-elle être reprise ? Il faut bien sûr préciser qu'elle n'est pas attaquée de front dans « L'effort intellectuel », mais qu'elle apparaît au détour de l'analyse de l'effort, qui n'apparaît d'abord que comme un sentiment dont Bergson recherche la cause<sup>200</sup>. C'est toutefois en son cœur que l'argumentation a recours à la description de l'opération de « signification » et d'« interprétation<sup>201</sup> ». C'est à son propos qu'est précisée, en accord avec le texte de *Matière et mémoire*, la notion de relation : ainsi dans la compréhension d'une opération mathématique, « De ces images visuelles ou | auditives nous avons sauté à des représentations abstraites de relation<sup>202</sup>. » C'est lorsqu'on est placé à ce niveau que le sens est donné : lorsqu'on interprète un discours, c'est en « partant des idées, c'est-à-dire des relations abstraites<sup>203</sup> ».

Qu'apporte une réflexion sur l'effort à une théorie sur la signification ? Étrangement, et contrairement à ce qu'on pouvait penser à première vue, c'est à une généralisation que Bergson procède dans cet article : le sens devient un cas particulier d'un acte de pensée plus fondamental<sup>204</sup>, qui est nommé « schéma dynamique ». Remarquons déjà que, alors que *Matière et mémoire* établissait le « schème moteur » à la fin du processus de compréhension, qui partait de l'idée, passait par les images et finissait en élans musculaires, « L'effort intellectuel » utilise la même racine pour un concept situé lui au début du mouvement de la pensée. Le choix terminologique n'est d'ailleurs pas sans poser problème à Bergson, qui semble s'excuser de sa technicité lors de sa première apparition : « nous dirons, en faisant

---

199 On trouvera dans un article un peu plus tardif une reprise très claire de ce que Bergson entend par le « sens » : PM, « L'intuition philosophique », p. 133 : « la vérité est qu'au-dessus du mot et au-dessus de la phrase il y a quelque chose de beaucoup plus simple qu'une phrase et même qu'un mot : le sens, qui est moins une chose pensée qu'un mouvement de pensée, moins un mouvement qu'une direction. »

200 Il ne faut bien sûr pas oublier toute l'histoire du concept dans la philosophie française, à laquelle Bergson se rattache, en particulier à travers la pensée de Ravaisson. C'est dans l'œuvre de Maine de Biran qu'on trouverait sa caractérisation la plus poussée, et ce n'est pas un hasard si le sentiment de l'effort y est explicitement étudié comme *relation* entre la force vivante et le corps organique, comme « mode relatif » (*Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Œuvres III*, Paris, Vrin, 1988, p. 362).

201 ES, « L'effort intellectuel », p. 169-172.

202 *Ibid.*, p. 169-170.

203 *Ibid.*, p. 171.

204 *Ibid.*, p. 161 : « ce n'est pas seulement, la représentation abstraite de ce que signifie l'ensemble des images »

appel au grec, que c'est un *schéma dynamique*<sup>205</sup> ». Il a de plus quelques difficultés à en établir clairement la signification, ce qui explique sans doute qu'il l'abandonnera par la suite : « le schéma est quelque chose de malaisé à définir, mais dont chacun de nous a le sentiment<sup>206</sup> ».

Précisons immédiatement notre hypothèse de lecture : les circonvolutions auxquelles se prête Bergson dans l'établissement de son concept sont dues aux réticences qu'il entretient à l'égard de la notion de relation, qu'il a si souvent rattachée au rapport spatial qu'il en oublie son potentiel temporel. Nous avons vu qu'il faisait une timide apparition à propos du sens, et qu'il était engagé par les questions cruciales de la profondeur, de l'ontologie et de l'expérience. Mais, alors que dans cet article il est explicitement fait référence à la relation temporelle, Bergson n'assume pas de faire sien ce concept qui renvoie trop à l'espace ou à la philosophie kantienne. C'est pourtant ici, dans un article qui trouve, au fond du travail de l'esprit, celui de la vie, que se révèle une notion qui donne la clef ouvrant à une interprétation relationnelle de toute la pensée de Bergson.

Résumons très simplement la thèse de l'article. Lorsque, par exemple, nous récitons une leçon apprise par cœur, nous ne ressentons aucun sentiment d'effort car nous nous situons sur un même plan, sur lequel nous déroulons mécaniquement une série de mots<sup>207</sup>. Par contre, certaines opérations intellectuelles opèrent un « va-et-vient<sup>208</sup> » entre différents plans de conscience, elles font passer l'esprit d'une unité abstraite à des images distinctes<sup>209</sup>, comme lors d'une partie d'échecs à l'aveugle<sup>210</sup>. Toute la difficulté consiste à savoir ce qu'est cette unité abstraite, alors qu'on voit tout à fait ce que peut être telle ou telle image (un mot déterminé, une pièce d'un jeu d'échec). C'est là que le concept de schéma dynamique intervient. C'est, selon sa première définition, une « représentation simple, développable en images multiples<sup>211</sup> ». Nous sommes bien au plus profond de la conceptualisation bergsonienne, face à une réalité intégrant l'unité et la multiplicité, un acte simple qui contient virtuellement une pluralité. Comme le concept de durée lui-même, c'est par son dynamisme que le schéma dépasse l'opposition de l'un et du multiple : sa simplicité n'est pas celle d'un terme actuel, mais elle n'a de sens que parce que elle est « développable » en une multiplicité.

Bergson n'approfondit pas sa définition de manière abstraite, mais multiplie

---

205 *Ibid.*, p. 161, souligné par l'auteur.

206 *Ibid.*, p. 162.

207 *Ibid.*, p. 159.

208 *Ibid.*, p. 182.

209 *Ibid.*, p. 177, et *passim*.

210 *Ibid.*, p. 162-163.

211 *Ibid.*, p. 161.

immédiatement les exemples pour l'expliciter. Nous avons déjà analysé la question de la signification, mais auparavant Bergson étudie la manière dont les joueurs d'échecs font part de leur activité lorsqu'ils jouent sans l'échiquier, en aveugle. Qu'ont-ils en tête, sachant que tous affirment l'inefficacité de la reconstitution intégrale du plateau et de ses pièces ?

Ce qui est présent à l'esprit du joueur, c'est une composition de forces, ou mieux une relation entre puissances alliées ou hostiles. [...] Cette représentation abstraite est d'ailleurs *une*. Elle implique une pénétration réciproque de tous les éléments les uns dans les autres. [...] | Donc, ici encore, il y a un schéma représentatif du tout, et ce schéma n'est ni un extrait ni un résumé. Il est aussi complet que le sera l'image une fois ressuscitée, mais il contient à l'état d'implication réciproque ce que l'image développera en parties extérieures les unes aux autres<sup>212</sup>.

Le joueur part de ce schéma simple, et qui pourtant contient virtuellement une multiplicité d'éléments qui peuvent s'extérioriser. Ce type de caractérisation est courant depuis le deuxième chapitre de *l'Essai*, et revient dès qu'il est question de la réalité en durée : c'est le dépassement de l'un et du multiple par l'interpénétration des éléments, qui peuvent être transformés en « parties extérieures les unes aux autres » par ce que nous appelons l'opération de mise en rapport, nom tout à fait adapté au procédé décrit ici. La notion d'interpénétration reste toutefois assez imagée, et repose sur l'opposition à l'impénétrabilité qui caractérise les corps solides localisés dans l'espace<sup>213</sup>. Ce texte nous permet toutefois d'avoir une qualification plus précise de ce type d'être qui est au fond la réalité proprement spirituelle<sup>214</sup> : c'est une « relation », qui caractérise « mieux » le schéma qu'une « composition de forces ». On oserait peut-être ajouter qu'elle le définit aussi « mieux » que l'image de l'interpénétration : penser une relation qui, si l'on produit un effort temporel, déploiera des termes qui ne sont encore contenus que virtuellement en elle, n'est-ce pas la meilleure manière de décrire ce qu'est un schéma, et peut-être, en le généralisant, ce qu'est une réalité en durée ? Le sens, voire la vie, sont en effet dès cet article associés à la notion de relation. Mais pour aller aussi loin, il faut toutefois vérifier que les autres passages où elle apparaît en approfondissent un peu plus les propriétés, en la reliant précisément à la temporalité.

Le concept de schéma dynamique, introduit d'abord par l'analyse de la mémorisation,

---

212 *Ibid.*, p. 163-164, souligné par l'auteur.

213 C'est là toute la théorie du chapitre 2 de *l'Essai*. Cf. son analyse au chapitre I, II.

214 La vie de l'esprit consistant dans ce « va-et-vient » entre cet acte spirituel tout virtuel et l'action corporelle elle-même.

n'est, nous l'avons vu, réellement défini que par son application à des cas particuliers : le jeu d'échec puis l'interprétation de la signification en sont les plus développés, ainsi qu'un dernier exemple, utilisé pour approfondir la psychologie de l'effort de Dewey : l'apprentissage de la valse<sup>215</sup>. Toute la question est de savoir si l'on peut valser uniquement à partir de la série de pas distincts qu'un danseur accomplit : il est clair que, sans une idée plus large de ce qu'est la valse, il est impossible de reproduire la suite de mouvements que nous avons sous les yeux. Il faut une image de la valse, encore incomplète bien sûr puisque nous ne savons pas la danser, mais qui contient l'ensemble des pas à effectuer, et sera progressivement développée au fur et à mesure de l'apprentissage :

L'image dont nous allons nous servir n'est donc pas une image visuelle arrêtée : ce n'est pas une image arrêtée, puisqu'elle variera et se précisera au cours de l'apprentissage qu'elle est chargée de diriger ; et ce n'est pas non plus tout à fait une image visuelle, car si elle se perfectionne au cours de l'apprentissage, c'est-à-dire à mesure que nous acquérons les images motrices appropriées, c'est que ces images motrices, évoquées par elle mais plus précises qu'elle, l'envahissent et tendent même à la supplanter. À vrai dire, la partie utile de cette représentation n'est ni purement visuelle ni purement motrice ; elle est l'un et l'autre à la fois, étant le dessin de *relations*, surtout temporelles, entre les parties successives du mouvement à exécuter. Une représentation de ce genre, où sont surtout figurés des rapports, ressemble beaucoup à ce que nous appelons un schéma<sup>216</sup>.

On comprend à quel point ce texte nous semble essentiel : si Bergson reste fidèle à son habitude d'utiliser indifféremment les termes « relation » et « rapport », nous avons ici pour la première fois l'association claire et nette de la temporalité à la relation. Le schéma est bien défini ici par la notion de relation temporelle. Voilà ce qu'est, au fond, la valse : un ensemble de relations temporelles qui vont se développer en gestes séparés. De même, la partie d'échec était un type de rapport entre les deux forces en jeu, qui se concrétise dans chaque mouvement des pièces ; de même le sens d'une parole se situait dans les liens abstraits entre les mots distincts qui sont actuellement prononcés. Le schéma est ce qui donne la personnalité ou la « physionomie<sup>217</sup> » de telle danse, telle partie ou tel discours. Dans tous les cas, le schéma n'est pas indépendant des images qui l'actualisent : il évolue en fonction de chaque pas, coup

---

215 ES, *ibid.*, p. 178-181.

216 *Ibid.*, p. 179.

217 *Ibid.*, p. 163.

ou terme employé. Ainsi dans l'effort d'invention, le schéma « est modifié par les images mêmes dont il cherche à se remplir<sup>218</sup>. » La caractérisation du schéma ne peut donc se passer de son progrès vers la distinction : « un » en tant que schéma, il est « dynamique » en ce qu'il opère le lien toujours changeant entre les êtres séparés qui constituent l'expérience actuelle. Derrière les rapports spatiaux entre des termes séparés, se profilent les relations temporelles qui constituent leur lien avec la réalité. Ainsi le schéma de la valse doit « amener graduellement les images multiples élémentaires à un nouveau *modus vivendi* entre elles<sup>219</sup> » : il est ce qui fait vivre des êtres spatiaux qui, par leur séparation même, n'ont plus que des rapports statiques entre eux. Les relations temporelles ont donc pour propriété essentielle leur dynamisme, qui « continue à planer<sup>220</sup> » au-dessus de notre expérience spatiale, et nous permet d'y saisir la trace de la réalité en durée derrière son « tournant » utilitaire.

Conçu comme relation temporelle, le schéma a donc des conséquences sur les points les plus profonds de la pensée bergsonienne. C'est en cela qu'il saisit une réalité plus vaste que celle du sens, et qu'il était nécessaire de partir de cette question pour l'élargir à une interprétation de la totalité du réel : l'unité du schéma « vers laquelle l'esprit marche alors n'est pas une unité abstraite, sèche et vide. C'est l'unité d'une "idée directrice" commune à un grand nombre d'éléments organisés. C'est l'unité même de la vie<sup>221</sup>. » Ce que les relations temporelles nomment, c'est donc finalement la profondeur même de la réalité, le dynamisme qui se divise en une pluralité d'êtres distincts, bref ce que *L'Évolution créatrice* désignera par l'image de l'élan vital. L'hapax du concept de schéma est donc bien un nœud de la philosophie de Bergson, qui va jusqu'à appliquer une distinction qui lui sera essentielle par la suite, en un résumé tout à fait éclairant : le schéma « est, à l'état ouvert, ce que l'image est | à l'état fermé. Il présente en termes de *devenir*, dynamiquement, ce que les images nous donnent comme du *tout fait*, à l'état statique<sup>222</sup>. » La distinction entre rapport spatiaux et relation temporelles se voit donc justifiée, à la fois par leur différence, mais aussi par le lien fondamental qu'ils entretiennent et qui explique pourquoi la réalité est à la fois une et duelle, à la fois relation et rapport entre deux termes :

En vain on nous objecterait la difficulté de concevoir l'action du schéma sur les

---

218 *Ibid.*, p. 175. Par exemple, « les personnages créés par le | romancier et le poète réagissent sur l'idée ou le sentiment qu'ils sont destinés à exprimer. », p. 175-176.

219 *Ibid.*, p. 180.

220 EC, p. 211.

221 ES, *ibid.*, p. 186.

222 *Ibid.*, p. 187-188.

images. Celle de l'image sur l'image est-elle plus claire ? Quand on dit que les images s'attirent en raison de leur ressemblance, va-t-on au-delà de la constatation pure et simple du fait ? Tout ce que nous demandons est qu'on ne néglige aucune partie de l'expérience. À côté de l'influence de l'image sur l'image, il y a l'attraction ou l'impulsion exercée sur les images par le schéma. À côté du développement de l'esprit sur un seul plan, en surface, il y a le mouvement de l'esprit qui va d'un plan à un plan, en profondeur. À côté du mécanisme de l'association, il y a celui de l'effort mental. Les forces qui travaillent dans les deux cas ne diffèrent pas simplement par l'intensité ; elles diffèrent par la direction<sup>223</sup>.

Voilà en quoi la pensée de Bergson est une pensée de la relation : elle voit, dans la réalité décrite par les théories spatialisantes comme l'associationnisme, un type de rapport (ici la ressemblance) qui n'a de réalité que « entre » des objets distincts ; mais elle saisit de plus, derrière cette description, la profondeur de la relation qui, au cœur du réel, lui donne sa « direction », son sens. L'être est relationnel, ses éléments ultimes sont des relations dynamiques et orientées. L'expérience factuelle, qui est construite par extériorisation, séparation et division, est constituée de termes distincts entre lesquelles se nouent des rapports. Les rapports sont cependant conditionnés par les relations à partir desquelles ils sont créés, et indiquent ainsi, par le sens qui leur manque, la réalité continue et temporelle dont ils proviennent.

Il est de plus important de saisir que rapports et relations ne sont pas des êtres, ce qui nous renverrait à une philosophie substantialiste des termes et du jugement prédicatif, mais des actes : cela était clair dès *l'Essai* pour la mise en rapport, mais la notion même d'« effort mental » nous l'indique pour la dynamique des relations temporelles. Comme l'affirme Frédéric Worms, « la durée et l'espace reposent tous les deux sur des actes de conscience originaires et opposés, dont il s'agit de pousser l'opposition à la limite, avant d'en penser le dépassement ou plutôt l'unité, dans le mixte mouvant de notre vie consciente.<sup>224</sup> » La différence entre les deux vient de ce que l'opération de « rapporter à » pose une extériorité entre le sujet qui pense et les objets sur lesquels il agit, ce qui fait que l'acte spatial peut être rapporté à quelqu'un, ou du moins à un corps vivant. L'acte relationnel dynamique, lui, n'est encore qu'une tendance vers sa délimitation en termes, il est le mouvement de va-et-vient

---

223 *Ibid.*, p. 189.

224 Frédéric Worms, « La conscience ou la vie ? Bergson entre phénoménologie et métaphysique », *Annales bergsoniennes*, Vol. II, Paris, PUF, 2004, p. 199.

entre ceux-ci, l'orientation fondamentale de la réalité : il est donc immanent à l'être. Les deux proviennent d'une « conscience », mais l'une des consciences est le résultat d'un procédé de séparation, l'autre est au cœur de la réalité elle-même. La première n'est conscience actuelle que parce que la seconde est conscience virtuelle<sup>225</sup> : résultat de l'acte de mise en rapports, elle fait signe vers l'être en relation qui en est l'origine.

Pour incarner cette thèse, on peut faire de l'exemple de la danse de « L'Effort intellectuel » un paradigme. Les gestes déterminés d'un danseur sont l'expérience issue de l'opération spatiale de mise en rapport : on peut distinguer telle position du bras ou de la jambe de telle autre, et les relier par des rapports mesurés. Mais ce qu'il y a de réellement dansé, ce qui fait que nous nous trouvons devant une valse et non pas un tango, c'est l'idée même de valse, qui ne peut pas être une abstraction impraticable (ce n'est pas parce que je sais qu'elle a trois temps que je saurai la danser), mais l'ensemble des relations qui préexistent aux positions et leur donnent leur sens. Plus peut-être qu'une philosophie musicale (même si l'exemple de la mélodie est prégnant chez lui), on peut interpréter l'œuvre bergsonienne à partir de la danse, mouvement du corps vivant qui dépend de l'espace dans lequel il se situe, mais aussi lui échappe constamment<sup>226</sup>, créant, au sein même de l'étendue, une qualité temporelle.

Armés de cette caractérisation de la notion de relation temporelle, nous pouvons maintenant saisir ses différentes incarnations dans les concepts clefs de la pensée de Bergson : la durée, la liberté, la mémoire, l'intuition et la vie développent en effet, chacune à leur manière, la profondeur cachée du dynamisme des relations.

---

225 Cf. MM, chapitre 1.

226 Les difficultés rencontrées pour établir une véritable notation chorégraphique en sont le signe. Cf. Frédéric Pouillaude, *Le Désœuvrement chorégraphique*, Paris, Vrin, 2009, p. 207-263.



## 2. La relation de succession : le temps

Il n'échappe à aucun lecteur de Bergson que le temps est au cœur de sa pensée. Sa construction du concept de durée est, nous l'avons vu, constamment effectuée à partir d'une confrontation avec l'espace : c'est par l'épuration des filtres artificiels produits par l'opération de spatialisation que la réalité se révèle dans sa temporalité. La fameuse introduction de cette notion, déjà étudiée dans le premier chapitre, est à ce titre lumineuse :

La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs<sup>227</sup>.

La durée est la « forme » d'une « succession ». Cette forme n'apparaît pas dans notre expérience quotidienne car celle-ci est le résultat d'une opération, la mise en rapport, qui produit la séparation entre les différents états de conscience. La succession peut donc être pensée comme un rapport entre des temps distincts (passé et présent ici), mais elle est au fond vécue comme une relation. L'usage du mot « forme » complique ce passage, et, même s'il sera trop peu employé par la suite pour en tirer une interprétation décisive, il convient de lui donner un sens. Dans le cadre spatial, on comprend bien ce que peut vouloir dire l'opposition entre forme et matière : celle-ci est le contenu, celle-là est son organisation. Les termes constituent la matière, les rapports produisent la forme<sup>228</sup>. L'application de cette distinction à la durée semble absurde, puisqu'elle dépend d'une extériorisation qui justement n'a pas encore eu lieu dans l'écoulement de notre conscience. Les « états de conscience » sont tout sauf des termes distincts, puisque l'interpénétration est ce qui caractérise leur lien : matière et forme sont donc sensés être confondus lorsqu'on saisit la durée. L'emploi de ce mot permet cependant d'intégrer l'idée de structure, de direction, qui est le propre de la notion de rapport pour la

---

227 DI, p. 74-75.

228 Cf. MM, p. 204 : « Empirisme et dogmatisme s'accordent, au fond, à partir des phénomènes ainsi reconstitués, et diffèrent seulement en ce que le dogmatisme s'attache davantage à cette forme, l'empirisme à cette matière. L'empirisme, en effet, sentant vaguement ce qu'il y a d'artificiel dans les rapports qui unissent les termes entre eux, s'en tient aux termes et néglige les rapports ». Ce texte a déjà été étudié ci-dessus.

forme spatiale, et de relation dynamique pour la forme temporelle. La succession serait donc bien une relation, un lien orienté qui préexiste à ses termes.

Il faut toutefois immédiatement accuser la différence entre la forme de l'espace et la forme du temps : dans le premier cas nous avons un ordre, illustré par une série de points sur une ligne ; dans le second nous sommes en présence d'une organisation :

On peut donc concevoir la succession sans la distinction, et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire<sup>229</sup>.

on ne saurait établir un *ordre* entre des termes sans les distinguer d'abord, sans comparer ensuite les places qu'ils occupent ; on les aperçoit donc multiples, simultanés et distincts ; en un mot, on les juxtapose, et si l'on établit un ordre dans le successif, c'est que la succession devient simultanée et se projette dans l'espace<sup>230</sup>.

La simple différence terminologique entre ordre et organisation n'est bien sûr pas le fin mot de la pensée bergsonienne : le dernier chapitre de *L'Évolution créatrice* montrera bien qu'il y a toujours de l'ordre dans la réalité, qu'il y a seulement différents types d'ordre. Il est toutefois utile de respecter cette distinction de *l'Essai*, puisqu'elle aboutit au titre du dernier chapitre, « De l'organisation des états de conscience ». Il y a un ordre « entre » des termes, alors qu'il y a une organisation « d' » éléments. Bergson ajoute même le mot « intime », pour bien montrer que l'organisation se fait à même le réel, tandis que l'ordre est plaqué de l'extérieur sur des objets. L'organisation concerne d'ailleurs au premier chef les organismes, dont chaque partie n'a de sens qu'en fonction de toutes les autres, alors que l'ordre serait plutôt attribué aux suites mathématiques, qui sont constituées de nombres n'ayant d'autre lien entre eux qu'une loi d'engendrement indépendante. Notre distinction s'applique donc parfaitement à ce cas : l'ordre est effectué par des rapports créés par un acte intellectuel, alors que l'organisation est produite par les relations qu'entretiennent les choses par elles-mêmes. Pour qu'il y ait un sens dans une multiplicité, il faut qu'elle soit constituée de liens : ceux-ci sont artificiels dans l'espace, mais ils constituent la trame de la réalité en durée, puisque celle-ci est

---

229 DI, p. 75.

230 DI, p. 76, souligné par l'auteur.

définie comme la forme de la succession, c'est-à-dire l'organisation de nos états de conscience. La durée est donc bien une relation, la relation de succession lorsqu'elle n'est pas transformée par la distinction « de l'*avant* et de l'*après*<sup>231</sup> », qui nous oblige à saisir dans un espace tous les états de conscience en même temps. Dans ce cas la succession devient simultanéité et la temporalité est perdue.

\*

La relation entre succession et simultanéité est donc au cœur la pensée bergsonienne de la temporalité. On pourrait d'abord faire un partage strict entre une succession qui relèverait de la durée et une simultanéité qui serait une caractéristique de l'espace. Plusieurs textes de *l'Essai* semblent y conduire, ne serait-ce que ceux que nous venons d'étudier à propos de la distinction entre ordre et organisation. La simultanéité est toutefois plus complexe : elle est ce qui reste du temps lorsqu'on est face à l'espace, elle est le degré zéro de la temporalité, mais qui indique en creux son absence. Elle forme ainsi ce que l'intelligence considère quand elle étudie le temps :

Il y a un espace réel, sans durée, mais où des phénomènes apparaissent et disparaissent simultanément avec nos états de conscience. Il y a une durée réelle, dont les moments hétérogènes se pénètrent, mais dont chaque moment peut être rapproché d'un état du monde extérieur qui en est contemporain, et se séparer des autres moments par l'effet de ce rapprochement même. De la comparaison de ces deux réalités naît une représentation symbolique de la durée, tirée de l'espace. La durée prend ainsi la forme illusoire d'un milieu homogène, et le trait d'union entre ces deux termes, espace et durée, est la simultanéité, qu'on pourrait définir l'intersection du temps avec l'espace<sup>232</sup>.

La simultanéité est donc produite lorsqu'on extrait de la continuité de notre conscience un moment, qu'on l'extériorise, ce qui permet de le « séparer des autres moments par l'effet de ce rapprochement même » : elle est bien, au sens strict, un rapport, que nous avons justement défini comme ce lien paradoxal qui sépare les termes qu'il relie par cette liaison même. Mais, de même que ce que nous avons vu des rapports spatiaux, la simultanéité porte la trace de son

---

231 *Ibid.*

232 DI, p. 82.

origine, de ce à partir de quoi on a effectué une extériorisation, la durée comme organisation de la succession. « Trait d'union » entre espace et durée, la simultanéité est bien une forme de lien, c'est un rapport. Comme le dit Frédéric Worms, « l'instant n'est pas seulement une limite abstraite du temps, c'est une relation *entre* l'espace et le temps, et une relation instantanée ou plutôt l'instantané *comme relation* doit s'appeler *simultanéité*. [...] l'instant n'est pas seulement le principe de la spatialisation illégitime du temps, mais aussi celui de la sensation des choses, de la relation avec elles autant que de la distance à soi<sup>233</sup> ». Le rapport est bien le reste de relation dans l'espace, et ce qui lui permet de garder un certain lien avec la réalité. L'addition elle-même suppose d'ailleurs une « organisation de ces unités les unes avec les autres<sup>234</sup> », si bien que c'est « grâce à la qualité de la quantité que nous formons l'idée d'une quantité sans qualité<sup>235</sup> ».

Liaison de « moments hétérogènes qui se pénètrent », la succession est quant à elle une relation, plus précisément la temporalité comme relation, ce qui caractérise bien la durée bergsonienne. Ce n'est pas tant que ce entre quoi elle se situe change sa nature<sup>236</sup> : c'est plutôt parce qu'elle est relation et non pas rapport que la réalité qu'elle organise n'est pas une série d'individus séparés mais bien un mouvement d'éléments qui s'entrepénètrent. C'est ainsi que nous ressentons la sonnerie de quatre coups d'horloge :

Elle [l'imagination] avait donc constaté à sa manière la succession des quatre coups frappés, mais tout autrement que par une addition, et sans faire intervenir l'image d'une juxtaposition de termes distincts. Bref, le nombre de coups frappés a été perçu comme qualité, et non comme quantité ; la durée se présente ainsi à la conscience immédiate, et elle conserve cette forme tant qu'elle ne cède pas la place à une représentation symbolique, tirée de l'étendue<sup>237</sup>.

Les notions mêmes de « passé » et de « présent » sont fautives, puisqu'elles font

---

233 Frédéric Worms, « La conception bergsonienne du temps », in *Philosophie* n° 54, Paris, Minuit, 1997, p. 85, souligné par l'auteur.

234 DI, p. 91.

235 DI, p. 92.

236 C'est la thèse de Paul-Antoine Miquel, qui, en insistant avec raison sur l'opposition entre Bergson et Russell quant à la relation de succession (cf. notre chapitre I, II1), en conclut que pour Bergson la relation temporelle change en fonction de ce qu'elle met en relation. Cf. Paul-Antoine Miquel, *Bergson dans le miroir des sciences*, Paris, Kimé, 2014, notamment la page 33 : « Le rêve russellien d'une description a priori de la relation de succession s'écroule, puisque cette description dépend maintenant de l'action des *relata* sur la relation. Elle est sans cesse transformée par ce qu'elle sert à décrire. [...] Les événements psychiques ne sont pas dans le temps, ils constituent le temps dans lequel par ailleurs ils sont. » En l'absence d'espace, il n'y a toutefois plus de *relata* : ce ne sont pas donc eux qui modifient la relation, mais l'être même du temps qui est relationnel.

237 DI, p. 95.

intervenir une distinction. La qualité préexiste à la quantité, le lien organique aux termes qu'il relie. Il suffit donc de saisir la réalité avant son extériorisation, sa séparation et sa division, pour être face à la véritable temporalité. Là est la réalité de la succession.

\*

En ce sens la notion de « durée » n'a rien de si extraordinaire : « la *durée réelle* est ce qu'on a toujours appelé le *temps*, mais le temps perçu comme indivisible.<sup>238</sup> » L'indivision allant tout de même de pair avec la multiplicité, c'est bien par le passage d'un état à l'autre, ou si l'on veut du passé au présent, que se déroule le temps ; mais à condition qu'il reste quelque chose du passé dans le présent, et que ce dernier contienne déjà quelque chose de l'avenir. C'est d'ailleurs à cette condition que du nouveau peut advenir : si rien n'était conservé du passé, il ne pourrait que se répéter à l'infini. C'est bien là le sens premier du mot « durer », qui indique une certaine résistance à la disparition : « la conservation du passé dans le présent n'est pas autre chose que l'indivisibilité du changement<sup>239</sup>. »

S'il n'y a plus de division entre passé, présent et avenir, si la réalité est ce qui passe de l'un à l'autre, ce qui, dans le présent, n'est plus présent (le passé) et ce qui n'est pas encore présent (l'avenir), comment qualifier l'être ? Il semble que Bergson, en cherchant à abandonner tout ce qui concerne l'espace, laisse aussi de côté ce qui caractérise l'identité temporelle, et se perd dans des images de transformation perpétuelle ou de « création continue d'imprévisible nouveauté<sup>240</sup> », certes stimulantes pour l'imagination, mais qui ont pu être critiquées pour leur manque de clarté ontologique. Comment définir l'être en durée si par principe on refuse toute délimitation ? Bergson le fait pourtant de manière très simple au début de « La conscience et la vie » :

Ce que nous percevons en fait, c'est une certaine épaisseur de durée qui se compose de deux parties : notre passé immédiat et notre avenir imminent. Sur ce passé nous sommes appuyés, sur cet avenir nous sommes penchés ; s'appuyer et se pencher ainsi est le propre d'un être conscient. Disons donc, si vous voulez, que la conscience est un trait d'union entre ce qui a été et ce qui sera, un pont jeté entre le passé et l'avenir<sup>241</sup>.

---

238 PM, « La perception du changement », p. 166.

239 *Ibid.*, p. 173.

240 PM, « Le possible et le réel », p. 99.

241 ES, « La conscience et la vie », p. 6.

Certes, la caractérisation de la durée se fait encore sur le modèle de l'image, mais les deux employées ici sont extrêmement parlantes : « trait d'union » ou « pont », c'est bien dans une relation que se situe la réalité temporelle. Les analyses de l'*Essai* sont ici vulgarisées par l'emploi des trois temporalités, mais nous savons bien que la distinction entre elles n'a de sens que spatial. Ce n'est donc pas « entre » le passé et l'avenir qu'est le présent de la conscience, mais c'est bien la relation temporelle elle-même qui est le tout de son être. Il faut toutefois préciser : la relation de succession exige d'être, non pas « dans » la conscience, ce qui nous ramènerait à des considérations spatiales, mais « de » la conscience. De même que l'espace est un acte (de mise en rapport), la durée est un acte (de mise en relation). Ainsi que le dit Frédéric Worms, « la durée comme forme – multiplicité hétérogène – suppose donc la durée comme acte – intégration dynamique, passage continu, mémoire. [...] la durée suppose un acte [...] sans lequel on ne pourrait comprendre que le passage du temps soit une succession ou une conservation<sup>242</sup> ». C'est dans cet acte que se situe tout l'être du temps, qui n'est donc pas le simple déroulement des choses, mais la dynamique que leur donne leurs relations.

C'est *Durée et simultanéité* qui caractérise finalement de la façon la plus précise ce qu'est au fond le temps pour Bergson, en associant l'activité, la relation, et l'indivision que le trait d'union ou le pont expriment de manière encore imagée. Son importance justifie une longue citation :

Mais s'il [le mathématicien] se demandait ce qu'il mesure, s'il fixait son attention sur le temps lui-même, nécessairement il se représenterait de la succession, et par conséquent de l'avant et de l'après, et par | conséquent un pont entre les deux (sinon, il n'y aurait que l'un des deux, pur instantané) : or, encore une fois, impossible d'imaginer ou de concevoir un trait d'union entre l'avant et l'après sans un élément de mémoire, et par conséquent de conscience. [...] Sans une mémoire élémentaire qui relie les deux instants l'un à l'autre, il n'y aura que l'un ou l'autre des deux, un instant unique par conséquent, pas d'avant et d'après, pas de succession, pas de temps. On pourra n'accorder à cette mémoire que juste ce qu'il faut pour faire la liaison ; elle sera, si l'on veut, cette liaison même, simple prolongement de l'avant dans l'après immédiat avec un oubli perpétuellement renouvelé de ce qui n'est pas le moment immédiatement antérieur. On n'en aura pas

---

242 Frédéric Worms, « La conscience ou la vie ? Bergson entre phénoménologie et métaphysique », *Annales bergsoniennes*, Vol. II, Paris, PUF, 2004, p. 199.

moins introduit de la mémoire. À vrai dire, il est impossible de distinguer entre la durée, si courte soit-elle, qui sépare deux instants et une mémoire qui les relierait l'un à l'autre, car la durée est essentiellement une continuation de ce qui n'est plus dans ce qui est<sup>243</sup>.

Les deux images évoquées sont de nouveau présentes, mais elles sont renforcées par une analyse conceptuelle qui confirme, de manière pour nous irréfutable, le caractère relationnel de la durée chez Bergson : le verbe « relier » et le mot « liaison » sont utilisés chacun deux fois, et l'auteur en arrive à affirmer qu'il est « impossible de distinguer entre la durée [...] et une mémoire qui les relierait ». Le précédent paragraphe de notre travail a déjà justifié l'emploi du concept de relation temporelle dans un cadre bergsonien, et a défini ses propriétés essentielles ; nous voyons maintenant qu'il faut aller plus loin encore : ce n'est pas tant que les relations peuvent être qualifiées de temporelles, mais que le temps est au fond relationnel ! L'analyse de la relation de succession montre que, si la pensée de Bergson est une pensée du temps, c'est parce que c'est profondément une pensée de la relation.

\*

L'acte de liaison qui constitue la durée est rattaché à la conscience ou à la mémoire. Il faut immédiatement préciser : pas à un sujet. La subjectivité n'est pas une donnée première de la réalité, mais est construite par le rapport d'extériorité qui crée l'opposition entre sujet et objet. Si l'on épure le réel de ce que l'espace y ajoute, nous nous retrouvons face à un ensemble de relations. Alors que les rapports spatiaux, certes produits par un acte intellectuel, sont en eux-mêmes statiques, les relations temporelles ne renvoient pas à une faculté ou à un corps qui en seraient à l'origine, mais sont en tant que telles une activité. C'est pour cela que la qualité de dynamisme leur est essentielle. L'activité ne peut être conçue sans la conscience, et, dans le cas de la relation de succession, sans la mémoire.

La réticence de Bergson vis-à-vis du concept de sujet se remarque par son usage de la notion de « moi » ou de « personne<sup>244</sup> » : ce n'est pas un être qui, situé sous l'expérience,

---

243 DSi, p. 45-46.

244 Sur la question de la personne, cf. l'analyse détaillée effectuée par Camille Riquier dans la conclusion de *Archéologie de Bergson*, Paris, PUF, 2009, en particulier p. 461-462, où il est montré que Bergson évite la notion de sujet, d'origine grammaticale et affirmant une substance stable : « La personne ne devient sujet qu'à perdre sa personnalité puisqu'elle se convertit en support stable d'où | se retranchent plus que ne s'ajoutent les qualités qu'on en prédiq. »

recevrait ou constituerait l'objectivité, mais l'unité produite par les relations entre nos états de conscience, qui ont naturellement tendance à se distinguer par l'opération de mise en rapport. La seconde conférence de Madrid, de 1916, exprime très clairement que c'est la relation qui fait la personne :

Quand notre conscience tourne ses regards vers l'intérieur, que distingue-t-elle ? Un état d'esprit, puis un autre état d'esprit, puis un autre, et ainsi successivement, des idées, des sensations, des jugements. Tous ces états, néanmoins, se maintiennent les uns les autres, se joignent et constituent ce que chacun de nous appelle une personne. Comment cela se peut-il ? Quel est le lien qui unit entre eux ces états discontinus ? Pour parler plus précisément, il existe, dit-on, une succession d'états de conscience dans le temps, et, pour lier tous ces états, il manque quelque chose ; qu'y a-t-il <sup>245</sup>?

La tendance matérielle a beau ne pas être première, être une « inversion » de la tendance vitale, notre vie spirituelle subit constamment la nécessité d'y appliquer l'espace et de la décomposer en termes séparés. Mettre en rapport est plus évident que vivre la relation. Le paradoxe constitutif de la pensée bergsonienne est que pour atteindre la réalité première, logiquement immédiate, il faille un travail pour dépasser les couches secondes constituées par les médiations spatiales. Il faut faire un « effort » pour se constituer une identité, non pas abstraite et sociale, mais profondément relationnelle : « on dirait que pour laisser passer ce flux de la vie intérieure, sans interruption, il faut maintenir continuellement un ressort d'acier. L'animal ne doit pas avoir suffisamment de force pour y parvenir ; le ressort se détend aussitôt. L'homme, au contraire, parvient à garder le ressort comprimé, et le flux de sa vie consciente passe continûment sans se scinder en morceaux. Cela demande de l'effort, cela représente un épuisant effort. Il est fatigant d'être une personne<sup>246</sup> ». La relation temporelle comme acte dynamique est donc la condition de la constitution d'une personne. On sera sensible à la référence à l'affect de l'effort, qui était posé dans « L'Effort intellectuel » comme la sensation caractéristique du travail relationnel de l'esprit.

La relation de succession est donc un acte de liaison, non pas « entre » des états autrement séparés, mais constituant l'être même de la durée, et qui se réalise chez l'homme

---

245 Conférence de Madrid du 6 mai 1916 sur « La personnalité », in Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, Paris, PUF, 2011, p. 512.

246 *Ibid.*, p. 521.



dans son effort constant pour assurer sa propre unité, contrairement par exemple aux animaux « qui n'ont pas une mémoire active, qui ne prolongent pas leur passé dans leur présent et qui ne sont pas complètement des personnes<sup>247</sup> ». Ce recours à la notion d'unité ne doit pas nous tromper : elle n'est pas obtenue par l'unification de plusieurs éléments en un élément plus grand qui les regroupe tous, mais elle est la forme du dynamisme qui les oriente les uns dans les autres, et elle se spécifie par le concept de relation temporelle. Ce dynamisme ne clôt donc pas la personne sur une identité stable, mais au contraire l'ouvre à la création et à la liberté.

---

247 DS, p. 276.

### 3. La relation de causalité : la liberté

C'est à partir de son analyse du « moi », et de la distinction entre moi social et moi profond, que Bergson établit ce qu'il a toujours considéré comme le point d'aboutissement de sa thèse, la réalité de la liberté conçue comme acte libre et non comme libre-arbitre. Au cœur de sa démonstration<sup>248</sup> se trouve une analyse décisive de la relation de cause à effet qui sera élargie par la suite pour justifier, non plus seulement l'imprévisibilité de certaines actions humaines, mais la possibilité même de la nouveauté dans la réalité. Bergson est rarement étudié comme penseur de la causalité ou du problème de l'induction, et il semble ne pas s'inscrire dans la longue histoire de cette question philosophique, mais il apporte un point de vue tout à fait original<sup>249</sup>, qui s'appuie directement sur la distinction entre rapport et relation.

De même qu'on pouvait penser le temps comme le rapport entre passé, présent et avenir, mais qu'on perdait alors la relation de succession elle-même, on peut concevoir le lien causal comme un rapport entre deux objets distincts. Le principe affirmant que « les mêmes causes produisent les mêmes effets<sup>250</sup> » conduit toutefois à nier l'originalité de l'effet, et à affirmer sa présence dans la cause : le futur est déjà là, à l'intérieur de ses conditions d'existence, à l'état de « préformation<sup>251</sup> ». Le rapport causal affirme un déterminisme total car il est fondamentalement mathématique : son modèle est la déduction, le déploiement de nouvelles équations « toutes | virtuellement contenues<sup>252</sup> » dans une définition première. S'il y a un lien nécessaire entre la cause et l'effet, c'est que l'effet est dans la cause, qu'il y a « une préformation actuelle de l'avenir au sein du présent<sup>253</sup> ». Le rapport de causalité a donc comme limite l'absence de temporalité, l'identification de l'effet à la cause, selon un modèle spinoziste qui construit

---

248 DI, p. 149-164.

249 Dans l'*Essai*, Bergson se situe en partie dans la continuité du livre d'Émile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, notamment quant à la distinction entre une causalité physique et une causalité psychologique. Les conséquences de ses analyses lui sont toutefois propres.

250 DI, p. 151.

251 DI, p. 153.

252 DI, p. 153-154.

253 DI, p. 154.

un rapport de nécessité logique entre la cause et l'effet [...] [qui] se traduit par une tendance à transformer en rapports d'inhérence les rapports de succession, à annuler l'action de la durée, et à remplacer la causalité apparente par une identité fondamentale<sup>254</sup>.

Le procédé de mise en rapport atteint ici son point culminant : l'extériorité entre ses termes, qui en est le premier pas, est dépassée par une « inhérence » d'un terme à un autre, et finalement de tous les termes à un seul, dans une unification logique qui aboutit à une totalité stable. Il n'y a plus qu'un terme, qui inscrit ses rapports constitutifs dans l'éternité : tout est déjà donné. L'identité est alors la limite de la causalité, son « asymptote<sup>255</sup> », qu'elle poursuit sans jamais réellement l'atteindre car, malgré ses efforts, dans l'expérience « les phénomènes paraissent se succéder, et non pas se déployer tous à la fois<sup>256</sup> ». Les grandes métaphysiques de la nécessité chercheront à passer à la limite, et concevoir un lien si fort entre la cause et l'effet qu'aucune relation réelle ne peut se glisser entre les deux.

\*

Cette conception de la causalité, pour efficace qu'elle semble être dans la description du monde extérieur, ne correspond toutefois pas à la manière dont nous ressentons le passage d'un état de conscience à un autre. Il y a alors un sentiment d' « effort<sup>257</sup> », qui montre qu'il y a plus dans le nouvel état que dans le précédent : lorsque je décide de prendre un objet, le progrès entre mon intention initiale et le geste final est bien un changement qualitatif qui n'est pas intégralement contenu dans son point de départ. Une fois ma décision précise, j'aurais pu changer d'avis, prendre un autre objet ou rester immobile : mon acte n'était pas présent dans ma volonté, il n'était encore qu'un « pur possible<sup>258</sup> ». Comme souvent dans les analyses bergsoniennes, le sentiment d'effort est le signe d'une réalité qui dure, la surface spatiale tendant vers la facilité d'un simple donné. La causalité saisie à partir de la relation de succession va donc à l'inverse de celle qu'exprime le rapport statique : « la conception dynamique du rapport de causalité attribue aux choses une durée tout à fait analogue à la nôtre [...] se représenter ainsi la relation de cause à effet, c'est supposer que l'avenir n'est pas plus

---

254 DI, p. 157.

255 DI, p. 156.

256 DI, p. 157.

257 DI, p. 158.

258 DI, p. 159.

solidaire du présent dans le monde extérieur qu'il ne l'est pour notre propre conscience<sup>259</sup> ». De même que le déterminisme avait tendance à s'imprégner de son application au monde matériel pour spatialiser notre conscience et nier la possibilité de la liberté, le dynamisme, en partant de la succession interne, s'étend à toute la réalité. La différence entre les deux types de causalité semble d'abord se réduire à celle entre la conscience et le monde extérieur. On s'aperçoit toutefois que ce n'est pas tant les objets auxquels ils s'appliquent qui les distinguent, mais leur fonctionnement, le rapport spatial pour l'un, la relation temporelle pour l'autre :

le rapport de causalité interne est purement dynamique, et n'a aucune analogie avec le rapport de deux phénomènes extérieurs qui se conditionnent<sup>260</sup>.

L'extériorité entre la cause et l'effet est donc la condition du rapport de causalité et de tout déterminisme. Une fois cette séparation dépassée, ne reste plus que le rapport « dynamique », le mouvement qui fait passer de l'un à l'autre. Il n'y a plus un individu A qui est la cause d'un acte B, mais seulement la relation elle-même, qui est la modification créatrice de la réalité. Sa première application est la liberté, définie comme « le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit<sup>261</sup> ». Ce rapport est, si l'on suit notre terminologie, éminemment une « relation » : émanant de la temporalité (le « moi concret » est bien la personne, l'acte relationnel de succession des états de conscience les uns dans les autres), dynamique, il oriente la réalité de manière imprévisible car il n'est en aucun cas conditionné par son passé, n'étant pas distinct de lui. La « création continue d'imprévisible nouveauté<sup>262</sup> » est donc bien plus qu'une simple invocation, c'est la définition même de la relation temporelle en tant que relation de causalité. Étant le dynamisme même du réel, en deçà de sa séparation en termes distincts, la relation ne peut être réduite à une connexion extérieure entre deux choses, ce qui entraînerait nécessairement le conditionnement de l'un par l'autre ; elle ne peut être que créatrice.

\*

L'analyse de la causalité ne se limite pas, nous l'avons vu, à la question proprement

---

259 DI, p. 161.

260 DI, p. 164.

261 DI, p. 165.

262 PM, « Le possible et le réel », p. 99.

humaine de la liberté : la distinction entre rapport et relation a, dans le cas du lien entre cause et effet, des conséquences sur la réalité en général, ainsi que sur sa connaissance. Le rapport causal est ce que recherche toute explication déterministe de l'univers : on a l'impression d'avoir « expliqué » une chose si on en a révélé la cause. Les sciences matérielles comme les sciences humaines ont ce modèle en tête : même si les secondes, plus modestes, se contenteront de relever des « corrélations », c'est toujours ce rapport qui est visé. J'aurai l'impression d'avoir compris l'augmentation des crimes dans telle ville, par exemple, lorsque j'aurai repéré une progression concomitante du chômage, ou de l'échec scolaire, ou tout autre élément pouvant prétendre à contenir en lui-même cet effet qu'est le délit. Il y a, plus ou moins clairement affichée, cette idée critiquée par l'*Essai* d'« inhérence » de la cause dans l'effet, le rapport faisant fi de l'originalité potentielle du second. Ce modèle explicatif est répandu, mais il ne correspond qu'à une forme de causalité, qui n'est peut-être pas la plus appropriée.

Dans une analyse rare de *L'Évolution créatrice*<sup>263</sup>, Bergson distingue trois sens de la causalité : l'impulsion, le déclenchement et le déroulement. Dans le premier cas seulement la cause détermine à la fois la quantité et la qualité de son effet (le choc d'une boule de billard sur une autre, par exemple) ; dans les autres (l'étincelle qui déclenche l'explosion de la poudre et le ressort qui fait tourner le phonographe qui déroule la mélodie), l'effet comporte des conditions (composition de la poudre, gravures du cylindre...) qui explique son être tout autant que sa cause immédiate. Ainsi, « c'est dans le premier cas seulement que la cause *explique* son effet ; dans les deux autres, l'effet est plus ou moins donné par avance et l'antécédent invoqué en est – à des degrés divers, il est vrai – l'occasion plutôt que la cause<sup>264</sup>. » Bergson ne précise pas plus cette typologie, et l'assouplit grandement (les « degrés divers », l'apparition d'un « sens intermédiaire entre ceux de déroulement et de déclenchement »). Il ne faut donc pas trop insister sur le détail de cette triplicité, mais plutôt montrer le problème qu'elle pose à tout ce qui prétend être une explication causale : rares sont les cas, exceptés peut-être en mécanique classique, où l'on peut trouver une ou plusieurs causes qui contiendraient le sens de leurs effets. Le rapport entre la cause et l'effet est une construction artificielle, sa réalité étant plus à chercher du côté d'une relation dynamique de causalité. Dès lors expliquer un événement n'est pas l'intégrer à un autre événement qui l'impliquerait, mais plutôt saisir son développement temporel, son être relationnel qui

---

263 EC, p. 73-74.

264 EC, p. 74.

préexiste à sa séparation d'avec le développement général du monde.

Le raisonnement tiré du modèle explicatif de rapport causal est l'induction, « opération intellectuelle [qui] repose sur la croyance qu'il y a des causes et des effets, et que les mêmes effets suivent les mêmes causes<sup>265</sup>. » Cette définition ajoute à la description faite par *l'Essai* une précision essentielle : la seconde croyance mentionnée, déterministe, repose au fond sur la première, spatiale. Celle-ci repose sur la séparation du monde en termes, l'idée que « la réalité est décomposable en groupes, qu'on peut pratiquement tenir pour isolés et indépendant<sup>266</sup>. ». Comme nous l'avons vu, le rapport d'extériorité est la condition de tous les rapports spatiaux, et donc en particulier du rapport de causalité. Croire qu'on peut expliquer une chose par sa cause, c'est d'abord croire que cause et effet sont des êtres séparés, qu'on peut étudier indépendamment. L'erreur d'une science se bornant à la recherche d'un rapport de causalité est bien, en premier lieu, de distinguer artificiellement des termes dans la réalité, et de perdre ainsi toute possibilité de saisir les véritables relations de causalité, qui expliquent un fait non pas en le réduisant à sa cause, mais en montrant, par son mouvement de genèse, ce qu'il apporte de foncièrement original au monde :

que chaque instant soit un apport, que du nouveau jaillisse sans cesse, qu'une forme naisse dont on dira sans doute, une fois produite, qu'elle est un effet déterminé par ses causes, mais dont il était impossible de supposer prévu ce qu'elle serait, attendu qu'ici les causes, uniques en leur genre, font partie de l'effet, ont pris corps en même temps que lui, et sont déterminées par lui autant qu'elles le déterminent<sup>267</sup>

La co-détermination de la cause et de l'effet est une autre manière de parler de la liberté fondamentale qui émane du monde : comme elles ne sont pas séparées, qu'elles « ont pris corps en même temps », la cause et l'effet ne sont pas les termes d'un rapport, mais elles doivent être conçues comme le lien dynamique qui va de l'une à l'autre, ou mieux qui crée l'une et l'autre par leur relation même. La causalité n'est donc pas, en tant que telle, à exclure de la connaissance : il faut d'abord voir qu'elle peut procéder de la tendance spatiale de mise en rapport mais qu'elle est, bien comprise, au cœur des relations temporelles qui constituent le réel ; il faut ensuite en tirer les conséquences concernant les exigences de l'explication, qui ne peut être seulement le repérage d'une cause, mais qui doit comprendre la relation génétique

---

265 EC, p. 215.

266 *Ibid.*

267 EC, p. 165.

qui unit cause et effet.

## 4. La relation « du corps à l'esprit » : la perception et la mémoire

Le problème du lien entre l'âme et le corps est central dans la philosophie moderne, au moins depuis Descartes, et jusqu'à sa reformulation contemporaine en « *mind-body problem* ». L'apport de Bergson dans cette histoire est important, en particulier dans l'usage qu'il fait des données d'un savoir qui ne s'appelle pas encore neuroscience : *Matière et mémoire*, à la toute fin du 19<sup>ème</sup> siècle, incarne ce changement d'approche, et a été étudié pour cette raison<sup>268</sup>. Notre objectif n'est pas de reprendre tous les éléments du débat, mais de s'attacher à expliciter le nœud du problème : qu'entend-t-on par « relation » entre l'âme et le corps ? Précisons tout de suite : Bergson ne s'exprime pas exactement ainsi, puisque le sous-titre de l'ouvrage est « essai sur la relation *du* corps à l'esprit<sup>269</sup> ». Cette modification est centrale, et manifeste on ne peut plus clairement la différence entre un rapport statique « entre » deux termes et une relation dynamique, orientée, d'une réalité à une autre. Il ne faut toutefois pas appliquer aveuglément notre distinction : le dualisme est nettement affirmé dans ce livre, et la séparation entre le corps et l'esprit, marque de la mise en rapport, ne soulève aucune ambiguïté. L'opposition entre dualisme et monisme, dont nous avons vu à quel point elle conditionnait la lecture de Bergson<sup>270</sup>, n'est donc nulle part aussi nette que dans *Matière et mémoire*. Plutôt que de sortir du paradoxe par l'approfondissement de la nature des deux termes mis en relation, la voie consistant à travailler la question de la relation elle-même semble à privilégier si l'on tient compte des effets de la distinction entre rapport et relation sur l'interprétation de la pensée bergsonienne.

Le sous-titre de l'œuvre est riche d'indication, mais le choix de le subordonner au titre de *Matière et mémoire* l'est tout autant : on pourrait croire qu'il serait plus judicieux de

---

268 Cf. en particulier Philippe Gallois et Gérard Forzy (dir.), *Bergson et les neurosciences*, Le Plessis Robinson, Institut synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1997.

269 MM, sous-titre, nous soulignons.

270 Pierre Montebello par exemple voit dans leur dépassement réciproque les débuts d'une pensée de l'univocité de l'être. Cf. « Différences de la nature et différences de nature », in Jean-Louis Vieillard-Baron (coord.), *Bergson. La durée et la nature*, Paris, PUF, 2004, p. 140 : « S'il faut réduire le monisme, c'est parce qu'il est incapable de prêter attention aux différences réelles de la nature, et s'il faut *détruire* le dualisme, c'est parce qu'il ne sait pas montrer comment ces différences sont en relation ». On voit que l'opposition entre dualisme et monisme conduit à ignorer les différences et leurs relations, ce que nous synthétiserions en relations de différences ou plus directement, dans notre vocabulaire, en relations temporelles.



s'insérer dans la problématique héritée de l'histoire, pour ensuite préciser sa propre manière de la poser. Bergson fait l'inverse, en choisissant de mettre en avant la matière et la mémoire, qui sont d'ailleurs deux mots fort différents : la mémoire est une fonction de l'esprit, alors que la matière est une réalité, définie habituellement comme ce qui justement n'est pas spirituel. On comprendrait que le livre s'intitule « matière et esprit », ou « perception et mémoire », mais le « sorte d'effet de chiasme<sup>271</sup> » opéré par l'auteur pose problème, tout en étant déjà l'indication de la solution, à condition de redéfinir ses termes. La mémoire n'est en effet plus pensée comme une simple fonction, mais comme l'acte constitutif de la réalité temporelle ; la matière s'en distingue radicalement, mais elle est pourtant constamment mêlée à elle dans la seule véritable fonction étudiée par Bergson, non pas fonction de l'esprit mais fonction du corps : la perception. Les images qui constituent notre monde conscient et dont partent le premier chapitre sont « entre » les deux constituants ultimes de la réalité, le « souvenir pur » et la matière, caractérisée essentiellement par le mouvement. Elles sont donc le produit de la mise en rapport perceptive du réel par le corps, et accusent la différence entre mémoire et matière. Elles constituent l'expérience humaine, et sont en tant que telles des productions artificielles, bien que vitales, du corps. Notre conscience de la réalité part du corps, et c'est son action qui en explique la genèse : la relation se fait bien « du » corps « à » l'esprit. Ce sont donc trois absents du titre et du sous-titre de l'ouvrage qui permettent finalement de les expliquer : la *perception*, en distinguant des *images* dans la continuité du *mouvement*, est le lieu de la relation de la matière et de la mémoire. Comme nous l'avons souvent noté, le rapprochement du dualisme et du monisme se situe dans cette relation entre relation et rapport : la mise en rapport produit une surface qui signale, en creux, la profondeur relationnelle sur laquelle elle prend appui. La vie va de la relation au rapport, la pensée philosophique remonte cette pente en allant du rapport à la relation.

\*

Ces remarques effectuées sur les titres du livre ne peuvent toutefois donner toute leur signification que si elles sont justifiées par son contenu. Commençons donc par reprendre l'analyse de la perception. Elle est d'abord conçue comme un rapport de séparation : isoler certaines images en fonction de leur utilité permet de les révéler, à la manière d'un « écran

---

271 Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, p. 2.

noir<sup>272</sup> », et ainsi d'en prendre conscience. Toute la théorie de Bergson sur le lien entre corps et esprit repose sur cette première caractérisation, qui tient à l'ambivalence assumée du concept d'image : à la fois chose extérieure et perception, elle porte en elle ce que la pensée classique a faussement distingué en qualités premières et qualités secondes. Ces dernières ne sont pas ajoutées par l'esprit, mais existent à même l'étendue. Penser la perception comme un retranchement et non comme un ajout permet donc à Bergson de mettre la conscience dans la matière, c'est-à-dire de créer la condition à laquelle une relation entre corps et esprit est possible : de même que quelque chose du passé est conservé dans le présent, il faut qu'il y ait quelque chose de la pensée dans la matière, car sinon,

comment imaginer un rapport entre la chose et l'image, entre la matière et la pensée, puisque chacun de ces deux termes ne possède, par définition, que ce qui manque à l'autre<sup>273</sup> ?

En tant que mise en rapport, le contenu de la perception est formé d'images distinctes, utiles mais détachées du mouvement continu de la réalité. Par contre son activité est la condition d'une véritable relation dynamique du corps à l'esprit, puisque « à l'état pur, | [elle] ferait donc véritablement partie des choses<sup>274</sup>. » Pour être conscientes, les images doivent être détachées les unes des autres, elles sont constituées en termes en coupant les relations dynamiques qui sont la seule réalité de la matière. En elle-même, une image « n'[est] enfin qu'un chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l'immensité de l'univers<sup>275</sup>. » Ce sont ces « modifications » qui sont l'essence du monde, qu'on ne peut d'ailleurs pas appeler « monde extérieur » puisque la distinction entre extérieur et intérieur est justement une construction progressive de notre perception. La conscience n'est pas exclue de ce mouvement. Comme le dit Merleau-Ponty, « la chose et la conscience de la chose sont liées, non comme des corrélatifs, mais en tant qu'absolument simultanées, sans aucune priorité<sup>276</sup> ». Cette liaison de la chose et de la conscience fait que la réalité n'est ni l'un ni l'autre de ces termes, mais leur relation temporelle : le rapport au corps actualise la conscience parce qu'elle est déjà en germe dans les choses<sup>277</sup>. En devenant consciente, une

---

272 MM, p. 36.

273 MM, p. 38.

274 MM, p. 67.

275 MM, p. 33.

276 Maurice Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1997, p. 82.

277 MM, p. 33.

image n'a donc pas perdu tout lien avec le réel : elle en offre une version stabilisée, spatiale, mais elle fait tout de même « véritablement partie des choses ». C'est en ajoutant la mémoire à cette perception « pure » qu'on explique pourquoi nous avons l'impression de voir les choses en nous et non pas en elles-mêmes<sup>278</sup>. C'est pour cela que la question de la relation du corps à l'esprit ne peut se passer d'une étude de la mémoire.

\*

Alors que la perception nous place dans la matière au prix de sa spatialisation utilitaire, la vie spirituelle ne peut elle être comprise que temporellement. Même si, pour la clarté de l'analyse, Bergson distingue dans un de ses schémas<sup>279</sup> le souvenir pur (sans lien avec l'action, virtuel, qui est le passé lui-même), le souvenir-image (la conscience que nous avons de ce passé quand nous nous remémorons tel fait), et l'image-perception (qui s'enrichit et est interprétée par tout notre passé), il insiste immédiatement sur les manques d'une telle présentation. Chaque terme contient en lui une part du précédent et du suivant, le mouvement de l'un à l'autre constituant la réalité de l'esprit :

L'erreur constante de l'associationnisme est de substituer à cette continuité de devenir, qui est la réalité vivante, une multiplicité discontinue d'éléments inertes et juxtaposés. Justement parce que chacun des éléments ainsi constitués contient, en raison de son origine, quelque chose de ce qui le précède et aussi de ce qui le suit, il devrait prendre à nos yeux la forme d'un état mixte et en quelque sorte impur<sup>280</sup>.

Ce dont nous avons conscience, c'est du mixte, un mélange d'éléments formellement distingués, mais qui portent la trace de leur « origine », la « continuité de devenir » qui est le flux même de notre conscience. La mise en rapport de chaque souvenir, de chaque instant de vécu, est purement artificielle ; elle cache la réalité du mouvement de l'esprit, qui est constituée des relations entre ces états. L'associationnisme tombe dans l'erreur de toute connaissance qui prend pour point de départ une expérience déjà formée par l'opération de spatialisation. Extérieurs les uns aux autres, les souvenirs n'ont plus alors pour lien que des rapports abstraitement établis : « chaque souvenir constitue un être indépendant et figé, dont

---

278 MM, p. 76.

279 MM, p. 147.

280 MM, p. 148.

on ne peut dire ni pourquoi il vise à s'en agréger d'autres, ni comment il choisit, pour se les associer en vertu d'une contiguïté ou d'une ressemblance, entre mille souvenirs qui auraient des droits égaux<sup>281</sup> ». Les lois de l'association psychologique ne peuvent rien dire sur la réalité de la conscience, car elles ne prennent en compte que ce que l'acte de mise en rapport produit, et tiennent pour donné ce qui n'est que construit. Ce que ces psychologues perdent de vue et qu'ils ne peuvent que laborieusement retrouver, ce sont les relations entre les souvenirs, qui ne restent pas immobiles, mais dont chacun « vise à s'en agréger d'autres ». Pour expliquer le fonctionnement de la mémoire, il est beaucoup plus simple de partir de la totalité temporelle qu'elle constitue, et décrire « le double mouvement de contraction et d'expansion par lequel la conscience resserre ou élargit le développement de son contenu<sup>282</sup> ». On voit ici le passage d'une conceptualisation statique à une détermination dynamique de la vie consciente : une fois démontrée l'inanité des rapports associationnistes, il faut encore expliquer le fonctionnement des relations temporelles qui constituent la trame de notre pensée, et qui s'imposent à notre imagination :

chacun de nous sent bien que ces lois existent, et qu'il y a des rapports stables de ce genre. [...] La mémoire a donc bien ses degrés successifs et distincts de tension ou de vitalité<sup>283</sup>

Plus que des rapports spatiaux comme la contiguïté, ce qui caractérise les relations de la mémoire, ce sont des « degrés de tension », qui reprennent les images de « contraction » et d'« expansion » mentionnées ci-dessus. Bergson est contraint d'invoquer des images spatiales pour caractériser ces sauts d'un « plan de conscience » à un autre. Quoi de plus spatial en effet qu'un « plan » ? Ce que la notion de tension permet toutefois de montrer, de même que l'opposition entre la surface et la profondeur, c'est une relation profondément temporelle : l'important n'est pas le plan, quelque profond qu'il soit, mais le passage de l'un à l'autre. L'associationnisme, se situant sur une même surface, ne peut que distinguer des termes qui autrement seraient confondus : ses lois sont des rapports spatiaux. Le psychologue bergsonien saisit quant à lui la totalité de la vie consciente dans son mouvement. En s'inspirant d'une image musicale donnée par James<sup>284</sup>, on peut dire que la véritable psychologie doit saisir les

---

281 MM, p. 185.

282 *Ibid.*

283 MM, p. 189.

284 Cf. William James, *The Principles of Psychology*, in *The Works of William James*, vol. 8, Cambridge-London, Harvard University Press, 1981, p. 249. Bergson, dans cette page, privilégie quant à lui l'image du « peintre de

harmoniques de nos souvenirs, qui font qu'ils privilégient certains intervalles consonants, l'apparition de dissonances révélant la difficulté de l'association. Ses lois sont donc des relations temporelles.

Le mouvement qui caractérise la vie de l'esprit a cependant des éléments extrêmes entre lesquels il se situe. Ces termes sont les états de pur rêve, où les souvenirs s'étalent intégralement, n'étant pas appelés par une quelconque exigence vitale, et la pure action, où la personne se concentre dans la pointe du présent, hors de tout passé. Mais ces termes n'ont pas de réalité dans l'expérience humaine : « ce ne sont là que deux limites extrêmes où le psychologue doit se placer tout à tour pour la commodité de l'étude, et qui, en fait, ne sont jamais atteintes<sup>285</sup> ». La réalité, c'est le « double effort<sup>286</sup> » qui va de l'un à l'autre, l'appel du présent et la poussée du passé : on retrouve toujours l'idée de relation temporelle, qualifiée par l'orientation dynamique qu'elle introduit dans une réalité pas encore distinguée en termes par les rapports spatiaux<sup>287</sup>. La virtualité qui caractérise l'être du passé n'a donc de sens que dans sa relation avec l'actualité vers laquelle les exigences du présent la font tendre : Paul-Antoine Miquel explicite très bien ce point lorsqu'il affirme que « le virtuel ne se définit pas par la différence entre lui et sa négation. Sa négation n'est donc plus hors de lui, mais au contraire, ce qui le met en relation avec lui-même<sup>288</sup> ».

C'est donc dans « l'intervalle compris entre ces deux limites extrêmes, le plan de l'action et le plan du rêve<sup>289</sup> » que se situe la réalité de l'esprit, réalité toujours définie par le parcours qui s'opère « entre » des limites purement formelles : l'esprit est donc bien, au sens précis où nous l'avons défini, uniquement constitué de relations temporelles. Mais le corps lui-même, plus précisément son système nerveux et singulièrement le cerveau, a pour fonction d'être « un intermédiaire entre les sensations et les mouvements [...] d'orienter la mémoire vers le réel et de la relier au présent<sup>290</sup> » ; il est donc lui aussi un opérateur relationnel de l'expérience humaine. Il n'y a donc pas à s'étonner si, dans le système nerveux, « on croira apercevoir partout des conducteurs, nulle part des centres<sup>291</sup> ». Le lien sensori-moteur est une relation

---

l'âme » qui joue avec les différents « tons » en évitant de les « brouiller ».

285 MM, p. 187.

286 *Ibid.*

287 Cette idée est précisée dans ES, « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », p. 136 : tout moment vécu « consiste dans cette scission même » entre la perception actuelle et le souvenir virtuel. Ce n'est pas l'un ou l'autre, sinon se serait un simple instant abstrait, intemporel, ou alors il ne serait jamais conscient.

288 Paul-Antoine Miquel, « Bergson et Darwin », in Jean-Louis Vieillard-Baron (coord.), *Bergson. La durée et la nature*, Paris, PUF, 2004, p. 127, souligné par l'auteur.

289 MM, p. 192.

290 MM, p. 198.

291 MM, p. 193.

conditionnée par le corps qui n'a pour rôle que de mettre en relation, ce qui fait que la vie de l'esprit est une relation : s'il y a « relation du corps à l'esprit », c'est bien que le corps et l'esprit sont, en eux-mêmes, relationnels. L'aboutissement de leur activité est certes une « attention à la vie<sup>292</sup> » qui sélectionne l'utile dans la totalité des souvenirs et de la matière, et met en rapport les objets ainsi constitués entre eux et avec moi ; mais ils sont, ontologiquement, une relation temporelle qui précède la distinction des termes. C'est dans cette relation que leur point de contact peut donc être trouvé.

\*

La relation « du corps à l'esprit » peut alors trouver son lieu d'existence : la perception. Toute la difficulté de *Matière et mémoire* est que c'est en faisant la genèse de l'opération de spatialisation (divisibilité de la matière, sélection et isolement des images) qu'il révèle la réalité qui lui préexiste et qui est uniquement temporelle. La vie de l'esprit est purement relationnelle, et orientée par les besoins du corps dans le sens de l'attention à la vie ; le corps peut en tant que tel être réduit à un nœud relationnel qui a pour fonction la mise en rapport des images entre elles et des souvenirs avec l'action. Ils se rejoignent dans la perception pure, qui est la rencontre de l'inétendu en voie d'extension (l'esprit) et de l'étendu en voie de spiritualisation (le mouvement). C'est en distinguant radicalement la matière et mémoire que s'ouvre la possibilité de leur relation, puisque la réalité de l'une et de l'autre est relationnelle. La matière est en effet mouvement, et de même que chaque réalité peut être conçue en tant que rapport ou que relation, spatialement ou temporellement, le mouvement doit sortir de son analyse symbolique pour être révélé en tant que tel :

Le mouvement que la mécanique étudie n'est qu'une abstraction ou un symbole, une commune mesure, un dénominateur commun permettant de comparer entre eux tous les mouvements réels ; mais ces mouvements, envisagés en eux-mêmes, sont des indivisibles qui occupent de la durée, supposent un avant et un après, et relient les moments successifs du temps par un fil de qualité variable qui ne doit pas être sans analogie avec la continuité de notre propre existence<sup>293</sup>.

Nous avons d'un côté le symbole qui réduit les différences et permet la comparaison, ce

---

292 MM, p. 194.

293 MM, p. 227.

qui définit en propre le rapport ; de l'autre, la réalité des mouvements qui « relie » les moments du temps, qui sont cette liaison même. La distinction en objets multiples n'est ainsi effectuée que dans un second temps, et il reste toujours quelque chose de leur existence relationnelle après leur mise en rapport. Comme nous l'avons souvent remarqué, l'exigence même du rapport indique la réalité relationnelle sous-jacente :

l'étroite solidarité qui lie tous les objets de l'univers matériel, la perpétuité de leurs actions et réactions réciproques, prouve assez qu'ils n'ont pas les limites précises que nous leur attribuons<sup>294</sup>.

Cette définition relationnelle a des conséquences profondes dans l'épistémologie bergsonienne, en particulier son regard sur la physique, mais elle permet déjà de résoudre le problème du lien entre corps et esprit en spiritualisant la matière tout en matérialisant l'esprit, l'une et l'autre étant définis comme relation temporelle. C'est en prenant une image musicale que Bergson pourra alors le mieux décrire leur point de contact dans la perception : le « rythme<sup>295</sup> » que la mémoire imprime à la réalité matérielle, la contraction des vibrations ondulatoire en une unité colorée qui fera notre vision. Le rythme définit en musique la durée des notes les unes par rapport aux autres, il est donc, au sens le plus strict du terme, une relation temporelle, riche d'une structure, d'une orientation, d'un dynamisme qui qualifient précisément ce concept tel que nous avons pu le définir à partir des textes bergsoniens.

L'union de l'âme et du corps est un faux problème car il prend comme point de départ des termes distincts, dont il ignore qu'ils ne sont qu'un résultat du processus de mise en rapport. Les trois premiers chapitres de *Matière et mémoire* ont pu développer le fonctionnement de cette opération tout en montrant leur ancrage dans une réalité relationnelle. La solution du problème est finalement trouvée en donnant un sens précis à sa reformulation en « relation du corps à l'esprit ». Le mouvement de la relation est bien orienté de l'un à l'autre et crée les deux termes dans leur relation même :

si le rôle le plus humble de l'esprit est de lier les moments successifs de la durée des choses, si c'est par elle aussi qu'il s'en distingue d'abord, on conçoit une infinité de degrés entre la matière et l'esprit pleinement développé<sup>296</sup>

---

294 MM, p. 235.

295 MM, p. 228.

296 MM, p. 249.

Le dualisme part des rapports, donc de la distinction des termes, alors que l'étrange « monisme » bergsonien y est conduit à partir de ce point extrême de l'union de l'esprit et de la matière, l'acte spirituel de « lier » la « durée des choses » matérielles. Comme c'est un monisme de la relation, on comprend qu'il soit immédiatement amené à être dépassé : l'opposition même entre monisme et dualisme est posée en termes spatiaux, et la question est plutôt de savoir comment des termes se mettent progressivement en rapport à partir de leurs relations constitutives, marquées dans le cas de la perception par la liaison rythmique qui transforme la relation de succession matérielle, indéfiniment distendue, en une relation de succession spirituelle, consciente, tendue par l'esprit qui perçoit.

La perception comme mise en rapport de séparation par sélection et isolement, que nous avons étudiée à partir du premier chapitre de *Matière et mémoire*, a donc comme condition originelle la relation, antérieure au « tournant de l'expérience » qu'elle produit. Il y a bien une perception comme rapport, et une perception comme relation, la première produisant l'espace à partir de l'acte temporel qui constitue la seconde. Il n'est donc pas faux de dire, comme le fait Renaud Barbaras, que pour Bergson « la manifestation est inévitablement pensée comme *scission* plutôt que comme *relation*<sup>297</sup> ». C'est en effet par cette scission, ou séparation, que la totalité des images devient perception consciente. Mais Bergson ne s'arrête pas là et comme dans toutes ses analyses il opère un double dépassement : l'expérience spatiale que ses adversaires prennent comme donnée immédiate est dépassée en montrant qu'elle est le résultat d'un procédé ; puis ce procédé est lui-même dépassé car les rapports qui le constituent montrent la nécessité de la véritable relation qui en est à l'origine. Ce second dépassement est effectué par le dernier chapitre du livre : la matière n'est plus pensée comme images, mais comme mouvement, et ce mouvement est une relation temporelle dotée d'un rythme propre. Si la perception nous met dans les choses elles-mêmes, c'est donc fondamentalement parce qu'elle est la relation entre nous et le monde, relation qui préexiste à la différence entre le sujet et l'objet, entre le corps et l'esprit, et qui est donc bien le dynamisme qui va « de » l'un « à » l'autre. Pierre Montebello exprime très clairement ce point de vue proprement relationnel que Bergson met en place dans sa construction complexe de la notion de perception : « c'est justement parce que le corps est vivant que sa perception n'est rien d'intérieur, qu'elle exprime aussi le rapport du corps à l'univers, et c'est seulement dans ce

---

297 Renaud Barbaras, « Le problème de l'expérience », in F. Worms (ed.), *Annales Bergsoniennes*, II. *Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, p. 294.



rapport que s'engendre le sujet. [...] Bergson nous conduit [...] vers un dépassement de l'opposition sujet/objet, conscience/corps<sup>298</sup> ».

La perception peut être comprise comme la mise en rapport du corps et des images, qui les distinguent pour les besoins du corps. De même la mémoire se développe en rapports d'associations entre des images distinctes. Mais au fond la mémoire est la relation dynamique qui s'oriente dans un va-et-vient entre les souvenirs purs et l'action présente, et la perception est la relation rythmique des mouvements matériels. C'est le corps qui est l'élément clef de leur union, car, comme il est « vivant », il donne un sens à toutes ces relations, sens utilitaire et actif dans l'attention à la vie.

---

298 Pierre Montebello, *Nature et subjectivité*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 271.

## 5. La relation avec la réalité : l'intuition

La perception met en rapport des faits et, par ce procédé de sélection et de séparation, nous éloigne de la réalité dynamique ; mais elle nous place malgré tout dans les choses mêmes, si bien qu'elle rend possible une relation non symbolique avec elles. Comme toujours chez Bergson, le rapport est à la fois le produit artificiel d'une opération spatiale, mais aussi l'indication du fond relationnel à partir duquel il se constitue. C'est à partir d'un élargissement de son analyse de la perception pure du côté de la relation que Bergson va alors construire un de ses concepts les plus fameux et les plus discutés, celui d'intuition. Dès *Matière et mémoire* le terme apparaît dans un sens qui n'est pas si éloigné de celui qu'il prendra plus tard : au début du célèbre texte sur le tournant de l'expérience, la distinction de la réalité en faits séparés est opposée à « l'intuition pure, extérieure ou interne, [qui] est celle d'une continuité indivisée<sup>299</sup> ». Notre perception complète, ordinaire, s'établit sur un « fond d'intuition réelle<sup>300</sup> » constitué des images atteintes par la « perception pure », dans laquelle « nous sommes véritablement placés hors de nous » et où « nous touchons alors la réalité de l'objet dans une intuition immédiate<sup>301</sup> ». Une bonne partie de l'élaboration conceptuelle faite quelques années plus tard dans l'« Introduction à la métaphysique » est présente : l'intuition n'est pas une représentation subjective du monde, elle se situe dans la réalité elle-même, qu'elle soit « interne » ou « externe » ; établie avant le procédé de mise en rapport, elle se situe en deçà de l'extériorisation du sujet et de l'objet qui empêche tout contact direct et immédiat avec la chose visée. La notion d'« absolu », qui semble si problématique et presque archaïque, n'est finalement rien de plus que l'alliance de ces deux propriétés : si l'intuition est directe et immédiate, c'est qu'elle n'a recours à aucun intermédiaire, puisqu'elle ne fait qu'un avec ce dont elle est l'intuition. La définition de l'intuition est donc exactement contraire à la notion de relation, et il n'est pas étonnant que, absolue, elle est constamment opposée à la relativité dans laquelle nous entraîne une connaissance qui a besoin de médiations, et que l'article « Introduction à la métaphysique » nomme proprement « analyse » :

---

299 MM, p. 203.

300 MM, p. 68.

301 MM, 79.

Il suit de là qu'un absolu ne saurait être donné que dans une *intuition*, tandis que tout le reste relève de l'*analyse*. Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. Au contraire, l'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle. Toute analyse est ainsi une traduction, un développement en symboles, une représentation prise de points de vue successifs d'où l'on note autant de contacts entre l'objet nouveau, qu'on étudie, et d'autres, que l'on croit déjà connaître<sup>302</sup>.

L'analyse est l'art de mettre en rapport : l'objet analysé est saisi « en fonction » d'autres objets, il n'est pas étudié en tant que tel mais de part les « contacts entre » lui et les faits déjà connus. Ne travaillant que sur des médiations, elle tend à les considérer comme la réalité elle-même, et confond ainsi la continuité du réel avec les rapports entre des termes distincts, en oubliant que cette distinction n'est que le résultat de sa propre opération. Est-il toutefois possible de saisir le monde sans recourir à ces outils intellectuels, et même perceptifs, que sont les rapports spatiaux ? La « sympathie » est un terme souvent évoqué par Bergson, mais s'il indique clairement le type d'intériorité qu'apporte l'intuition (non pas l'intérieur opposé à l'extérieur, qui reste une distinction spatiale, mais le fait de reprendre pour soi, de vivre le dynamisme particulier à l'objet étudié), il reste trop imagé pour résister aux multiples critiques ayant dénoncé le flou dans lequel Bergson laisserait (pour ses adversaires) sa méthode. La précision ne tarde pourtant pas à venir lorsque l'« Introduction » pose le problème de la communication de cette intuition : contre l'expression conceptuelle qui, comme l'indique son étymologie, nous laisse toujours à l'extérieur de ce qui est exprimé, et risque par là d'être prise pour lui, Bergson affirme la nécessité de suggérer l'intuition : en multipliant les images, en les faisant s'opposer les unes aux autres, on placera la conscience « dans l'attitude qu'elle doit prendre pour faire l'effort voulu et arriver d'elle-même à l'intuition<sup>303</sup> ». L'objectif de la suggestion est d'éviter qu'une image prenne la place de la réalité qu'elle évoque et en devienne alors le symbole, en confrontant les images différentes pour que le lecteur sente, dans leur relation, l'indication de leur source intuitive.

---

302 PM, « Introduction à la métaphysique », p. 181, souligné par l'auteur.

303 *Ibid.*, p. 186.

L'intuition est donc à la fois le contact avec l'objet et le sens global qui unifie la variété des images qu'on peut avoir de lui. Cette variété, fruit de l'opération de mise en rapport, porte en effet en elle une insuffisance qui pousse à saisir, dans l'expérience elle-même, le fond intuitif dont elle procède. Pour en révéler le sens, Bergson, va, de même que pour la notion de « schéma dynamique » dans « L'effort intellectuel », l'illustrer de manière très précise par un cas apparemment assez anecdotique : le carnet de croquis dessiné par un visiteur étranger à Paris. Pour critiquer la tendance de la psychologie à séparer des états de conscience, Bergson montre l'absurdité de croire qu'on pourra saisir ce qu'est Paris uniquement à partir de vues distinctes, qui ne seront alors que des « éléments » et non pas des « parties<sup>304</sup> » faisant signe vers le tout dont elles sont tirées :

Maintenant, au bas de tous les croquis pris à Paris l'étranger inscrira sans doute « Paris » en guise de memento. Et comme il a réellement vu Paris, il saura, en redescendant | de l'intuition originelle du tout, y situer ses croquis et les relier ainsi les uns aux autres. Mais il n'y a aucun moyen d'exécuter l'opération inverse ; il est impossible, même avec une infinité de croquis aussi exacts qu'on voudra, même avec le mot « Paris » qui indique qu'il faut les relier ensemble, de remonter à une intuition qu'on n'a pas eue, et de se donner l'impression de Paris si l'on n'a pas vu Paris<sup>305</sup>.

Le rapprochement que nous avons effectué entre l'intuition et le schéma dynamique n'est pas que de méthode : les deux fournissent le sens de parties autrement purement extérieures les unes aux autres. La réalité intuitive de Paris est ici ce qui permet de « relier » les images dessinées. On pourrait même affirmer que c'est cette liaison même. En effet, qu'est-ce que pourrait être la ville de Paris indépendamment des différentes images perçues qu'on peut avoir d'elle ? justement ce qui lie ces images, l'expérience vitale qui a consisté à saisir, avant même de distinguer tel ou tel bâtiment, les relations dynamiques qui forment leur réalité profonde : de même que la valse est essentiellement constituée des relations temporelles entre les gestes qu'elle exige de produire, Notre-Dame n'est pas une unité stable et définie, encore moins l'addition de ses tours et de ses sculptures, mais la forme temporelle se dégageant de leurs relations. C'est cela que l'intuition saisit en unifiant les images distinctes non pas comme

---

304 PM, « Introduction à la métaphysique », p. 191.

305 *Ibid.*, p. 191-192.

un « ensemble<sup>306</sup> » constitué d'éléments mis en rapports, mais comme un tout formé des relations existant avant la séparation des termes. C'est bien dans ces relations que le sens d'un être apparaît, et non dans ses composants individuels, sinon, comme le dit Bergson, « autant vaudrait nier que l'*Iliade* ait un sens, sous prétexte qu'on a vainement cherché ce sens dans les intervalles des lettres qui la composent<sup>307</sup> ». L'analyse cherche la réalité dans les rapports, l'intuition dans les relations : la première permet l'usage extérieur, la seconde la connaissance profonde. Celle-ci ne peut cependant pas être donnée d'un seul coup, comme si l'objet pouvait être saisi hors de toute mise en rapport préalable : bien que second dans l'ordre logique, l'espace reste ce qui, dans l'apparence, est premier. C'est donc à partir de lui qu'il faut construire son intuition, et c'est dans les rapports qu'on trouvera la nécessité des relations :

on n'obtient pas de la réalité une intuition, c'est-à-dire une sympathie spirituelle avec ce qu'elle a de plus intérieur, si l'on n'a pas gagné sa confiance par une longue camaraderie avec ses manifestations superficielles. Et il ne s'agit pas seulement de s'assimiler les faits marquants ; il en faut accumuler et fondre ensemble une si énorme masse qu'on soit assuré, dans cette fusion, de neutraliser les unes par les autres toutes les idées préconçues et prématurées que les observateurs ont pu déposer, à leur insu, au fond de leurs observations<sup>308</sup>.

De même que la suggestion oppose les images entre elles pour donner la direction de l'intuition, cette dernière n'est accessible que par la confrontation des rapports, que l'on n'est forcé de poser que parce que le réel ne se donne pas profondément sous la forme de termes séparés, mais comme continuité relationnelle. L'intuition est ainsi la relation avec le fond relationnel de la réalité.

\*

*L'Évolution créatrice* permet de développer l'ancrage vital de l'espace en construisant une conceptualisation profonde et précise de l'intelligence, faculté utilisée par certains animaux pour répondre à leurs besoins par l'introduction de médiations techniques et analytiques dans le monde. Ce lien avec la vie est, de manière concomitante, explicité à

---

306 *Ibid.*, p. 192.

307 *Ibid.*, p. 194.

308 *Ibid.*, p. 226.

propos de l'intuition : sorte d'instinct transcendé par l'intelligence, elle retient du premier son adéquation interne avec son objet, et grâce à la seconde dépasse la simple exigence utilitaire, le contact avec la chose ne se développant pas immédiatement en action mais ouvrant par une réflexion sur lui-même à une prise de conscience de la réalité vivante.

L'exemple précis qui permet à Bergson d'élaborer cette conception vitale de l'intuition à travers l'opposition entre l'instinct et l'intelligence est celui du Sphex qui arrive à paralyser la chenille sans la tuer, et montre là une connaissance extrêmement sûre du système nerveux de sa victime. Peut-on lui attribuer le moindre travail intellectuel d'expérimentation et de théorisation anatomique ? certainement pas, l'extériorité de ce savoir ne convenant pas à l'intimité caractéristique de l'instinct :

Mais il n'en serait plus de même si l'on supposait entre le Sphex et sa victime une *sympathie* (au sens étymologique du mot) qui le renseignât du dedans, pour ainsi dire, sur la vulnérabilité de la Chenille. Ce sentiment de vulnérabilité pourrait ne rien devoir à la perception extérieure, et résulter de la seule mise en présence du Sphex et de la Chenille, considérés non plus comme deux organismes, mais comme deux activités. Il exprimerait sous une forme concrète le rapport de l'un à l'autre<sup>309</sup>.

L'instinct est une relation, non pas entre deux organismes individualisés, mais entre une activité et une autre, ou mieux « de l'un[e] à l'autre » : de même que le sous-titre de *Matière et mémoire* « du corps à l'esprit » indiquait que le lien entre les deux était plus à chercher du côté de la relation temporelle que du rapport spatial, le « rapport concret » qui définit ici l'instinct est bien une orientation dynamique, qui préexiste à la distinction entre les termes qu'elle met en relation. Rares sont les textes de Bergson qui décrivent aussi directement ce que nous avons appelé la relation temporelle, avec toutes les propriétés qui lui sont associées. Le dépassement de l'extériorité n'est d'ailleurs pas ici associé à une intériorité qui serait encore dépendante de la mise en rapport spatiale, puisque le « pour ainsi dire » associé à l'expression « du dedans » montre bien que la réalité même de la sympathie n'est pas à rechercher dans ce genre de formulation. La sympathie est le fait de sentir avec, ici de ressentir la vulnérabilité de l'autre animal non pas de manière consciente, mais directement par l'action de le piquer aux seuls endroits qui le handicapent sans le tuer. L'instinct est une relation pratique qui oriente l'action de l'organisme vers ce qui lui est utile : il a le même objectif vital que

---

309 EC, p. 175.

l'intelligence mais, plus proche de la réalité des choses, il est relation de sympathie et non pas rapport de connaissance.

L'intuition est le prolongement de l'instinct à travers l'intelligence. Elle ne peut se développer que chez un animal qui a, grâce au développement de son intelligence, résolu les problèmes auxquels l'instinct était chargé de répondre, et a acquis la faculté de réfléchir sur son action, d'élargir sa conscience sans la limiter à ce qui lui est nécessaire pour agir : « l'instinct est sympathie. Si cette sympathie pouvait étendre son objet et aussi réfléchir sur elle-même, elle nous donnerait la clef des opérations vitales, - de même que l'intelligence, développée et redressée, nous introduit dans la matière. [...] | Mais c'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait *l'intuition*, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment<sup>310</sup> ». Pourquoi la vie serait l'objet privilégié de l'intuition ? parce que, contrairement à la matière qui a tendance à se stabiliser et se séparer en rapports, elle est formée du dynamisme créateur des relations temporelles. Il est difficile de faire de la géométrie à partir de rapports concrets d'une activité à l'autre<sup>311</sup>, or c'est cela qui caractérise le vivant. Ainsi l'intuition est une relation de connaissance parce qu'elle est en relation avec un objet lui-même relationnel. Sympathisant avec un réel constitué de relations sans termes, elle est elle-même une relation existant en deçà de la séparation entre sujet et objet : l'intuition n'est pas la représentation du monde dans un esprit, mais l'acte par lequel l'esprit et le monde ne font qu'un, et qui n'est pas une disparition de l'un dans l'autre (sinon la connaissance réflexive serait impossible), mais la relation même qu'ils entretiennent :

par la communication sympathique qu'elle établira entre nous et le reste des vivants, par la dilatation qu'elle obtiendra de notre conscience, elle nous introduira dans le domaine propre de la vie, qui est compénétration réciproque, création indéfiniment continuée<sup>312</sup>.

L'intuition est l'ouverture à la profondeur du réel. Elle ne se contente pas, contrairement à la science, de saisir l'objet qu'elle étudie, puisqu'elle ne commence pas par le séparer du reste de l'univers, mais elle entre en relation, par lui, avec le tout du vivant, de par le fait que celui-

---

310 EC, p. 177-178

311 Même si cela n'est peut-être pas totalement impossible, les mathématiques comportant parfois, comme nous le verrons, une part d'intuition.

312 EC, p. 179.

ci est justement défini, en tant que « compénétration réciproque », comme relation temporelle. Le « tout » dont il est question ici n'est pas une totalité une et déterminée, qui intègre les choses comme des éléments d'elle-même : il est, de même que la ville de Paris par rapport aux croquis du touriste, l'ensemble des relations dynamiques qui donnent sens à des objets séparés qui, par eux mêmes, révèlent un manque qui fait signe vers les relations dont ils proviennent. La mise en rapport est en effet à la fois l'éloignement de la réalité relationnelle et l'indication qu'elle existe. Ainsi la philosophie part du travail de l'intelligence et y voit les limites qui tiennent à son ignorance des relations concrètes que nous entretenons avec le reste de l'univers, une fois levée la séparation artificielle et utilitaire que nous avons effectuée entre lui et nous :

De cet océan de vie, où nous sommes immergés, nous aspirons sans cesse quelque chose, et nous sentons que notre être, ou du moins l'intelligence qui le guide, s'y est formé par une espèce de solidification locale. La philosophie ne peut être qu'un effort pour se fondre à nouveau dans le tout. L'intelligence, se résorbant dans son principe, revivra à rebours sa propre genèse. Mais l'entreprise ne pourra plus s'achever tout d'un coup ; elle sera nécessairement collective et progressive. Elle consistera dans un échange d'impressions qui, se corrigeant entre elles et se superposant aussi les unes aux autres, finiront par dilater en nous l'humanité et par obtenir qu'elle se transcende elle-même<sup>313</sup>.

Il y a bien une connaissance possible du monde en relations, et cette connaissance est elle-même relationnelle : c'est l'intuition. Le dépassement de l'humanité, thème cher à Bergson depuis le « tournant de l'expérience » du dernier chapitre de *Matière et mémoire*, peut être pris de manière relativement modeste : loin d'affirmer la grandeur et la domination de l'homme sur le monde, il indique la relativité du concept même d'humanité, qui oublie à la fois la temporalité du monde et les liens que tout vivant tisse avec lui. C'est en expérimentant profondément ces liens eux-mêmes que l'homme se transcende, non pas vers le haut, mais vers le monde, c'est-à-dire vers quelque chose de nouveau et de créateur caractérisé par l'orientation dynamique donnée par ses relations constitutives.

\*

---

313 EC, p. 193.



Toute théorie qui apporte réellement quelque chose de nouveau, qui est proprement créatrice, s'appuie donc sur une intuition. En philosophie l'intuition se révèle lorsqu'on sort d'une lecture purement systématique d'une pensée, qui commencerait par repérer les principaux concepts avant de tenter de les mettre en rapport. La philosophie d'un Berkeley, par exemple, apparaît alors comme un véritable « organisme<sup>314</sup> » où les idées que l'on peut artificiellement distinguer s'entrepénètrent, chacune devenant « grosse<sup>315</sup> » des autres. L'intuition n'est donc pas la réduction de sa pensée à l'une de ses thèses, ou à une autre thèse qui les regrouperait toutes, mais elle les met en relation, ce qui à la fois élargit leur signification et leur donne une personnalité propre, ou, comme le disait « L'effort intellectuel » à propos des parties d'échec, une « physionomie<sup>316</sup> » particulière. Plus on entre en profondeur dans une réalité, plus elle manifeste à la fois son originalité et son ouverture au reste du monde : la profondeur se développant en relations temporelles, un être est un réseau de relations, un nœud qui est d'autant plus différent des autres qu'il comporte des relations nombreuses, orientées dans les directions les plus variées. Ainsi, une philosophie ne tient pas dans ses thèses, qui pourraient à la rigueur être autres, mais dans les relations qui leur donnent leur sens :

En d'autres temps, Berkeley eût sans doute formulé d'autres thèses ; mais, le mouvement étant le même, ces thèses eussent été situées de la même manière par rapport les unes aux autres ; elles auraient eu la même relation entre elles, comme de nouveaux mots d'une nouvelle phrase entre lesquels continue à courir un ancien sens ; et c'eût été la même philosophie<sup>317</sup>.

Les relations sont ce qui fait l'unité intuitive d'une philosophie, ce qui l'empêche de tomber dans des thèses distinctes et mortes. La relation est ce qui fait vivre le système, de même que les relations entre organes font vivre l'être vivant. L'intuition est le « mouvement » qui relie les thèses distinctes les unes aux autres : elle est bien une relation temporelle qui donne sens à ce qui sans elle ne serait que concepts séparés, artificiellement mis en rapport. Le dynamisme est sa propriété essentielle, car sans cette référence au mouvement l'intuition

---

314 PM, « L'intuition philosophique », p. 127.

315 *Ibid.*, p. 126.

316 ES, « L'effort intellectuel », p. 163.

317 PM, « L'intuition philosophique », p. 133.

ne serait qu'une unité statique, incapable d'indiquer une quelconque réalité temporelle : c'est bien parce que le réel est relationnel que son intuition est une relation.

En définissant ainsi cette relation de connaissance, Bergson n'en fait pas une simple contemplation passive : certes, l'intuition, contrairement à l'instinct et à l'intelligence, n'est pas tendue vers l'action, ce qui lui permet de saisir la chose en elle-même et non pas ce qui l'intéresse en elle ; mais, entrant en relation avec ce que le réel a de créateur, elle ne peut elle-même être que création. Étant donné qu'elle sympathise avec le monde vivant, spirituel et temporel, elle ressent pour elle-même cette vie, et ne peut qu'accompagner et encourager le déploiement de nouveauté qu'elle saisit. Entrer en relation avec l'être relationnel c'est produire de nouvelles relations, c'est faire partie du réseau qu'il constitue en produisant du sens, c'est-à-dire en orientant différemment les liens existant dans le monde. L'intuition ne se résout pas dans une action immédiate, à la différence de l'instinct, mais elle est directement création, de même que l'expression de mon moi profond est en soi un acte libre. Comme le dit Frédéric Worms dans un résumé très suggestif, « cette "intuition" qui est bien en effet le voir ou du moins le sentir *de ce vouloir*, ne peut s'attester elle-même que par *des actes*, des créations, qui sont elles-mêmes les philosophies nouvelles et singulières. [...] | tous les actes ne se confondent pas sur ce plan-là ; les plus profonds seront les créations de la morale ouverte, et non pas les supposées extases sans critère d'une fusion qui n'est en rien l'intuition bergsonienne<sup>318</sup> ». Cette création peut s'incarner dans une philosophie, une morale, une théorie scientifique, une œuvre d'art ; dans tous les cas l'intuition est tout sauf une vision fusionnelle de la réalité. Ainsi le mystique complet se distingue par sa capacité débordante à agir<sup>319</sup>, ce qui montre bien qu'il touche le principe de la réalité, qui est pur dynamisme.

L'intuition est donc, par définition, neuve. Dans le domaine philosophique, cela introduit des difficultés qui poussent à la rejeter dans un premier temps, car elle n'a pas cette simplicité des thèses qui peuvent être rapportées à d'autres et recevoir d'elles leur clarté. L'idée intuitive, au contraire, n'a de sens que parce qu'elle produit des relations nouvelles et par là éclaire des pans du savoir qui étaient auparavant restés dans l'ombre. L'effort demandé est proportionnel à la profondeur de l'intuition, qui sera donc jugée par ses effets, par ce qu'elle crée, et non pas par sa signification intrinsèque, qui ne peut être que limitée à du déjà connu :

Une idée neuve peut être claire parce qu'elle nous présente, simplement arrangées

---

318 Frédéric Worms, « La conscience ou la vie ? Bergson entre phénoménologie et métaphysique », *Annales bergsoniennes*, Vol. II, Paris, PUF, 2004, p. 205-206.

319 DS, p. 241.

dans un nouvel ordre, des idées élémentaires que nous possédions déjà. [...] Il en est une autre, que nous subissons, et qui ne s'impose d'ailleurs qu'à la longue. C'est celle de l'idée radicalement neuve et absolument simple, qui capte plus ou moins une intuition. [...] promenons-nous avec elle dans | les divers départements de notre connaissance : nous la verrons, elle obscure, dissiper des obscurités. [...] Il faut donc distinguer entre les idées qui gardent pour elles leur lumière, la faisant d'ailleurs pénétrer tout de suite dans leurs moindres recoins, et celles dont le rayonnement est extérieur, illuminant toute une région de la pensée. Celles-ci peuvent commencer par être intérieurement obscures ; mais la lumière qu'elles projettent autour d'elles leur revient par réflexion, les pénètre de plus en plus profondément ; et elles ont alors le double pouvoir d'éclairer le reste et de s'éclairer elles-mêmes<sup>320</sup>.

La valeur de l'intuition provient donc des liens qu'elle produit avec le reste du savoir : elle ne s'ajoute pas de l'extérieur à un système existant, mais, avant même de pouvoir être saisie clairement dans son individualité, elle se repère par le rayonnement qu'elle produit. Elle ne s'insère pas dans une place qui lui était réservée par une théorie existante, mais elle crée sa place en développant des liens auparavant ignorés. L'intuition est la condition de la nouveauté justement parce qu'elle ne part pas d'un réel formé d'éléments distincts, mais qu'elle prend appui sur le dynamisme relationnel du monde pour poursuivre, détourner, ou inventer de nouvelles tendances qui orienteront la pensée. Les artistes, les mystiques, ouvrent ces relations créatrices dans le domaine de la perception et de l'action ; les philosophes ont pour tâche de les apporter à la théorie, de toujours la placer dans le sens relationnel pour éviter qu'elle ne se ferme à un simple réarrangement de termes rapportés les uns aux autres.

---

320 PM, « Introduction (deuxième partie) », p. 31-32.

## 6. La relation dans la réalité : la vie

L'intuition est une relation qui découvre un monde lui-même relationnel en sympathisant avec lui, en faisant en sorte que la conscience sorte de son extériorité par rapport aux choses pour prendre en elle-même le dynamisme constitutif de la réalité. Elle ne met pas en rapport un sujet connaissant et un objet connu, mais est le lien réel qui préexiste à leur séparation. Ce lien est la vie, tendance fondamentale du réel qui s'inverse en matière de par son caractère relationnel même, voire en espace lorsque l'intelligence accentue la propension matérielle à la division. L'ontologie vitaliste de Bergson semble donc pouvoir être elle-même interprétée comme relation temporelle.

Cette affirmation découle de sa thèse originelle sur ce qu'on peut appeler une « donnée immédiate » : tout son travail consiste à montrer que l'immédiateté est toujours à reconquérir, les médiations spatiales s'imposant à la conscience de par leur intérêt proprement vital. Logiquement, l'expérience est d'abord temporelle ; mais dans notre vie, elle est déjà spatialisée. Penser l'être, même matériel, à partir de la notion d'objet nous empêche dès lors de dépasser cette surface artificielle que nous prenons par la seule réalité :

la fiction d'un objet matériel isolé n'implique-t-elle pas une espèce d'absurdité, puisque cet | objet emprunte ses propriétés physiques aux relations qu'il entretient avec tous les autres, et doit chacune de ses déterminations, son existence même par conséquent, à la place qu'il occupe dans l'ensemble de l'univers<sup>321</sup> ?

Les images que nous avons sous les yeux sont donc déjà sur la voie de la séparation, et nous devons prendre garde d'oublier que c'est en tant que vecteurs de mouvement qu'elles sont liées à la totalité de l'être<sup>322</sup>, qui n'est donc ni un groupement d'objets ni un objet total qui les surplombe et les rassemble tous, mais bien un réseau de relations. Le dépassement bergsonien de l'un et du multiple ne peut être conçu comme la position d'une unité supérieure, mais plutôt comme un dépassement vers le bas, dans la profondeur d'une réalité qui conserve une

---

321 MM, p. 19-20.

322 MM, p. 14.

multiplicité qualitative, débarrassée de toute unité, qu'elle soit celle d'une pluralité d'objets ou celle d'un monde qui les surplomberait. L'interdépendance entre les êtres, que la physique moderne révèle elle-même<sup>323</sup>, montre bien que si nous voulons retrouver la réalité en durée, si nous creusons sous la mise en rapport spatiale, c'est bien un ensemble de relations que nous découvrons :

Reliez les uns aux autres, en un mot, les objets discontinus de votre expérience journalière ; résolvez ensuite la continuité immobile de leurs qualités en ébranlements sur place ; attachez-vous à ces mouvements en vous dégageant de l'espace divisible qui les sous-tend pour n'en plus considérer que la mobilité, cet acte indivisé que votre conscience saisit dans les mouvements que vous exécutez vous-mêmes : vous obtiendrez de la matière une vision fatigante peut-être pour votre imagination, mais pure, et débarrassée de ce que les exigences de la vie vous y font ajouter dans la perception extérieure<sup>324</sup>.

Voilà la méthode que Bergson nous enjoint de suivre pour saisir la réalité dans toute sa pureté, la matière révélant sa communauté ontologique avec la conscience : c'est en reliant ce qui est séparé qu'on retrouve la continuité profonde de l'être, qui est donc fondamentalement relation temporelle. Mouvement dans le cas de la matière, acte dans le cas de la conscience, mais toujours dynamisme « indivisé » qui se différencie par la multiplicité des orientations qu'il donne au monde.

\*

C'est *L'Évolution créatrice* qui donne toute sa cohérence à cette caractérisation relationnelle de la réalité que *L'Essai* puis *Matière et mémoire* ont donné de la conscience et de la matière. Cet ouvrage développe pour cela le concept de « tendance », qui donne la clef de la métaphysique bergsonienne de la vie. Ce terme définit d'abord une exigence de méthode : Bergson repère les propriétés essentielles du vivant et les conçoit comme tendances, qui indiquent l'élan originel dont elles procèdent. Cela permet de comprendre cet élan ainsi que son évolution, contre le mécanisme (adaptation aux circonstances) comme contre le

---

323 MM, p. 260.

324 MM, p. 234.

finalisme (application d'un plan d'ensemble)<sup>325</sup>. Ainsi les différences entre espèces ne sont pas déterminées par leurs propriétés actuelles, mais par leur tendance à les accentuer<sup>326</sup>. La torpeur végétative, l'instinct et l'intelligence<sup>327</sup> ne sont pas de simples caractéristiques présentes chez les végétaux et les animaux, mais des dynamismes spécifiques qui orientent le vivant vers telle ou telle action (emmagasiner l'énergie ou la dépenser, par exemple<sup>328</sup>). Ces tendances peuvent être suivies dans les deux directions : vers l'actualisation des espèces et des organes, dans le sens d'une dissociation qui va à l'infini et qui est le mouvement même de la vie<sup>329</sup> ; et vers l'élan originel, acte simple qui contient virtuellement toutes ces différences. Le mécanisme constate la dissociation et néglige de la voir comme le résultat d'un dynamisme, ce qui le condamne à comprendre les vivants par addition, mise en rapport spatiale de leurs propriétés distinctes.

Toute l'explication de Bergson consiste donc, selon sa méthode, à « remonter la pente<sup>330</sup> » de la division naturelle et retrouver l'unité primordiale de la vie. L'image de l'« élan vital » est choisie par Bergson pour la nommer, mais elle ne doit pas cacher toute la complexité de la réalité qui est approchée ici : l'unité originelle doit être un dynamisme, qui se déploie en une multiplicité d'espèces et d'organes sous la forme de « gerbe<sup>331</sup> ». Il faut donc expliquer à la fois sa simplicité, sans laquelle on retombe dans les impasses du mécanisme, et sa pluralité, sans laquelle il est impossible de rendre compte de la variété actuelle du vivant. Le dépassement de l'unité et de la multiplicité est encore une fois au cœur de la problématique bergsonienne. Sa solution est similaire à celle qu'il a déjà proposé pour la temporalité de la conscience : la « multiplicité distincte<sup>332</sup> » et l'« unité pure et vide<sup>333</sup> » ne sont que des constructions spatiales, le résultat final du processus de mise en rapport, qui en extériorisant les termes peut penser abstraitement chacun séparément ou selon leurs rapports quantitatifs. L'élan, bien qu'il ne soit « qu'une image<sup>334</sup> », permet de concevoir la vie comme mouvement d'ordre psychologique, qui ne peut s'exprimer que parce qu'il est constitutivement opposé à un mouvement contraire, la matière. L'élan vital n'est pas un acte isolé, mais l'effort né de la rencontre entre une impulsion créatrice et une tension vers la dissociation :

---

325 EC, p. 102.

326 EC, p. 107.

327 EC, p. 136.

328 EC, p. 116-117.

329 EC, p. 90.

330 PM, « Introduction (deuxième partie). De la position des problèmes », p. 41.

331 EC, p. 100.

332 EC, p. 258.

333 *Ibid.*

334 *Ibid.*

Si, dans son contact avec la matière, la vie est comparable à une impulsion ou à un élan, envisagée en elle-même elle est une immensité de virtualités, un empiètement mutuel de mille et mille tendances qui ne seront pourtant « mille et mille » qu'une fois extériorisées les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire spatialisées. Le contact avec la matière décide de cette dissociation<sup>335</sup>.

L'unité de la vie est multiplicité virtuelle de tendances, qui ne s'actualisent que dans leur opposition à la matière. Le concept de tendance se voit donc attribué deux fonctions dans l'argumentation bergsonienne : il caractérise le contenu du vivant sous la forme de potentialités, mais aussi son origine comme conflit entre deux tendances opposées. La création vient du « contact » entre vie et matière, de la « dualité de tendance impliquée dans l'élan originel et de la résistance opposée par la matière à cet élan<sup>336</sup> ». Le défaut de l'image de l'élan vital est de simplifier une genèse qui est profondément conflictuelle<sup>337</sup>. La tendance matérielle est très clairement définie par le rapport spatial (« extériorisées les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire spatialisées ») ; la tendance vitale apparaît quant à elle dans l'unité relationnelle qui fait des vivants distincts des organismes, et pas de simples blocs de matière :

De ces deux courants, le second contrarie le premier, mais le premier obtient tout de même quelque chose du second : il en résulte entre eux un *modus vivendi*, qui est précisément l'organisation. Cette organisation prend pour nos sens et pour notre intelligence la forme de parties entièrement extérieures à des parties dans le temps et dans l'espace. Non seulement | nous fermons les yeux sur l'unité de l'élan qui, traversant les générations, relie les individus aux individus, les espèces aux espèces, et fait de la série entière des vivants une seule immense vague courant sur la matière, mais chaque individu lui-même nous apparaît comme un agrégat, agrégat de molécules et agrégat de faits<sup>338</sup>.

L'organisation est donc ce qui reste de l'unité originelle de la vie, et se manifeste par le fait qu'elle « relie » des individus et des organes qui, s'ils avaient suivis jusqu'au bout la pente matérielle, seraient de simples points séparés les uns des autres. Notre intelligence va jusqu'à

---

335 EC, p. 259.

336 EC, p. 255.

337 Bergson n'ignore pas ce risque, et complète son image par celle de la marque d'une main dans la limaille de fer, qui introduit l'idée de résistance qui manque au seul élan. Cf. EC, p. 95-96.

338 EC, p. 250-251.

cette extrémité, mais en accomplissant ce travail elle perd ce qu'il y a de proprement vivant, la relation. Ainsi l'œil, en tant qu'organe distinct, est un terme qu'on peut mettre en rapport avec d'autres, et ainsi, par addition, reconstituer le corps vivant ; mais alors on ne comprend pas comment ce corps vit et n'est pas un simple mécanisme. Pour dépasser cela il faut voir l'œil comme tendance fonctionnelle, qui est un type de réponse du vivant à un problème matériel, et donc une relation profonde entre les deux tendances contradictoires qui expliquent la réalité. Chaque propriété du vivant est donc une relation née de la relation originelle entre vie et matière qui définit l'élan vital. Ces deux tendances sont, d'une part la mise en rapport, et d'autre part le dynamisme relationnel. La première suppose la seconde, car, comme nous l'avons déjà montré, le fait d'être obligé de placer des rapports entre des termes distincts est le signe du caractère profondément relationnel de la réalité. La dualité de la vie repose sur ce principe : il y a une tendance spatiale, une tendance relationnelle, et le réel est constitué par la relation existant entre eux. Comme le dit Paul-Antoine Miquel, matière et vie ne sont plus pensées uniquement en vertu de leur séparation, mais plus profondément de leur relation d'opposition : « la matière participe maintenant de la définition même de la vie. Elle ne s'y oppose pas. La vie est une tendance qui n'entre en relation avec elle-même qu'au travers de cette contre-tendance<sup>339</sup> ».

Une des conséquences de cette définition est que l'espace homogène n'est jamais atteint, et toutes les espèces conservent une part de réalité vitale en elles : elles tendent à la fois vers la division et vers l'association<sup>340</sup>. Cette dernière, visible dans chaque organisme et jusque dans la vie sociale, est donc la trace, dans un réel déjà soumis à la matière, de la nécessité relationnelle héritée de son origine vitale. Paul-Antoine Miquel synthétise cette idée en affirmant que « l'élan vital a d'abord une dimension temporelle. C'est une tendance, une flèche du temps, un vecteur. [...] Le sens qu'elle a dépend de ce que le présent en fait<sup>341</sup> ». Le sens de la relation est en effet à rechercher dans la relation entre la vie et la matière, entre les

---

339 Paul-Antoine Miquel, « Bergson et Darwin », in Jean-Louis Vieillard-Baron (coord.), *Bergson. La durée et la nature*, Paris, PUF, 2004, p. 129. Cf. aussi « De la signification de la vie. L'ordre de la nature et la forme de l'intelligence », in Arnaud François (éd.), *L'Évolution créatrice de Bergson*, Paris, Vrin, 2010, p. 239 : « La vie n'est donc réelle elle-même que dans la différence entre la vie et la matière, *entendue comme matérialité*, dans cette différence qui est aussi *une différence de tendances*. L'ordre vital n'est réel que dans l'ordre matériel lui-même, dans cet *autre* ordre », souligné par l'auteur. Cette « différence de tendances » constitue ce que nous pourrions nommer la relation d'opposition à l'intérieur même de la vie entre une concentration en relations sans termes et un relâchement en rapports entre termes distincts.

340 EC, p. 259-261.

341 Paul-Antoine Miquel, *Bergson dans le miroir des sciences*, Paris, Kimé, 2014, p. 106. La thèse de l'auteur est que ce vecteur ne peut pas être compris comme relation extérieure à ses termes ; nous avons vu ce que cela a de vrai en ce qui concerne l'opposition à l'extériorité, mais il nous semble nécessaire de prendre en compte la possibilité d'une relation sans termes du tout, à condition de donner à la relation un sens en deçà du rapport.



tendances virtuelles et leur actualisation dans des espèces distinctes. C'est en cela qu'il nous semble nécessaire de penser la différence entre relations (ici constitutives de la vie) et rapports (comme conséquences de la matérialité), mais aussi le lien entre les deux (l'élan vital).

\*

Le concept de tendance, si on le comprend dans toute son amplitude, semble donc caractériser l'essence de la relation temporelle prise en cœur de la réalité, et donc manifeste l'ontologie profondément relationnelle de Bergson. Il sera repris par *Les Deux sources de la morale et de la religion*, et appliqué aux problématiques de ce dernier ouvrage de manière particulièrement puissante, notamment dans son dernier chapitre, qui, avec sa loi de dichotomie, loin d'user d'une idée *ad hoc*, tire toutes les conséquences des réflexions les plus profondes de *L'Évolution créatrice* :

nous appellerons *loi de dichotomie* celle qui paraît provoquer la réalisation, par leur seule dissociation, de tendances qui n'étaient d'abord que des vues différentes prises sur une tendance simple. Et nous proposerons alors d'appeler *loi de double frénésie* l'exigence, immanente à chacune des deux tendances une fois réalisée par sa séparation, d'être suivie jusqu'au bout, – comme s'il y avait un bout<sup>342</sup> !

L'idée de « vues différentes prises sur une tendance simple » est particulièrement intéressante, et précise le lien complexe entre l'origine virtuelle de la vie et ses actualisations matérielles : si différentes vues sont possibles, c'est que la tendance originelle intègre en son sein plusieurs virtualités, c'est-à-dire qu'elle est en soi une mise en relation d'éléments encore non différenciés. Le besoin du luxe et l'ascétisme sont deux manières humaine de vivre, c'est-à-dire que la vie humaine est, dans son lien avec le monde, une relation entre ces deux extrêmes qui l'orientent de l'un à l'autre.

Les implications relationnelles de la description de la vie en termes de « tendance » sont donc explicitées par Bergson dans *Les Deux sources*. Il les illustre de plus en deux endroits, qui, bien que simples images, nous permettront de confirmer la place qu'occupent les relations dans la réalité. La première est celle de la nage, déjà utilisée dans *L'Évolution créatrice*<sup>343</sup> :

---

342 DS, p. 316.

343 EC, p. 193-194 ; le but de l'image est toutefois très différent dans ce cas, remettant en cause la réduction de la philosophie à une réflexion sur les conditions du savoir, sans oser se jeter à l'eau pour dire quelque chose de la

C'est une erreur de ce genre que nous commettons quand nous nous demandons comment de grands esprits ont pu accepter le tissu de puérités et même d'absurdités qu'était leur religion. Les gestes du nageur paraîtraient aussi ineptes et ridicules à celui qui oublierait qu'il y a de l'eau, que cette eau soutient le nageur, et que les mouvements de l'homme, la résistance du liquide, le courant du fleuve, doivent être pris ensemble comme un tout indivisé<sup>344</sup>.

Le but de Bergson est ici de montrer l'origine de l'incompréhension de certains penseurs devant l'apparente absurdité des croyances religieuses : leur insistance sur une cohérence théorique, très loin du but purement pratique des religions. Indépendamment de cet usage argumentatif, l'image est porteuse de sens : de même que c'est dans la relation entre individu, société, nature, intelligence et élan vital que se trouve l'explication de la religion (qui ne peut donc être réduite à un simple rapport causal), de même la nage ne peut se comprendre sans les relations entre les gestes et le milieu où ils s'effectuent. La distinction, nécessaire à l'analyse, ne peut donc être le fin mot de la compréhension d'un événement : il faut revenir à l'origine relationnelle qui donne sens aux faits et objets séparés. Si l'on essaie de comprendre ainsi l'intégralité de la réalité, que l'on saisit la vie comme liaison entre le mouvement vital et l'opposition matérielle<sup>345</sup>, il faut sortir de la méthode analytique et voir le réel à partir de son dynamisme originel :

Envisagé de ce point de vue, qui est celui de la genèse et non plus de l'analyse, tout ce que l'intelligence | appliquée à la vie comportait d'agitation et de défaillance, avec tout ce que les religions y apportèrent d'apaisement, devient une chose simple. Perturbation et fabulation se compensent et s'annulent. À un dieu, qui regarderait d'en haut, le tout paraîtrait indivisible, comme la confiance des fleurs qui s'ouvrent au printemps<sup>346</sup>.

L'intérêt de cette seconde image est qu'elle s'articule à une critique originale de l'intelligence, qui ne se fait plus uniquement du point de vue théorique comme procédé de

---

réalité.

344 DS, p. 212.

345 Cf. DS, p. 118 : la vie est « n'est pas résoluble en faits physiques et chimiques, elle agit à la manière d'une cause spéciale, surajoutée à ce que nous appelons ordinairement matière : cette matière est instrument, et elle est aussi obstacle. Elle divise ce qu'elle précise ».

346 DS, p. 219-220.

division utilitaire, mais selon ses conséquences pratiques, qui poussent au repli sur une individualité vouée à la mort<sup>347</sup>. À force d'extériorisation le moi perd sa profondeur relationnelle et ne pense le rapport au monde que dans sa propre direction, ce qui est un risque pour la société et finalement pour la vie de l'homme lui-même. Plutôt que d'étudier la vie selon une vision spatiale et utilitaire, centrée sur le corps et ses besoins naturels, il est possible de la prendre dans sa simplicité créatrice. Le surplomb divin est alors invoqué comme une image, assez leibnizienne, d'un regard sans aucun point de vue. L'éclosion illustre alors de manière profonde la manière dont la vie apparaît à l'intuition : acte et non pas chose, création par développement de ce qui n'était encore que virtuel, elle repose sur la relation proprement psychologique de « confiance ». Par cette image apparemment naïve Bergson arrive donc à dévoiler sa pensée la plus profonde sur la vie : elle est d'ordre psychologique (parler de « confiance » à propos d'une fleur a donc une signification forte dans un cadre bergsonien), et elle est une relation, car on a toujours confiance en quelqu'un ou en quelque chose<sup>348</sup>. La confiance est ici la réalité première, elle n'est pas un rapport entre la fleur et le printemps, mais on pourrait dire que c'est elle qui crée le printemps, elle est l'ouverture au monde qui définit en propre la vie comme relation temporelle.

---

347 DS, p. 127 et 137, et chapitre II, *passim*.

348 On pourrait même affirmer que le réel, saisi dans son déploiement en tendances vitales, se définit précisément par la relation concrète entre la conscience et la vie. Cf. Pierre Montebello, « Différences de la nature et différences de nature », in Jean-Louis Vieillard-Baron (coord.), *Bergson. La durée et la nature*, Paris, PUF, 2004, p. 147 : « Le problème de la relation concrète entre conscience et vie a ainsi conduit le bergsonisme à retracer toute l'histoire de la vie à partir des tendances mêlées de l'élan vital où coexistent les degrés de différence de la vie engendrant ses lignes d'évolution ».

Une interprétation de la pensée bergsonienne de la durée à partir du concept de relation temporelle semble donc obéir aux deux conditions qu'elle doit remplir pour être justifiée : préciser les arguments mêmes de l'auteur, et approfondir l'idée de relation. Si le mot de relation est chez Bergson presque exclusivement attaché à l'espace, l'idée d'une orientation dynamique qui préexiste aux termes distincts qu'elle relie est constamment présente dans l'élaboration bergsonienne de la temporalité et de la vie. Le choix de l'expression « relation temporelle » ne semble alors plus poser de difficulté : son apparition au cœur d'un texte charnière de l'œuvre de Bergson, qui ouvre la philosophie de l'esprit de *Matière et mémoire* vers la question de la vie, est la clef qui nous permet de nommer ainsi cette réalité décrite par Bergson. Tout ce qui est marqué par l'image de la « profondeur » se conçoit comme relation dynamique : l'expérience prise en deçà de son tournant utilitaire, la signification d'une parole, la causalité pensée comme créatrice, l'union dynamique du corps et de l'esprit dans la perception, le contact intuitif avec l'absolu, enfin la tendance vitale, développent ainsi toute leur signification.

Les confusions qu'un Russell a pu trouver dans des termes comme « interpénétration », ou dans la tentative de dépasser l'opposition stricte entre unité et multiplicité, sont alors évitées. L'ordre n'est pas qu'une construction artificielle établie par la mise en rapport, mais il découle aussi des relations temporelles qui constituent l'ontologie en durée de Bergson : la diversité du réel est conservée, mais elle n'est pas établie par des séparations strictes, puisqu'elle concerne des relations et non des termes. Il est donc tout à fait possible de produire une logique, voire une science des relations, au-delà de la logique des rapports que Russell a constitué. Une critique effectuée d'un point de vue brunshvicgien perd elle aussi toute sa pertinence potentielle, puisque la philosophie de Bergson ne doit, à notre sens, pas être comprise comme l'affirmation de la réalité de « choses », quelque temporelles qu'elles soient, mais de la dépendance de ces dernières à relations premières qui font l'essentiel de leur être. On pourrait peut-être, à partir de cette idée de relation, remettre en cause la propension de Bergson à affirmer la substantialité de la durée<sup>349</sup>, mais il est déjà certain que les relations

---

349 C'est en particulier l'objectif de Paul-Antoine Miquel, qui vise à « désubstantialiser » Bergson. Cf. en particulier « De la signification de la vie. L'ordre de la nature et la forme de l'intelligence », in Arnaud François (éd.), *L'Évolution créatrice de Bergson*, Paris, Vrin, 2010, p. 220, et *Bergson dans le miroir des sciences*, Paris, Kimé, 2014, p. 106-107.

comprises comme orientations dynamiques sont à la fois ce qui permet de décrire au mieux la réalité et ce qui fait le contenu d'une expérience véritablement intuitive.

Si le concept de relation temporelle permet d'explicitier et d'affermir la position bergsonienne, il permet aussi, et peut-être surtout, d'élaborer une pensée originale de la relation. Les philosophies des relations ont en effet tendance à ne pas faire la distinction entre relation et rapport, et limiter peu ou prou la première au second. La relation devient soit conditionnée par ses *relata*, soit indépendante d'eux, mais la possibilité de penser un lien sans termes est rarement prise au sérieux. C'est pourtant ce que permet d'élaborer la pensée de Bergson. Le concept semble difficile, si bien que sa signification ne sera définitivement posée qu'en fonction de ses applications possibles. Plus que la simple relation, c'est d'ailleurs la distinction que doivent permettre de penser les arguments bergsoniens, et ce jusqu'à la relation entre relation et rapport : comment des relations sans individus déterminés peuvent-elles aboutir, dans l'expérience commune, à des rapports entre termes distincts ? C'est ce que nous devons établir, en confrontant Bergson à d'autres philosophes qui, plus ou moins explicitement, se sont approchés de cette idée de relation temporelle.

## II

# **Bergson a-t-il une théorie des relations ? confrontations et confirmations**

La détermination temporelle de la notion de relation que nous avons pu effectuer à partir de l'œuvre de Bergson lui est propre : le dépassement qu'elle opère de la distinction entre les termes, tout en conservant une multiplicité réelle, est spécifique à sa pensée de la durée. La réalité n'est pas constituée d'une diversité de termes, qui ne sont qu'artifices spatiaux, mais d'une variété de relations, qui sont autant de dynamismes dirigés les uns vers les autres ou les uns contre les autres, et qui de part leur pluralité de sens se déploient en un réseau de tendances que Bergson nomme la vie. La singularité de Bergson peut toutefois paraître problématique : n'est-elle pas le signe d'une certaine ignorance des enjeux réels de la notion, ignorance qui se remarquerait justement par le fait qu'il n'assume que rarement le caractère relationnel de sa pensée ? Les réticences qu'il éprouve à utiliser ce terme autrement que dans son cadre spatial ne sont-elles pas le signe d'une certaine imprécision de ses concepts ? Plus grave peut-être : le relativisme dont il entoure le concept de rapport spatial ne révèle-t-il pas sa mécompréhension d'une certaine profondeur de la spatialité, qui pourrait avec profit se voir appliquer le concept de relation qu'il réserve à la temporalité ? Bref, au-delà d'une interprétation qui, quoique justifiée par un grand nombre de textes, reste une accentuation de ce qui n'est que virtuellement contenu dans sa pensée, y a-t-il une véritable pertinence de cette idée de relation temporelle ? Bergson a-t-il une théorie des relations ?

Pour le démontrer, il nous faut passer par de nouvelles confrontations qui chercheront à confirmer la valeur argumentative de la distinction entre rapports et relations, ainsi que ses enjeux ontologiques. Car Bergson est loin d'être le seul philosophe à renouveler la pensée des

relations, en particulier dans ce « moment 1900<sup>350</sup> » qui préside à tant d'innovations intellectuelles. Deux auteurs nous semblent particulièrement pertinent à ce propos. Le premier, James, a le mérite de l'évidence. Il est d'abord très proche de Bergson : leur estime réciproque est bien connue, et, même s'il faut éviter de tomber dans le piège d'identifier les concepts de l'un et de l'autre<sup>351</sup>, leur influence réciproque est sensible, selon un mouvement qui, comme on le verra, va de la psychologie de James vers la métaphysique bergsonienne puis, en retour, de celle-ci vers l'empirisme radical de James. Ensuite, il est clairement un penseur de la relation : il a vite été, sur ce point, associé à Russell en tant que tenant de la thèse de l'extériorité des relations, à partir de leur commune opposition à Bradley. Nous verrons à quel point il faut nuancer ces propos, et que la pensée jamesienne de la relation, née de sa psychologie, est fort différente de la logique russellienne des relations<sup>352</sup>. Plus qu'avec Russell, c'est peut-être un rapprochement avec Bergson qui donnera toute sa profondeur à cette pensée, et permettra de préciser le concept de relation temporelle.

Le second auteur, Nietzsche, est plus ancien, et Bergson ne parle que peu de lui dans son œuvre<sup>353</sup>. Ses problématiques semblent appartenir à un autre monde, temporellement et spatialement, que celui de Bergson. L'auteur à partir duquel il s'est formé et qu'il a cherché à dépasser, Schopenhauer, a peu à voir avec celui qui joue le même rôle pour Bergson, Spencer. Il est pourtant remarquable que, dès le vivant de Bergson, le rapprochement entre les deux a été souvent effectué, pour le pire et pour le meilleur<sup>354</sup>. Surtout, au-delà des proximités parfois factices, et que Bergson récusait, que l'on repérait à l'époque entre leurs philosophies, certains recoupements plus profonds, comme sur la question de la vie<sup>355</sup>, semblent aujourd'hui marquer les commentateurs. Il nous semble que la question de la description relationnelle de la réalité est l'un des angles possibles de cette confrontation, et qu'il en est même l'un des plus aigus<sup>356</sup>. Plus que le fait d'affiner le concept de relation, comme ce que nous chercherons à faire à partir

---

350 Nous reprenons ici le concept élaboré par Frédéric Worms. Cf. *La Philosophie en France au XXème siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009.

351 Cf. Mathias Girel, « Un braconnage impossible : le courant de conscience de William James et la durée réelle de Bergson » in Stéphane Madelrieux (dir.), *Bergson et James cent ans après*, Paris, PUF, 2011, p. 27-55.

352 Cf. Stéphane Madelrieux, « Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James », in *Archives de Philosophie*, Tome 69, 2006/3, p. 375-393.

353 Son nom n'apparaît qu'une seule fois dans son œuvre publiée, et de manière très critique, dans DS, p. 296.

354 L'un des livres les plus importants de cette période est celui de René Berthelot, qui relie James, Bergson et Nietzsche (ainsi que Poincaré et quelques autres) sous le nom de « pragmatistes » : René Berthelot, *Un Romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste*, Paris, Félix Alcan. 3 tomes, 1911-1922.

355 Cf. par exemple Arnaud François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris, PUF, 2008.

356 Pierre Montebello développe ce rapprochement de manière très détaillée. Cf. par exemple *L'autre métaphysique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

de James, c'est à un approfondissement d'une interprétation du monde à partir de cette notion que nous conduit la confrontation entre Bergson et Nietzsche : sa description de la réalité comme, non pas des « "choses", mais des quanta dynamiques, dans un rapport de tension avec tous les autres *quanta* dynamiques : dont l'essence réside dans leur relation avec tous les autres *quanta*<sup>357</sup> » nous semble particulièrement à même de déployer toutes les possibilités de ce que l'on peut appeler l'ontologie<sup>358</sup> relationnelle de Bergson.

La dernière confrontation ne s'appuie pas sur la contemporanéité des pensées, puisqu'elle concerne un auteur, Simondon, qui est né en 1924<sup>359</sup>. Elle est pourtant décisive pour confirmer le caractère heuristique du concept de relation temporelle. Notre distinction nominale entre relation et rapport s'est inspirée (même si son contenu est différent) de certains passages de *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, et l'élaboration de sa pensée de la réalité préindividuelle, de la transduction, l'opposition qu'elle induit au substantialisme et à l'hylémorphisme, et tout simplement son idée centrale du fait que l'individu n'est pas un donné mais le résultat d'un processus toujours recommencé d'individuation, sont autant de développements possibles de la construction bergsonienne du concept de relation temporelle.

---

357 FP XIV, 14 [79], p. 58. Pour les références des abréviations, cf. p. 314.

358 Nous avons pour l'instant utilisé ce terme sans mise en garde particulière. Nous le prenons dans sa signification la plus simple : Bergson parle peu de l'« être » pour éviter toutes ses connotations et les difficultés qui s'ensuivent (encore accentuées par l'histoire de la philosophie du 20ème siècle), mais il a bien un discours sur ce qu'est la réalité.

359 Cela n'a bien sûr pas pour conséquence une absence d'influence de Bergson sur Simondon. Cf. Jean-Hugues Barthélémy, « D'une rencontre fertile de Bergson et Bachelard : l'ontologie génétique de Simondon », in Frédéric Worms et Jean-Jacques Wunenburger (dir.), *Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité ?*, Paris, PUF, 2008, p. 223-238.



# 1. James et Bergson :

## L'expérience des relations

La réflexion sur les relations accompagne toute la pensée de James, de son analyse de l'espace dans les *Principles of Psychology*<sup>360</sup> à sa construction de l'empirisme radical. Elle ne varie pas quant à son idée maîtresse : les relations, qu'elles relient nos émotions ou les choses elles-mêmes, sont une donnée irréductible de la réalité. Comme Russell, James s'oppose au monisme au nom du pluralisme, et au monadisme au nom de la réalité des relations. Leur argumentation contre leur adversaire commun, Bradley, est similaire, et participe d'ailleurs d'une lecture sans doute réductrice de ses thèses<sup>361</sup> : les relations ne peuvent être définies comme internes à un sujet qui intègre à la fois les relations et leurs termes. Russell et James seraient donc les tenants de la réalité des relations externes contre l'idéalisme anglais qui les intériorise.

Chez Russell les relations sont définies par deux propriétés : elles sont extérieures aux termes qu'elles relient, et sont d'un autre ordre qu'eux, étant des fonctions logiques de sens plus que des individus concrets. James tire-t-il de son affirmation de la réalité des relations les mêmes conclusions ? La préface de *La Signification de la vérité* nous offre une récapitulation on ne peut plus claire de sa théorie, à partir de laquelle nous pouvons entamer l'analyse :

L'empirisme radical | consiste premièrement en un postulat, puis en une constatation de fait, et finalement en une conclusion généralisée. Le postulat, c'est que les seules choses dont on puisse discuter entre philosophes sont les choses définissables en termes dérivés de l'expérience. (Les choses de nature inexpérimentable peuvent exister tant qu'on voudra, mais elles ne font pas partie du matériau du débat philosophique.) La constatation de fait, c'est que les relations

---

360 Cf. Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, Paris, PUF, 2008, p. 36 sqq.

361 Cette lecture partielle de Bradley risque d'ailleurs d'entraîner une mauvaise compréhension de James lui-même, et le rapprocher indûment de Russell. Cf. Mathias Girel, « Relations internes et relations spatiales : James, Bradley et Green », in *Archives de Philosophie*, Tome 69, 2006/3, p. 397 : « L'opposition factice entre James, représentant supposé des « relations externes », d'une part, et Bradley, représentant supposé des « relations internes », d'autre part, est due à une mauvaise appréhension des thèses de ce dernier. Ce premier contresens conduit alors à manquer le propos même de James. ». Quant aux thèses de leur adversaire commun, cf. p. 399 : « Mais, de fait, il est plus fidèle au texte de Bradley de dire que *les termes et les relations sont des abstractions d'un individu plus profond qui les enveloppe tous deux* ».

entre les choses, conjonctives aussi bien que disjonctives, sont tout autant matière à expérience particulière directe, ni plus ni moins que les choses elles-mêmes. La conclusion généralisée, c'est que par conséquent les parties de l'expérience se tiennent ensemble de proche en proche par des relations qui sont elles-mêmes des parties de l'expérience. L'univers directement appréhendé ne nécessite, en bref, aucun support de connexion étranger métémpirique, mais possède en propre une structure enchaînée ou continue<sup>362</sup>.

La seconde propriété que nous avons relevée chez Russell n'est donc absolument pas affirmée par James : les relations sont expérimentées au même titre que les termes qu'elles relient. Comme le dit Stéphane Madelrieux, « il n'y a qu'une étoffe ou qu'un seul matériau : l'expérience ; les relations ne sont pas faites d'une autre substance que les termes : elles sont, comme eux, des expériences sensibles<sup>363</sup> ». Être « à gauche de » est une donnée perceptive, et non une articulation logique. C'est pour James une « constatation de fait », qui est donc dans son argumentation l'opérateur expérimental qui permet de lier son « postulat » empirique à sa thèse générale sur la réalité. L'expérience des relations est ainsi l'affirmation centrale de sa philosophie, ce qui permet de construire une compréhension de l'ordre du monde (« une structure enchaînée ou continue »), de même que chez Russell la théorie des relations permettait de constituer les principes des mathématiques. On voit toutefois en quoi leur point de vue diffère : alors que Russell cherche à établir une logique philosophique à partir des relations, James en fait le cœur d'une psychologie et d'une philosophie empirique.

Les relations sont donc une donnée de l'expérience, puisque rien ne sort de l'expérience et n'a d'être logique indépendamment d'elle. Toutes les relations sont-elles alors externes ? James insiste énormément sur cette propriété, puisque à partir de ses analyses des *Principles* les relations spatiales resteront un modèle privilégié pour les décrire, notamment parce que leur irréductibilité permet de dépasser le monisme de Bradley. Cela ne veut toutefois pas dire que toutes les relations sont du même type, et que le « sur » du livre qui est sur la table (pour reprendre un exemple récurrent chez cet auteur) donne toute la signification possible au concept de relation. Au contraire,

la première tâche de l'empirisme radical, quand il prend au comptant les conjonctions données, est de les classer, certaines en plus intimes, d'autres en plus

---

362 William James, *La Signification de la vérité*, Lausanne, Antipodes, 1998, p. 24-25.

363 Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, op. cit., p. 240.

externes. Quand deux termes sont *similaires*, leur nature même entre dans la relation. [...] D'autres relations, le *où* et la *quand*, par exemple, semblent être adventices. [...] C'est précisément parce que tant de conjonctions de l'expérience paraissent à ce point externes qu'une philosophie de l'expérience pure doit tendre au pluralisme dans son ontologie<sup>364</sup>.

On comprend que, pour l'économie générale de son argumentation, James insiste tant sur l'extériorité des relations, qui sont selon lui la preuve de leur irréductibilité. Mais, une fois cette thèse comprise, le lecteur ne doit pas aller jusqu'à croire que pour lui toutes les relations sont externes ! Il y a bien des relations internes, et s'en priver rend l'empirisme radical bien pauvre, puisque sa description de la réalité s'effectue à partir de ces relations. On saisit alors que, si le point de départ critique de James et Russell est commun, ses conséquences sont presque opposées : Russell veut faire des relations des êtres indépendants pour en sauver la valeur logique de sens et d'ordre, alors que James veut comprendre les relations dans toute leur variété pour déployer sa théorie de l'expérience dans sa plus grande amplitude. Si « tant de conjonction » paraissent externes, c'est que d'autres ne le sont pas. On pourrait même dire que l'opposition entre relations externes et internes n'est pas si pertinente pour James : une fois déterminée l'existence des relations les « plus externes », c'est-à-dire les relations spatiales, c'est tout un panel de relations qu'il faut penser, de celles-ci aux « plus intimes ».

La ressemblance, la causalité, la direction, peuvent donc être pensées selon leur plus ou moins grande dépendance aux termes qu'elles relient. Cette attention aux différences entre relations, et à l'intérieur même de certaines relations, nous semble l'une des conséquences les plus riches du rapprochement opéré par James entre les relations et l'expérience. Le « pluralisme » affiché ne correspond pas à la « diversité immédiate » de Russell, car il intègre toute la variété d'apparition des relations. Ainsi, une analyse bergsonienne comme celle de la relation de causalité s'en trouve justifiée : il y a bien des « degrés divers<sup>365</sup> » de causalité, selon qu'elle est pensée sur un modèle spatial d'extériorité ou selon l'intimité de l'acte libre. Le double éloignement jamesien de la théorie russellienne des relations est donc essentiel : c'est parce que les relations sont empiriques qu'elles ne sont pas qu'extérieures, de même que c'est parce qu'elles ne sont pas qu'extérieures qu'elles existent, dans l'expérience, au même niveau que les termes, et non pas comme des êtres logiques et intemporels.

---

364 William James, *Essais d'empirisme radical*, Marseille, Agone, 2005, p. 99, souligné par l'auteur.

365 EC, p. 74.

\*

Tenir ensemble les thèses de l'empiricité comme seul critère de réalité d'un côté, et celle de la variété réelle des relations de l'autre, comporte toutefois une difficulté majeure concernant la théorie de la connaissance : comment un même objet peut-il être connu par deux personnes différentes ? Si A et B expérimentent une relation perceptive distincte avec un stylo, comment celui-ci peut-il être le même stylo pour les deux, puisque la chose n'a de sens que dans le contexte relationnel dans lequel elle est intégrée, et que ce contexte est différent dans les deux expériences ? Soit le même stylo est connu par les consciences différentes de A et de B, et alors il est, pour les deux individus, un simple phénomène renvoyant à une chose en soi identique hors de leur conscience (et l'empirisme radical est perdu, ainsi que la notion de flux de conscience, puisque cet objet peut être séparé des autres). Soit A et B perçoivent un stylo différent, alors l'identité de l'objet est perdue et la connaissance est réduite à une description subjective de son propre champ de conscience. Cette critique est effectuée par Bode et Miller et donnent lieu à une longue réflexion de James, qu'il consigne dans son journal de 1905 à 1908<sup>366</sup>. La question est bien sûr cruciale pour James, puisqu'elle remet en cause la cohérence de sa pensée, mais elle l'est pour toute théorie qui insiste sur une immanence des relations à leurs termes. Comment penser en effet une réalité commune à plusieurs individus, si cette réalité est constituée par des relations, qui, par définition, sont différentes pour les deux ? Une pensée des relations est-elle condamnée à un pur solipsisme, certes raffiné par le dépassement de l'opposition entre sujet et objet, mais au fond tout aussi incapable d'expliquer l'accord de plusieurs personnes sur une idée ou une chose ?

L'intérêt de la solution trouvée par James dans ses carnets est qu'elle accentue son opposition à l'ontologie spatialisée à la Russell, bien que celle-ci lui aurait permis, grâce à l'indépendance des termes et des relations qu'elle propose, de donner sens à un monde commun. James développe alors sa propre description de la continuité du monde objectif, à tel point que sa pensée prend sur ce point des accents explicitement bergsoniens :

La variété manifestée par un *ça* dépend ainsi d'autres *ça* qui sont dans une relation vivante avec lui. Ils mettent à jour ses possibilités modales quand ils interagissent avec lui. Un mode est ainsi une action ; et il faut deux choses pour produire une

---

366 William James, « The Miller-Bode objections », in *Manuscripts Essays and Notes, The Works of William James*, vol. 16, Cambridge-London, Harvard University Press, 1988, p. 65-129.

action. [...] L'être est seulement réalisé en couple. Il y a un chatoiement, un éclat, une dualité dans tout ce qui est. C'est là, en résumant beaucoup, l'argument de Bergson : la variété dans tout *m* signifie qu'il est un centre d'action, et qu'une action avec *a* n'exclut pas une action avec *b* bien que ce n'est pas la même action<sup>367</sup>.

James utilise ici l'argumentation du premier chapitre de *Matière et mémoire*, en ne prenant pas en compte, dans sa présentation, la spécificité du corps vivant. Le stylo est un « centre d'action », car il peut entrer en « affaires » (le mot anglais étant *business*) avec n'importe quelle autre réalité. Deux individus A et B apportent donc à ce stylo le contexte spécifique de leur conscience, mais il s'agit bien du même stylo, non pas comme objet distinct et délimité de l'expérience, mais comme être virtuel qui s'actualise selon différentes modalités en fonction des autres êtres avec qui il entre en relation. Si « l'être est seulement réalisé en couple », c'est que tout être ne se concrétise que dans sa relation avec un, ou plusieurs, autres êtres. Ce qui fait l'être du stylo n'est donc pas ce qui le sépare du reste du monde, mais au contraire ce qui l'y relie ; dès lors la diversité des points de vue que l'on peut avoir sur lui ne remet pas en cause sa réalité. James va alors tirer toutes les conséquences de l'influence de la métaphysique bergsonienne sur sa pensée :

Au fond cela semble n'en revenir qu'à ceci : « ou » est l'une des conjonctions des choses ; que tout ce qui est possible n'est pas encore effectif ; que les choses sont, mais qu'elles sont dans un monde ; que le monde est, mais que c'est un monde de choses, que ni le monde ni les choses ne sont finis, mais qu'ils sont un processus, et que ce processus signifie que *plus* est continu et pourtant original. Cette dernière notion implique le complet paradoxe d'un *ça* dont les modes sont autres et exclusifs les uns des autres, le même et le non-même s'interpénétrant<sup>368</sup>.

Tout être comporte en lui-même les différentes modalités selon lesquelles il peut être

---

367 *Ibid*, p. 125, souligné par l'auteur. Traduction personnelle de : « The variety which an *it* manifests thus depends on the other *its* which stands in live relation to it. They elicit its modal possibilities when they interact with it. A mode in thus an action; and it takes two to produce an action. [...] Being is only realized in couples. There is shimmer, lustre, duality in all that is. This is Bergson's contention, made very brief; so that the variety in any *m* means the fact that it is a business centre, and that business with *a* does not exclude business with *b* though they are not one business ».

368 *Ibid*, p. 127, souligné par l'auteur. Traduction personnelle de : « At bottom it seems nothing but this, that "or" is one of the conjunctions of things; that all that is possible is not already effective; that things are, but they are in a world; that a world is, but it is a world of things, that neither world nor things are finisht, but in process, and that process means *mores* than are continuous yet novel. This last notion involves the whole paradox of an *it* whose modes are alternate and exclusive of each other, the same and the not-same interpenetrating ».

expérimenté. Il est un monde de possibles, rendus effectifs par le contexte dans lequel il entre. L'opposition entre possible et effectif est similaire à celle que Bergson emploie, dans *Matière et mémoire*, entre virtuel et actuel : dans cet ouvrage, chaque image possède une conscience virtuelle qui est actualisée par la sélection utilitaire opérée par un corps vivant. Il y a donc plus dans une image que dans sa perception, de même que pour James il y a plus dans une chose que dans ce que les différentes relations effectives que nous auront avec elle pourront révéler. Il y a potentiellement, dans l'être « stylo », à la fois sa perception par A et par B, bien qu'elles soient, une fois réalisées, exclusives l'une de l'autre. La stabilité identitaire d'un « objet » distinct que Bode et Miller voulaient imposer à James n'est donc qu'une construction intellectuelle, qui s'opère selon nos intérêts en fonction des articulations de ce que James nomme l'expérience pure, dont le flux « tend à se remplir de points d'inflexion aussitôt qu'il se produit, et ces parties saillantes se trouvent alors identifiées, fixées et abstraites <sup>369</sup> ». L'être s'inscrit ainsi dans un procès continu ; mais ce n'est pas une continuité simple, car la chose porte en elle son propre dépassement dans son interpénétration constitutive entre ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas, sa seule identité étant d'être ce qu'elle n'est pas encore.

Ces passages nous semblent décisifs pour comprendre ce que les derniers ouvrages de James élaborent : la méthode de l'empirisme radical et le concept de l'expérience pure. L'influence bergsonienne est essentielle, mais elle n'apparaît pas tant à propos des thèses définitives des deux auteurs<sup>370</sup> que de l'argumentation qui y mène : il faut comprendre l'être à partir des relations, et non pas les relations à partir de l'être. Le monde doit être conçu de manière à dépasser l'opposition stérile entre l'un et le multiple, car « toutes les unités réelles de l'expérience *se chevauchent*<sup>371</sup> ». Cette multiplicité d'interpénétrations est immédiatement conçue comme une réalité temporelle, un processus constant d'innovation, qui s'effectue par l'actualisation des relations potentielles qui définissent un être qui peut être alors décrit comme un « champ de relations<sup>372</sup> ». L'expérience pure se définit alors comme

un *cela* qui n'est encore aucun *quoi* défini, bien qu'il s'apprête à être toutes sortes de

---

369 James, *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 90.

370 L'expérience pure ne peut pas plus être strictement identifiée à la durée que le courant de conscience, comme le montre très clairement Mathias Girel dans « Un braconnage impossible : le courant de conscience de William James et la durée réelle de Bergson », in Stéphane Madelrieux (dir.), *Bergson et James cent ans après*, Paris, PUF, 2011, p. 27-55.

371 William James, *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2007, p. 192, souligné par l'auteur.

372 Charlene Haddock Seigfried, *Chaos and Context : A Study in William James*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1978, p. 111. Traduction personnelle de « field of relations ».

quoi, riche aussi bien d'unité que de pluralité mais dans des rapports non apparents, changeant au fur et à mesure mais de façon si confuse que ses phases s'interpénètrent et que l'on ne peut discerner aucun point, qu'il soit de distinction ou d'identité<sup>373</sup>.

Ces « rapports non apparents », ces relations potentielles, nous semblent une description tout à fait pertinente du sens profond du concept de relation temporelle que nous avons élaboré à partir de Bergson. L'expérience constituée par les rapports spatiaux est en effet ce qui apparaît, mais elle ne peut s'effectuer que sur fond d'un réseau de relations qui sont le matériau d'une réalité en perpétuel renouvellement.

\*

Nous avons vu l'influence profonde de la métaphysique bergsonienne sur la constitution de la notion jamesienne d'expérience pure : elle lui fournit les arguments qui lui permettent de saisir en quoi les difficultés auxquelles le conduisent Miller et Bode sont dues à une logique atomistique, qui ne conçoit l'objet que comme être distinct qui n'entre que dans un second temps en rapport avec des individus, alors qu'il faut le concevoir comme un nœud de relations potentielles s'actualisant en fonction du contexte créé par les relations réelles qui s'y appliquent. Son insistance principielle sur la réalité des relations lui permet alors de faire ressortir clairement ce qui n'était pas pensé aussi explicitement par Bergson : l'expérience dans toute sa profondeur (selon Bergson) ou dans toute sa pureté (selon James) est relationnelle. Si leur proximité paraît essentielle sur ce point, c'est qu'elle ne résulte pas uniquement de l'utilisation effectuée par James de concepts bergsoniens. Si la métaphysique de Bergson a eu une influence à la fois si fine (car James est loin de reprendre intégralement à son compte le contenu de la pensée de Bergson) et si décisive, c'est qu'elle était dès son origine appuyée sur une compréhension profonde de la psychologie de James. Contre la chronologie, nous devons alors revenir au texte séminal de *Principles of psychology*<sup>374</sup> pour

---

373 James, *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 90, souligné par l'auteur.

374 Revenir ainsi au premier grand ouvrage de James après en avoir tiré les conséquences pourra sembler étrange ; cela a toutefois un sens quant à l'économie de sa confrontation avec Bergson, leur lien étant selon nous le plus net sur certaines questions de psychologie. De plus les *Principles* comportent déjà, même si elles sont analysées dans les cadres d'une psychologie, des données proprement philosophiques. Psychologie et philosophie sont en effet, dès les premiers textes de James, intimement liées : cf. Mathias Girel, « William James : une psychologie paradoxale ? » in Claude Debru, Christiane Chauviré, Mathias Girel (dir.), *William James. Psychologie et cognition*, Paris, Petra, 2008, p. 151-178.

saisir toute l'importance de la confrontation entre les deux auteurs.

Le passage de cet ouvrage qui a le plus laissé de trace sur la pensée de Bergson est, sans surprise, le célèbre chapitre intitulé « le courant de pensée<sup>375</sup> ». La première apparition, décisive, de la notion de relation est comme nous l'avons dit à chercher dans le chapitre sur l'espace. Son utilisation dans la description du courant de conscience est toutefois, elle aussi, essentielle. Elle y est introduite avec l'idée d'états transitifs, que James distingue des états substantifs que l'on croit à tort seuls réels :

Nous devrions parler d'un sentiment de *et*, d'un sentiment de *si*, d'un sentiment de *mais*, et d'un sentiment de *par*, aussi spontanément que nous parlons d'un sentiment de bleu ou de froid. Pourtant nous ne le faisons pas : notre habitude de reconnaître l'existence des seuls états substantifs est devenue si invétérée que le langage refuse presque d'être utilisé à d'autres fins<sup>376</sup>.

Les sentiments qui constituent la pensée ne sont donc pas uniquement des choses séparées et identifiables, mais les liaisons qui existent entre ces choses. L'obstacle à la reconnaissance de cette évidence est l'habitude, secondée par le langage qui renforce son action en paralysant la pensée avec la stabilité factice des mots. La communauté thématique avec le Bergson de l'*Essai* est ici évidente, mais ce n'est pas ce qui nous semble le plus significatif ici. C'est plutôt la conclusion que James va tirer de cette analyse, et le mot qu'il va choisir pour nommer ce que le langage empêche de penser (effort aussi paradoxal que nécessaire, et que Bergson rencontrera lui aussi fréquemment) :

Pour les états de consciences fugaces nous n'avons que les mots d'« états transitifs » ou de « sentiments de relation »<sup>377</sup>.

La gêne montrée par James est ici révélatrice : il est difficile d'arrêter un *terme* alors qu'on doit exprimer une *relation*. Le choix effectué est toutefois judicieux : autant l'image du

---

375 William James, *The Principles of Psychology*, in *The Works of William James*, vol. 8, Cambridge-London, Harvard University Press, 1981, chapter IX « The Stream of Thought », p. 219-278 (cité dorénavant PP). Lorsque les extraits que nous citons sont repris textuellement dans le *Précis de psychologie*, nous privilégierons la traduction de Nathalie Ferron : William James, *Précis de psychologie*, Les empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, Paris, 2003 (cité *Précis*). Nous aurons recours à une traduction personnelle lorsqu'il n'y a pas, à notre connaissance, de traduction en français du passage. Pour les abréviations, cf. p. 314.

376 *Précis*, p. 118.

377 PP, p. 239. Traduction personnelle de : « For the swift consciousnesses we have only those names of "transitive states", or "feelings of relation" ».



« courant » risque de rester métaphorique, autant la description de notre pensée comme suite de relations qui passent de l'une à l'autre, de transitions d'un état vers l'autre, gagne en précision.

La relation est ainsi clairement posée au cœur de la conscience humaine, à tel point qu'on pourrait presque affirmer que dans ce chapitre James inverse l'ordre habituel des priorités et affirme que les états substantifs sont des arrêts provisoires moins essentiels que le mouvement des états transitifs. Ceux-ci sont qualifiés par une notion dont se souviendra Bergson dans un autre contexte : la « tendance », qui permet d'expliquer le dynamisme de ses états, et le fait qu'ils sont toujours *orientés vers* un autre état. La tendance caractérise ainsi l'impression qui ressort de la relation, du passage entre les idées, le courant de pensée étant « dans une très large mesure constitué de *sentiments de tendance*, souvent si vagues que nous sommes incapables de les nommer<sup>378</sup> ».

Le recours au « vague » est une spécificité de la psychologie jamesienne, qui, de part l'exigence d'une description relationnelle de la vie de l'esprit, est contraint d'user de cette catégorie qu'il revalorise fortement, au nom de la lutte contre la facilité de réduire le courant à ses moments de stabilité<sup>379</sup>. Toutefois, pour que cette description soit valable, il faut qu'elle corresponde à des expériences qu'on peut raconter et déterminer : ce sont sans doute des expériences *du vague*, mais pas de *vagues* expériences. Elles peuvent même être très intenses et constituer une partie importante de notre vie. Pour le montrer James prend un exemple particulièrement éclairant, qui (comme tant d'autres) fait cruellement défaut au *Précis* :

Qu'est-ce que ce vague schème de la « forme » d'un opéra, d'une pièce ou d'un livre, qui reste dans notre esprit et sur lequel nous rendons un jugement lorsque la chose réelle a disparu ? Quelle est notre idée d'un système scientifique ou philosophique ? Les grands penseurs ont de vastes aperçus prémonitoires de schèmes de relation entre les termes, qui n'entrent qu'à peine dans l'esprit comme images verbales, tant la totalité du processus est rapide. Nous avons tous cette conscience permanente de là où va notre pensée. C'est un sentiment comme tous les autres, un sentiment de quelles pensées sont sur le point d'apparaître, avant qu'elles n'apparaissent<sup>380</sup>.

---

378 PP, p. 246, souligné par l'auteur. Traduction personnelle de : « in very large measure constituted of *feelings of tendency*, often so vague that we are unable to name them at all ».

379 *Précis*, p. 121 : « il faut rendre au vague et à l'inarticulé la place qui leur revient dans notre vie mentale ».

Le « schème de relations » qui est décrit dans ce passage correspond directement au « schéma dynamique » de « L'effort intellectuel » de Bergson, dont on a vu qu'il se définissait précisément comme relation temporelle. Il est difficile de ne pas penser que ce texte a, plus ou moins consciemment, influencé sa conceptualisation, d'autant que la notion de schéma apparaît quelques lignes après une référence directe à James<sup>381</sup>. Notre insistance sur ce texte, décisif quant à l'élaboration du concept de relation temporelle, est donc renforcée par l'analyse jamesienne du courant de pensée. L'exemple même d'une œuvre d'art correspond d'ailleurs à l'effort d'invention explicité dans l'article de Bergson. James l'approfondit en citant en note Mozart<sup>382</sup>, qui montre à quel point le travail créateur se décide, non pas sur des notes et des sons séparés, mais dans leur unité relationnelle. C'est donc par les relations que la conscience révèle sa réalité la plus profonde :

Mais la frange, tel que j'utilise le mot, [...] est une partie de l'*objet connu*, – les *qualités* et les *choses* substantives apparaissant à l'esprit dans une *frange de relations*. Certaines parties – les parties transitives – de notre courant de pensée connaissent mieux les relations que les choses ; mais les parties substantives et transitives forment ensemble un courant continu, qui ne contient aucune « sensation » discrète<sup>383</sup>.

---

380 PP, p. 247. Traduction personnelle de : « What is that shadowy scheme of the "form" of an opera, play, or book, which remains in our mind and on which we pass judgement when the actual thing is done? What is our notion of a scientific or philosophical system? Great thinkers have vast premonitory glimpses of schemes of relation between terms, which hardly even as verbal images enter the mind, so rapid is the whole process. We all of us have this permanent consciousness of whither our thought is going. It is a feeling like any other, a feeling of what thoughts are next to arise, before they have arisen ».

381 ES, « L'effort intellectuel », p. 161 : Bergson reprend l'exemple de James concernant la méthode de mémorisation d'un prédicateur, ainsi que son image de « pièce unique » regroupant toute la « monnaie » des différents mots et idées. C'est pour préciser le sens de cette pièce unique que le concept de « schéma dynamique » est construit.

382 PP, p. 247, note 17 : « Mozart décrit ainsi sa façon de composer : d'abord des morceaux et des miettes de la pièce sont graduellement réunis dans son esprit ; ensuite le travail échauffe l'âme, la chose grandit de plus en plus, « [...] ainsi je peux la voir en totalité d'un simple coup d'œil dans mon esprit [...] de telle manière que je ne l'entende pas du tout dans mon imagination comme une succession – la forme qu'elle devra prendre plus tard – mais toute à la fois, telle qu'elle est ». ». Traduction personnelle de : « Mozart describes thus his manner of composing: First bits and crumbs of the piece and gradually join together in his mind; then the soul getting warmed to the work, the thing grows more and more, " [...] so that I can see the whole of it at a single glance in my mind [...] in which way I do not hear it in my imagination at all as a succession – the way it must come later – but all at once, as it were." ». Mozart rejette l'idée de succession et saisit l'opéra « tel qu'il est », sans son écoulement temporel, mais cette unité est bien constituée des relations entre les « morceaux » de l'œuvre unifiés dans son esprit.

383 PP, p. 249, note 19, souligné par l'auteur. Traduction personnelle de « But the fringe, as I use the word, [...] is a part of the *object cognized*, – substantive *qualities* and *things* appearing to the mind in a *fringe of relations*. Some parts – the transitive parts – of our stream of thought cognize the relations rather than the thing; but both

Dès les *Principles*, James pose donc, à partir d'une description de la conscience, le principe d'une réalité primitive, le « courant continu », dont les états transitifs, et donc des relations, sont des constituants essentiels. Les « sensations » distinctes sont des productions, des créations de l'attention intellectuelle que nous portons au flux relationnel de notre conscience. C'est pour cette raison que celui-ci est difficile à saisir, qu'il est vague et évanouissant : dès que l'on cherche à l'étudier, ou même à le percevoir, on produit une distinction. James utilise pour expliciter cet obstacle une très belle image : « Comme un flocon de neige saisi au creux d'une main tiède n'est plus un flocon mais une goutte, de même, au lieu de saisir le sentiment du mouvement d'une relation vers son terme, nous nous trouvons en possession d'une chose substantive<sup>384</sup> ». Les relations sont-elles alors « tout autant senties que les états substantifs de départ et d'arrivée<sup>385</sup> » ? À notre sens, il faut aller plus loin : en accord avec l'interprétation de Mathias Girel<sup>386</sup>, nous pouvons affirmer que la place des relations dans le courant n'est pas d'être à côté des états de conscience séparés, mais d'en être à l'origine. De même que l'expérience pure est, en son fond, constituée de centres de relations potentielles qui s'actualisent en être déterminés selon les modalités, souvent pratiques, que nous avons avec eux, de même la conscience ne doit pas être réduite en états auxquels on ajoute des transitions, mais en tendances relationnelles constitutives qui se stabilisent en substances par l'action de notre attention. Bergson est héritier de cette description, et « L'effort intellectuel » montre à quel point il aurait pu, si la notion de relation n'était pas tant ramenée dans sa philosophie au rapport spatial, expliciter sa conception de la profondeur de l'expérience par la relation temporelle.

\*

James n'insiste pas directement sur la temporalité des relations, puisque les relations

---

the transitive and the substantive parts form one continuous stream, with no discrete "sensations" in it ».

384 *Précis*, p. 116.

385 Madelrieux, *L'attitude empiriste*, op. cit., p. 57.

386 Girel, « Un braconnage impossible : le courant de conscience de William James et la durée réelle de Bergson », op. cit., p. 50-51. Il y traduit (p. 50) un passage très éclairant de PP (p. 236 de notre édition) : « Appelons, dans le courant de pensée, les haltes des "parties substantives" et les envols des "parties transitives". Il apparaît alors que la fin principale de notre pensée à tout moment est d'atteindre quelque autre état substantif que celui dont nous venons tout juste d'être délogés. Et nous pouvons dire que la principale utilité des états transitifs est de nous faire passer d'un état substantif à un autre ». C'est bien, comme chez Bergson, l'utilité qui nous dirige vers la substantialisation. Rappelons que les *Principles*, bien que publiés en 1890, sont en majeure partie constitués de textes rédigés pendant toute la décennie de 1880, et que l'influence est plutôt ici à chercher de James à Bergson que l'inverse.

spatiales sont le point de départ de sa prise de position réaliste les concernant. Maintenant que nous avons vu que les relations n'étaient pas qu'externes, mais qu'il fallait les saisir dans toute leur variété empirique, qu'elles décrivaient la réalité constitutive de la conscience et du progrès de l'expérience pure, nous pouvons toutefois affirmer que la philosophie jamesienne permet de confirmer la valeur de la théorie bergsonienne des relations temporelles. Celles-ci se définissent en effet comme un dynamisme qui oriente le réel en deçà de la distinction de ses termes, ces derniers étant constitués en fonction de l'orientation primitive qu'elle leur donne. La réalité même du monde tel qu'il est décrit par James correspond tout à fait à cette idée. Il est en effet composé

de vies personnelles (qui peuvent être de niveaux de complexité différents, aussi bien suprahumaines, ou infrahumaines, qu'humaines), se connaissant les unes les autres par différents modes [...], évoluant et changeant véritablement par leurs efforts et leurs essais, et fabriquant le monde par leurs interactions et leurs succès cumulés<sup>387</sup>.

C'est par les « interactions » entre les êtres que le monde se fabrique. Pour comprendre qu'il est toujours « se faisant », et jamais « tout fait », il faut le prendre à sa source, dans les tendances pures qui en constituent la trame et à partir desquelles se tissent des nœuds de stabilité. Comme le dit Bergson dans sa préface au *Pragmatisme*, « tandis que notre devise à nous est *Juste ce qu'il faut*, celle de la nature est *Plus qu'il ne faut*, – trop de ceci, trop de cela, trop de tout. La réalité, telle que James la voit, est redondante et surabondante<sup>388</sup> ». Contre une pensée des relations simplement extérieures, des relations « entre », il faut donc établir, avec James, la réalité additive des relations<sup>389</sup> : elles sont toujours en attente d'autres relations<sup>390</sup>,

---

387 William James, *Collected Essays and Reviews*, New York, Longmans, Green and Co, 1920, p. 443-444, cité et traduit par Didier Debaise dans « Introduction », in Didier Debaise (coord.), *Vie et expérimentation*, Paris, Vrin, 2007, p. 12.

388 PM, « Sur le pragmatisme de Williams James », p. 240, souligné par l'auteur.

389 Cf. Stéphane Madelrieux, « Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James », in *Archives de Philosophie*, Tome 69, 2006/3, p. 389-90 : « Deleuze a pu dire que le pluralisme était la pensée du « ET » (conjonction de coordination). Mais il y a deux types de ET, qui diffèrent en nature. | Il y a le ET qui signifie en réalité "entre", comme celui que Deleuze trouve chez Hume et chez Russell ; c'est celui-là qui s'oppose au verbe être, comme les jugements de relations (xRy) s'opposent aux jugements d'attribution (S est P). Il signifie que les relations viennent du dehors *entre* des termes donnés et qu'elles diffèrent donc en nature de ces termes: elles ne sont pas au même niveau, elles sont entre, dans "l'intervalle". Mais il y a un autre ET, celui de James: c'est le ET de l'addition, qui signifie non pas « entre » mais "*plus*", "*more*" [...] C'est un ET qui attend son deuxième terme, encore à venir. L'image de Deleuze, ce sont deux points, et un ET au milieu ; l'image de James, c'est une ligne (la ligne du temps, le courant de conscience, le flux de l'expérience) avec un ET interrogatif au bout, qui annonce quelque chose qui n'est pas encore donné ».

390 Cf. Jocelyn Benoist, « La construction de l'intentionnalité (James sur l'expérience) », in *Sens et sensibilité*,

elles sont un appel vers un contexte qui leur donnera un sens. Les relations sont bien temporelles<sup>391</sup>, au sens où elles produisent le réel dans un mouvement qui n'est pas donné à l'avance, qui se fait, ou même qui peut ne pas se faire, puisqu'il y a « plus qu'il ne faut » dans l'expérience pure.

Les images jamesiennes récurrentes de l'étoffe, ou du chemin que l'on doit prendre pour constituer une vérité, sont spatiales, de même que les exemples qu'il a coutume de prendre lorsqu'il parle des relations. Il n'affirme jamais directement que les relations sont premières par rapport à leurs termes, et même il insiste sur l'identité irréductible de la chose : « son unité est primitive, tout comme | est primitive la multiplicité de mes saisies successives. La chose se présente, intacte, en tant que *ce M*, comme un singulier que je rencontre<sup>392</sup> ». Mais tout dépend de ce qu'on entend par « chose » ; et il nous semble que, des *Principles aux Essais d'empirisme radical*, James, tout en continuant d'utiliser ce terme, n'a cessé d'en remettre en cause la substance au profit d'un fond relationnel de tendances potentielles, de réseaux dynamiques, qui caractérise en propre l'expérience que nous avons, mais surtout que nous faisons, du monde. Comme l'affirme McDermott, « des penseurs aussi variés que James, Bergson, Whitehead et Dewey ont chacun insisté sur le déplacement de la substance au processus comme métaphore basique de la métaphysique. Parmi eux, la pensée de James était la plus décisive en ce qu'elle offrait à la fois la première et la plus explicite affirmation du fait que la caractéristique principale de la réalité n'est pas la substance, l'essence ou la chose, mais une pluralité relationnelle<sup>393</sup> ».

Sans d'identifier la durée bergsonienne au courant de conscience et à l'expérience pure jamesienne, nous voyons en quoi leur influence réciproque se cristallise sur la notion, essentielle chez James mais moins affirmée chez Bergson, de la relation. Celle-ci doit donc être comprise au cœur de l'expérience : pas seulement en tant que réalité donnée à côté des

---

Paris, Cerf, 2009, p. 113 : « C'est cela, d'abord, l'expérience pure : *ce à quoi peut venir s'ajouter autre chose*, et qui, selon cet ajout, va prendre telle ou telle "signification" », souligné par l'auteur.

391 Cf. Seigfried, *Op. Cit.*, p. 112 : « Le présent concret est la source de la connaissance et fournit l'interconnection de relations multiples, mais l'exacte spécification de certaines relations au détriment d'autres requiert une interprétation qui inclut le passé et le futur en plus du présent ». Traduction personnelle de : « The concrete present is the source of knowledge and provides the interconnection of multiple relations, but the exact specification of some relations instead of others requires interpretation which includes the past and future in addition to the present ».

392 James, *Essais d'empirisme radical*, op. Cit., p. 96-97, souligné par l'auteur.

393 J. J. McDermott, « A metaphysics of Relations : James's Anticipation of Contemporary Experience », in W. R. Corti (éd.), *The Philosophy of William James*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1976, p. 94. Traduction personnelle de : « Thinkers as diverse as James, Bergson, Whitehead and Dewey each have emphasized the move from substance to process as the basic metaphor in a metaphysics. Of these, James thought was the most decisive for he offered both the first and the most explicit statement that the most fundamental characteristic of reality is not substance, essence or thing but a relational manifold ».

termes qu'elle relie, mais comme le développement immanent du réel à partir duquel les objets se constituent. La force de James est de montrer que la couche relationnelle de l'expérience est double : les êtres sont des centres de relations potentielles, et celles-ci s'actualisent lorsqu'elles entrent en relation les unes avec les autres. L'intersection de ces puissance relationnelles est le terme effectif qu'elles relient. Ce dernier est donc éloigné de la profondeur de l'expérience : il est un point de vue, porteur d'un contexte permettant de donner un sens aux relations. Mais ce point de vue et ce contexte sont eux-mêmes relationnels ! C'est ce que Bergson montre bien avec l'intuition : pour comprendre une réalité constituée de relations temporelles, il faut entrer en relation temporelle avec elle, il faut dépassé son individualité distincte pour s'ouvrir aux tendances du monde.

C'est d'ailleurs sur ce point que la pensée bergsonienne est irremplaçable : en distinguant rapport et relation, elle permet de rendre compte du passage de l'un à l'autre, et de montrer l'artificialité des rapports face à la réalité des relations temporelles. James pense les relations dans leur pluralité typologique, mais il les met sur le même plan ontologique ; par sa distinction, Bergson montre en quoi les relations ne sont pas qu'une description de la surface du réel, mais qu'elles passent par plusieurs couches de l'expérience. Ainsi toute relation pourra s'étudier en fonction de sa plus ou moins grande proximité avec la réalité, ou de sa plus ou moins grande artificialité. Si James, à la fin de sa vie, ouvre la voie à une telle analyse de la relation, qui n'est plus seulement garante de la pluralité du réel, mais est en soi variété de tendances, il ne peut s'y engager complètement, sa distinction, même atténuée, entre relations internes et externes étant encore du côté des rapports. La confirmation que la théorie jamesienne des relations apporte à la pensée de Bergson se double donc de l'exigence, pour cette dernière, d'être constamment déployée à partir de sa distinction constitutive.

## 2. Nietzsche et Bergson : la puissance critique et créatrice des relations

Contrairement à James ou Russell, Nietzsche ne développe pas une analyse explicite du concept de relation. Ne ressentant pas le besoin d'établir un empirisme dont il cherche au contraire à révéler les illusions conceptuelles inaperçues, ni celui de réduire tout discours à des données logiques dont il conteste le caractère primitif, il ne rencontre pas directement la question de la réalité des relations dans ses argumentations. Toutefois, plus encore que chez Bergson, sa description de la réalité comme volonté de puissance ne peut se passer d'éléments proprement relationnels. La raison en est d'abord à chercher du côté de la puissance critique d'une expression sans doute trop bien connue.

L'interprétation du réel comme volonté de puissance s'appuie en effet d'une manière assez paradoxale, sur une remise en cause de la pertinence de l'idée de volonté. Celle-ci est à l'origine d'un grand nombre d'erreurs philosophiques et morales, et en particulier celle, majeure, de relation de causalité. Nietzsche la conçoit en effet comme une généralisation de l'idée de volonté personnelle, qui date de l'époque à laquelle on ne voyait dans le monde que des personnes, mais pas de mécanisme<sup>394</sup>. Ainsi, pour l'homme « qui ne pense pas, [...] le sentiment de la *volonté* lui suffit non seulement pour admettre la cause et l'effet, mais encore pour croire *comprendre* leur relation<sup>395</sup> ». La croyance au fait que mes actions sont dues à mes intentions est en effet le modèle de toute relation entre une cause et un effet à la fois extérieurs l'une de l'autre, et dont le second découlerait nécessairement de la première. C'est en nous-même que nous formons cette croyance, qui n'est en réalité fondée que sur une interprétation presque inconsciente d'une sensation en sentiment de plaisir ou de déplaisir<sup>396</sup> : j'associe un affect positif à ce que je veux faire, et un affect négatif à ce que je cherche à éviter. Toute sensation porte donc avec elle l'idée d'une volonté qui est, soit satisfaite, soit bafouée. L'interprétation en terme de volonté des sensations n'est toutefois pas le fait d'un sujet qui pourrait juger en toute indépendance des expériences dont il peut se distinguer : le moi est lui-même une construction formée sur le principe de la croyance en la volonté. Nietzsche affirme

---

394 Cf. Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, Paris, Flammarion, 1997/2007, § 127, p. 179.

395 *Ibid.*, p. 178, souligné par l'auteur.

396 *Ibid.*, p. 180.

clairement cette idée dans un texte qui condense ses arguments clefs :

une pensée vient quand « elle » veut, et non pas quand « je » veux ; de sorte que c'est une *falsification* de l'état de fait que de dire : le sujet « je » est la condition du prédicat « pense ». Ça pense [...] mais [...] il y a déjà trop dans ce « ça pense » : ce « ça » enferme déjà une *interprétation* du processus et ne fait pas partie du processus lui-même. On raisonne ici en fonction de l'habitude grammaticale : « penser est une action, toute action implique quelqu'un qui agit, par conséquent – »<sup>397</sup>.

La relation logique de prédication est soumise à la même illusion que la volonté. Il n'y a pas de sujet, de même qu'il n'y a pas d'objets extérieurs qui agissent les uns sur les autres. Le langage conduit ici à des impasses, et nous éloigne du « processus » qui est la seule réalité de la volonté, de la causalité ou même du moi. La causalité ne doit en effet pas être comprise comme l'action d'une cause sur un effet (la cause étant le « moi » dans le cas de la volonté), mais comme le processus même qui produit la réalité, avant que l'on puisse la distinguer en objets. C'est cette division qui conditionne l'erreur « grammaticale » relevée par Nietzsche : nous avons plusieurs mots et un verbe qui les relie, si bien qu'on croit que la relation s'établit entre des choses séparées ; mais en réalité la relation préexiste à ses termes, qui se constituent à partir d'elle selon la modalité de l'« interprétation ».

Nous retrouvons ici, très clairement, ce que Bergson montrait dans sa critique des rapports spatiaux. L'erreur habituelle consiste à « *chosifier* à tort la « cause » et l'« effet »<sup>398</sup> », la substance devenant l'obstacle métaphysique principal à une compréhension valable du monde. En quoi celle-ci peut-elle alors consister ? Il y a une certaine ambiguïté, dans l'œuvre de Nietzsche, entre ce qui relèverait d'une ontologie, d'un discours sur ce qu'est la réalité<sup>399</sup>, et de l'affirmation constante que la réalité n'est qu'interprétation, que la vérité est un préjugé et non un objectif pour le savant<sup>400</sup>. Toute la difficulté vient du difficile concept d'interprétation

---

397 Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Paris, Flammarion, 2000, § 17, p. 64, souligné par l'auteur.

398 *Ibid.*, § 21 p. 69.

399 Cf. Eric Blondel, « Contre Kant et Schopenhauer : l'affirmation nietzschéenne », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, PUF, 1998/3, p. 293-294 : « Nietzsche a beau se poser en héraclitéen, en penseur de l'innocence du devenir et récuser toutes les formes d'ontologie métaphysique, s'il vient à affirmer que la volonté de puissance est l'essence intime de l'être et que "ce monde est volonté de puissance – et rien d'autre" (FP, VII, 38 [12]), on peut sans plus de façons l'assimiler à Schopenhauer et le prendre la main dans | le sac ontologique. [...] Le réalisme de Nietzsche est une "ontologie" de la réalité comme devenir et affect ».

400 Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, op. cit., § 5, p. 51 : les philosophes défendent « des porte-parole retors de leurs préjugés, qu'il baptisent "vérités" ».



proposé par Nietzsche. Il repose sur une métaphore avec sa pratique philologique : la réalité serait un texte qui ne donne pas immédiatement sa signification, elle doit être interprétée en fonction des sources, du contexte, etc. Si l'on s'en tient à cet aspect, on pourrait affirmer que l'interprétation est une méthode philosophique relativement banale, qui repose sur l'idée que le réel se cache et qu'il faut le dévoiler. Nous sommes alors loin de la thèse de Nietzsche, qui fait reposer le sens de l'interprétation sur son idée de volonté de puissance : l'interprétation n'est pas un acte de connaissance du sujet face à un objet récalcitrant (nous avons vu à quel point ce type de rapport repose sur une distinction erronée des termes), mais elle se fait à même la réalité, à l'intérieur du « processus » qui la constitue. Dès lors l'interprétation n'est plus pensée comme ce qui permet d'accéder à la réalité elle-même, la volonté de puissance, mais ce qui naît de cette réalité sans être autre chose qu'un point de vue, une perspective sur elle :

cette « conformité de la nature à des lois » [...] n'est pas un état de fait, pas un « texte », mais bien plutôt un réarrangement et une distorsion de sens naïvement humanitaires [...] c'est de l'interprétation, non du texte ; et il pourrait se présenter | [...] un interprète qui vous mettrait sous les yeux l'universalité sans faille et le caractère inconditionné attachés à toute « volonté de puissance » [...]. À supposer que cela aussi ne soit que de l'interprétation – et vous mourrez d'envie de faire cette objection ? – eh bien, tant mieux.<sup>401</sup>–

Contre les lois universelles de la nature établies par les physiciens, Nietzsche affirme donc l'interprétation concurrente de l'« universalité » de la volonté de puissance. La contradiction semble évidente, et Nietzsche ne s'en cache pas : si deux interprétations se donnent pour universelles, seule l'une des deux sera valable ; de plus une interprétation ne peut, en tant que telle, exiger l'universalité. Le « caractère inconditionné » qu'elle revêt marque aussi un retour apparent à des notions métaphysiques comme celle de premier principe, que Nietzsche rejette constamment dans ses ouvrages. Toute la force de sa pensée, et sa cohérence profonde derrière les paradoxes qu'il pose de manière aussi apparemment désinvolte (« eh bien, tant mieux »), tient à ce que son interprétation de la réalité comme volonté de puissance produit aussi le critère selon lequel doit être jugée toute interprétation. Contre le critère de vérité, dont il montre l'origine morale, Nietzsche affirme le critère de la vie : « que la vérité vaille plus que l'apparence, ce n'est rien de plus qu'un préjugé moral ; c'est

---

401 Nietzsche, *Ibid.*, § 22, p. 70-71.

même la supposition la plus mal prouvée au monde. Qu'on se l'avoue donc : il n'y aurait absolument aucune vie si elle ne reposait sur des appréciations perspectivistes et des apparences<sup>402</sup> ». La « valeur » devient le problème principal de la philosophie, et sa description de la réalité doit alors se donner pour objectif de proposer une genèse et une justification du critère qui jugera de sa valeur interprétative.

\*

La courte synthèse que nous venons de faire de certains aspects de la pensée nietzschéenne nous permet de saisir une proximité certaine avec Bergson : dans les deux cas, la dimension critique repose sur le concept de rapport : les erreurs liées à l'espace chez Bergson et à la volonté chez Nietzsche reposent sur l'idée que les choses sont des termes distincts entre lesquels existent (ou sont ajoutés par l'intelligence) des rapports. La volonté et la position spatiale fournissent donc à ces deux auteurs les modèles, certes différents mais avec une puissance critique identique, du rapport entre la cause et l'effet ou entre le sujet et l'objet. L'extériorité est chez eux le principe même des difficultés rencontrées par les savants dans leur explication de la réalité, et leur objectif commun est donc de la dépasser. Comme le dit Pierre Montebello à propos de Nietzsche, « il y a à opposer *l'extériorité* de l'interprétation causale responsable du projet de mettre les | forces en équation, de les égaliser, et la *vue interne* qui ressaisit le mouvement du sein du rapport constitutif des forces<sup>403</sup> ». L'extériorité, la mise en équation par l'égalisation (ce que l'on pourrait appeler la négation des différences qualitatives) sont donc bien, pour Nietzsche comme pour Bergson, les caractéristiques de la mise en rapport.

Une fois cette proximité critique établie, pouvons-nous aller jusqu'à rapprocher les deux auteurs en ce qui concerne la détermination positive qu'ils effectuent de la réalité ? Montebello insiste sur la « vue interne » qu'il faut prendre pour saisir le mouvement des forces qui constitue pour Nietzsche la réalité. L'opposition entre intérieur et extérieur reste, du point de vue bergsonien, une opposition spatiale qu'il faut pourvoir dépasser. Mais le caractère interne des forces qui définissent la volonté de puissance est-il réellement assimilable à son sens purement spatial ? Montebello dépasse cette première opposition en affirmant clairement l'existence d'une profonde proximité entre les deux penseurs :

---

402 *Ibid.*, § 34, p. 86.

403 Pierre Montebello, *Nietzsche. La volonté de puissance*, Paris, PUF, 2001, p. 38-39, souligné par l'auteur.

Il y a une grande similitude de méthode entre la « volonté de puissance » nietzschéenne et la « durée » bergsonienne. L'invention d'une ontologie qui surmonte la stérilité des oppositions et la fadeur du consensus : partout une même signification d'être mais pour des choses différentes, une même « essence intime » mais pour des régions multiples, une même propulsion de création mais en des rythmes distincts. Univocité signifie un même sens pour les différences écartelées, mais aussi bien et en même temps une genèse plurivoque des différences qu'on ne peut dissocier de la « volonté de puissance » et de la « durée »<sup>404</sup>.

Le concept phare de Montebello, l'« univocité de l'être<sup>405</sup> », permet de relier Nietzsche et Bergson dans une « autre métaphysique<sup>406</sup> » bien plus précise que le cadre pragmatiste dans lequel Berthelot les rangeait il y a un siècle. Mais comment expliquer que l'être puisse se dire un un seul sens, tout en ménageant la variété des différences qui composent le réel ? La notion de « relation » semble pour Bergson effectuer ce travail à l'intérieur de sa pensée de la durée : l'univocité est nécessairement équivocité lorsque la réalité est conçue de manière relationnelle, chaque relation apportant un sens différent à un monde qui se constitue par la multiplicité d'orientations qu'elle lui apporte. Il y a bien « un » sens, mais, étant celui de la relation temporelle qui préexiste à ses termes, il ouvre immédiatement à la pluralité qualitative de l'être.

En est-il de même pour Nietzsche ? L'expression « volonté de puissance » a souvent été mal comprise, notamment parce que sa signification dépend directement du dépassement du concept de volonté (et donc de Schopenhauer) dont nous avons rapidement résumé l'argumentaire. Qu'est-ce qu'une volonté de puissance sans volonté ? Notre hypothèse est que c'est profondément une relation sans rapport, c'est-à-dire un lien qui préexiste à ses termes. La différence avec la relation temporelle bergsonienne est que Nietzsche insiste énormément, et le mot « puissance » le revendique, sur le rapport de « forces » qui caractérise la réalité. Comment Nietzsche aborde-t-il ce concept ? Il cherche d'abord à en dépasser toute interprétation naïvement physicaliste : la force ne peut être réduite à une cause qui en serait à

---

404 Pierre Montebello, « Différences de la nature et différences de nature », in Jean-Louis Vieillard-Baron (coord.), *Bergson. La durée et la nature*, Paris, PUF, 2004, p. 149.

405 Cf. *Ibid.*, p. 148 : « L'univocité ne vise pas à supprimer les différences de l'être, à les rabattre sur un principe ou sur l'Un. Elle prétend plutôt penser l'engendrement des différences dans la nature sans aliéner aucune différence, elle cherche à articuler leur appariement sans négliger aucun écart. L'univocité est la seule solution pour ne révoquer aucune équivocité ».

406 Cf. Pierre Montebello, *L'autre métaphysique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

l'origine, à un « atome » ou à une « âme » constitutifs du monde et du moi. Plus que la division du réel en ces « résidus de terre<sup>407</sup> », il faut penser une « âme-multiplicité du sujet », une « âme-structure sociale des pulsions et des affects<sup>408</sup> ». L'assimilation de l'âme aux pulsions, du spirituel au physiologique, est significative de la méthode nietzschéenne : penser le réel uniquement comme corps ou comme esprit est réducteur, son interprétation en tant que volonté de puissance permettant de saisir leur existence en deçà de leur distinction, dans les forces relationnelles (la « structure sociale ») qui les constituent. Ces forces sont, assez tôt dans l'œuvre de Nietzsche, pensées comme conflictuelles :

Pendant que « nous » croyons nous plaindre de la violence d'une pulsion, c'est au fond une pulsion *qui se plaint d'une autre* ; cela veut dire que la perception de la souffrance qui résulte d'une telle *violence* implique qu'il y a une autre pulsion tout aussi violente, voire encore plus violente, et qu'un *combat* s'annonce, dans lequel notre intellect doit prendre parti<sup>409</sup>.

Si l'âme est une structure sociale, c'est que le moi (le « nous » entre guillemets montre à quel point Nietzsche refuse toute pertinence à la subjectivité) est une construction qui s'appuie sur le « combat » entre les pulsions, l'équilibre trouvé dans la victoire provisoire de certaines pulsions sur les autres produisant ce que nous croyons être notre volonté personnelle. Notre conscience n'est que le résultat de ce processus conflictuel. La volonté de puissance est donc à la fois activité pulsionnelle et réception passive de cette activité, comme l'a très bien analysé Arnaud François<sup>410</sup>. Ce *pathos* est à la fois passif et actif car il est profondément relation entre les deux : comme toute relation elle est une tendance qui agit dans les deux sens, à la fois puissance agissante et faculté d'être affecté par cette puissance.

C'est dans les *Fragments posthumes* que nous trouverons les textes les plus éclairants quant à cette détermination relationnelle de la volonté de puissance. Ils se cristallisent, dans

---

407 Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, op. cit., § 17, p. 64.

408 *Ibid.*, § 12, p. 60.

409 Friedrich Nietzsche, *Aurore*, Paris, Flammarion, 2012, § 109, p. 107, souligné par l'auteur.

410 Arnaud François, « De Schopenhauer à Nietzsche et Bergson : le problème de la volonté comme passivité », in Camille Riquier (dir.), *Bergson*, Paris, Les éditions du cerf, 2012, p. 384 : « Par la première déclaration, Nietzsche renvoie au caractère affectif et pulsionnel de la volonté de puissance ; par la seconde, il caractérise celle-ci comme conflit, hiérarchisation et interprétation des pulsions qui la constituent. Toujours est-il que c'est la notion de volonté de puissance qui doit faire le lien entre les aspects actif et passif du réel, et montrer en quel sens c'est la passivité qui donne sa signification à l'activité, et pourtant fait d'elle l'activité la plus éminente ». La volonté de puissance *fait* le « lien entre les aspects actif et passif du réel », on peut même affirmer qu'elle *est* ce lien.

l'œuvre publiée, dans le fameux § 36 de *Par-delà bien et mal*<sup>411</sup>, mais ce dernier, assez elliptique, ne peut fournir toute sa signification qu'à partir d'une analyse des notes prises par Nietzsche avant et après sa rédaction. Nous avons déjà vu à quel point la volonté de puissance ne pouvait être réduite à une dimension de la volonté (on pourrait plutôt dire l'inverse, la volonté étant une interprétation fautive de la volonté de puissance), mais son intégration du concept de « force » ne doit pas non plus être lu sans précautions : la force, en physique (l'action à distance apparemment si peu rationnelle de la théorie de la gravitation universelle en est un bon exemple), résiste à la réduction aux rapports mathématiques qui forment les lois de la nature. Elle ne peut donc être expliquée par les rapports externes que la science cherche à établir, mais il faut intégrer les « processus internes » qui en sont à l'origine<sup>412</sup>. C'est cela que Nietzsche appelle la volonté de puissance :

Penser que *la nature obéit à des lois* est une interprétation humaine et humanitaire. Il s'agit en fait de rapports de forces qui s'établissent sans laisser place à quoi que ce soit d'autre [...]. Ce qui règne, c'est le caractère d'absolue instantanéité de la volonté de puissance ; chez l'homme (et déjà au niveau de la cellule) l'établissement des rapports de forces est un processus qui se reconduit perpétuellement lors de la croissance de tous les êtres qui y prennent part – c'est un combat, si l'on s'accorde pour donner à ce mot assez de sens et d'extension pour concevoir aussi que le rapport entre ce qui domine et ce qui est dominé est une lutte, et que la relation entre celui qui obéit et celui qui commande est elle aussi à comprendre comme une résistance<sup>413</sup>.

Ce passage est essentiel : il définit explicitement la volonté de puissance comme « rapports de forces », « relation » ou « rapport » entre le dominant et le dominé. Il n'y a d'ailleurs pas d'être, sujet ou objet, qui obéit ou qui commande : aucun terme n'a d'existence indépendamment du rapport de force qui le constitue : « Combat de l'atome, comme des

---

411 On pourra se reporter, pour une étude serrée de ce paragraphe, à Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995, p. 62-82.

412 Cf. FP, XI, 36 [31] : « Ce victorieux concept de "force", grâce auquel nos physiciens ont créé Dieu et le monde, a encore besoin d'un complément : il faut lui attribuer une dimension intérieure que j'appellerai "volonté de puissance", c'est-à-dire appétit insatiable de démonstration de puissance ; ou d'usage et d'exercice de puissance, sous forme d'instinct créateur, etc. Les physiciens ne parviennent pas à exclure de leurs principes l'"action à distance" : pas plus que la force répulsive (ou attractive). Rien n'y fait : il faut comprendre que tous les mouvements, tous les "phénomènes", toutes les "lois" ne sont que des symptômes de processus internes et on est bien forcé de se servir de l'analogie qu'est l'homme à cette fin. Chez l'animal, on peut déduire tous les instincts de la volonté de puissance ; de même, toutes les fonctions de la vie organique dérivent de cette source unique ».

413 FP, XI, 40 [55].

individus, mais sous l'effet d'une certaine différence de force, de deux atomes en résulte un, et, de deux individus, un seul. À l'inverse et de la même manière, d'un seul en proviennent deux lorsque le rapport interne des forces produit une désagrégation du noyau de puissance. – *Donc contre* le concept absolu d' "atome" et d' "individu"<sup>414</sup> ! ». C'est la « différence de force » qui constitue l'être, chaque chose séparée en étant le résultat. Si ontologie nietzschéenne il y a, c'est donc bien une ontologie relationnelle. Dynamique, processuelle, orientant le monde, la relation devient de plus, sous la plume de Nietzsche, constitutivement conflictuelle. L'essence de la réalité, la relation sans termes, s'oppose ainsi à ces constructions artificielles que sont les termes entre lesquels se produisent des rapports :

*Phénoménal* est donc : l'intrusion du concept de nombre, du concept de sujet, du concept de mouvement [...]. Éliminons ces ajouts : il ne reste alors pas de « choses », mais des *quanta* dynamiques, dans un rapport de tension avec tous les autres *quanta* dynamiques : dont l'essence réside dans leur relation avec tous les autres *quanta*, dans leur « action » sur ceux-ci – la volonté de puissance, non un être, non un devenir, mais un *pathos* est le fait le plus élémentaire, d'où ne fera que résulter un devenir, un « agir sur »<sup>415</sup>...

La réalité, étant lutte entre des forces, n'est donc pas une surface unie et continue : elle comporte des nœuds, des tensions, et c'est cela que Nietzsche appelle ici des *quanta*<sup>416</sup>. Il ne faut bien sûr pas les confondre avec des choses ! Ils ne sont que le nom donné à la rencontre des forces, au fait qu'elles n'existent que parce qu'elles s'affrontent les unes les autres : il n'y a pas d'abord des forces qui ensuite entameraient une lutte ; il y a des relations conflictuelles qui produisent les forces qui s'y opposent.

Les rapports de succession et de causalité, qui reposent sur la distinction préalable des éléments, peuvent donc maintenant être interprétés à partir de la volonté de puissance : « le concept "cause et effet" est *inutilisable* à l'intérieur d'une philosophie qui croit à des choses en

---

414 FP, XI, 43 [2].

415 FP, XIV, 14 [79], souligné par l'auteur.

416 Cf. *Ibid.* : « Un *quantum* de puissance se définit par l'effet qu'il produit et auquel il résiste. Manque l' "adiaphorie", qui, en soi, serait concevable. C'est essentiellement une volonté d'exercer des violences et de se défendre contre les violences. Pas d'autoconservation : chaque atome agit sur l'être tout entier – c'est faire abstraction que faire abstraction de ce rayonnement du "vouloir-de-puissance". C'est pourquoi, je l'appelle un *quantum* de "volonté de puissance" : cela exprime un caractère qu'on ne peut abstraire de l'ordre mécanique sans faire abstraction de l'ordre lui-même ». Ce que Russell définissait comme l'essence de la relation, le sens qui est facteur d'ordre, est donc totalement intégré dans la théorie nietzschéenne de la volonté de puissance, sous la forme de ces *quanta*.

soi et à des phénomènes. [...] [II] ne peut provenir que d'un mode de pensée qui croit que toujours et partout une volonté agit sur une volonté – qui ne croit qu'à du vivant et au fond qu'à des "âmes" (et *non* à des choses). [...] La succession immuable de certains phénomènes ne démontre pas une "loi", mais un rapport de puissance entre 2 ou plusieurs forces. Dire "mais justement, ce rapport reste égal à lui-même !" ne signifie rien d'autre que : "une seule et même force ne peut pas être aussi une autre force". – Il ne s'agit pas d'une *succession*, – mais d'une *inclusion*, un processus dans lequel les éléments isolés qui se succèdent ne se déterminent *pas* comme causes et effets<sup>417</sup> ... ». Plutôt que de penser un rapport causal entre des termes qui se succèdent, il faut donc penser, de manière inclusive, le processus relationnel qui les unit. En ce sens la pensée nietzschéenne confirme les apports de la notion bergsonienne de relation temporelle.

\*

Comment alors saisir la production du monde des êtres distincts, ce que nous appelions la relation entre relation et rapport ? Nietzsche, comme Bergson, explique la mise en rapport par les besoins vitaux : c'est en fonction de l'intérêt du corps que se constituent la spatialisation du réel. Ainsi la science « veut nous maintenir le mieux dans ce monde *simplifié*, artificiel de bout en bout, recomposé à souhait, falsifié à souhait » car, « d'une volonté involontaire, elle aime l'erreur, parce qu'elle, la vivante – aime la vie<sup>418</sup> ! ». C'est bien la vie qui explique l'artificialisation du réel, si bien que cette dernière a une valeur, qui n'est certes pas celle de la vérité, mais celle de l'efficacité. On pourrait alors se demander pourquoi Nietzsche cherche à dépasser le savoir utilitaire : si celui-ci répond au problème principal de la vie, qui est de se conserver, n'est-ce pas subrepticement faire revenir une certaine exigence de vérité contemplative que d'affirmer la nécessité d'une autre interprétation du réel ? La valeur de la philosophie nietzschéenne n'est-elle pas alors extérieure à la vie ? Cela rendrait sa pensée incohérente, elle qui affirme que « c'est la vie elle-même qui nous contraint à poser des valeurs, c'est la vie elle-même qui évalue à travers nous<sup>419</sup> ». Comment la vie pourrait valoriser deux mouvements théoriques aussi contraires que la croyance en la substance et la description relationnelle de la volonté de puissance ? C'est que la vie comme relation possède en elle-même ces deux tendances, de réactivité et d'activité, de réception et de production, la

---

417 FP, XII, 2 [139], souligné par l'auteur.

418 Nietzsche, *Le Gai savoir*, op. cit., § 24, p. 74.

419 Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Paris, Flammarion, 2005, p. 149.

première conduisant à constituer un monde stable, la seconde se développant en création. Nietzsche précise ce qu'il entend par cette notion de vie dans un texte qui s'oppose à la réduction opérée par Spencer du vital à l'adaptation :

ce faisant, on se méprend sur l'essence de la vie, sa *volonté de puissance* ; ce faisant, on néglige la préséance principielle que possèdent les forces spontanées, agressives, expansives, interprétant de manière nouvelle, ordonnant de manière nouvelle et donnant forme, l'« adaptation » | découlant seulement de leur effet<sup>420</sup>

L'un des intérêts de ce passage vient du fait que l'affirmation de la nouveauté découle, comme chez Bergson, d'une opposition à Spencer, c'est-à-dire d'une mauvaise compréhension de l'évolution. Son interprétation est toutefois difficile, car l'auteur utilise une série de termes dont il a auparavant critiqué le sens, comme celui de principe ou d'effet. L'idée n'est pas de faire de la volonté de puissance la cause fondamentale et première de l'univers, un élan créateur purement positif dont tous les êtres seraient les effets ; une telle conception va à l'encontre de toutes ses idées critiques. Penser la volonté de puissance comme réalité relationnelle permet de dépasser cette fausse lecture : les forces expansives ne sont pas premières par rapport aux forces réactives, c'est leur affrontement qui définit la réalité. Il n'y a donc pas d'un côté le principe, de l'autre les conséquences ; il y a l'opposition entre les deux, qui seule possède la puissance d'ordonner « de manière nouvelle » et de donner « forme » à la réalité. La question épistémologique de la valeur d'une interprétation du réel rejoint donc la question ontologique de ce qu'est ce réel : c'est en « interprétant » que les rapports de forces donnent forme à la réalité, le modèle interprétatif sortant alors de sa signification purement méthodologique pour être celle de l'évolution processuelle du monde. Cela est bien exprimé par Patrick Wotling : « « Une interprétation n'est pas la mise au jour d'un sens préexistant, mais le processus de création du sens résultant du jeu incessant de domination qui est le propre des affects. Le sens est donc second par rapport au jeu des forces : il a pour condition de possibilité l'interprétation, c'est-à-dire la forme qu'une force impose aux forces concurrentes qu'elle perçoit et évalue. [...] [L'hypothèse de la volonté de puissance] confère au monde un statut fondamentalement relationnel et fait de l'acte d'interpréter sa dimension fondamentale, son "essence", selon la terminologie métaphysique<sup>421</sup> ».

Nietzsche tire les conséquences de cette théorie dans un beau texte de *Par-delà bien et*

---

420 Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Paris, LGF, 2000, p. 155-156, souligné par l'auteur.

421 Wotling, *Op. Cit.*, p. 79.



*mal*, qui, de manière apparemment étrange, insiste sur les méfaits de la liaison pour un esprit fort :

On doit se mettre à l'épreuve pour se prouver que l'on est destiné à l'indépendance et au commandement. [...] Ne pas rester lié à une personne [...]. Ne pas rester lié à une patrie [...] ; ne pas resté lié à une pitié [...]. Ne pas rester lié à une science [...]. Ne pas rester lié à sa propre rupture [...]. Ne pas rester lié à nos propres vertus [...]. On doit savoir *se préserver* : la plus forte mise à l'épreuve de l'indépendance<sup>422</sup>.

La liaison peut nous perdre : c'est la conséquence morale de la disparition de soi dans la liaison à un autre. Il faut « se préserver » dit Nietzsche : il y a ici une nécessité vitale de se séparer du monde pour être soi, contre l'ontologie primitive de la relation. Comment l'interpréter ? La liaison critiquée ici, mortifère, est le rapport, qui possède un risque de fusion, de perte de soi dans un autre, ou plus profondément dans une identité (une qualité propre, par exemple). La relation est une manière d'y échapper, car elle est l'ouverture même, sans rattachement (Deleuze parlerait sans doute de reterritorialisation) à un être déterminé, soi-même ou un autre. « Rester lié » a ici un sens statique, marqué par le mot « rester » : la relation dynamique dépasse ce rapport réducteur. Il faut donc « se préserver », affirmer son indépendance, c'est-à-dire non pas rompre tout lien possible, mais ne pas se confiner à des rapports qui empêcheraient la découverte de nouvelles relations. Pour pouvoir interpréter le réel, il faut ne pas être interprété par lui. Pour Nietzsche, un philosophe qui devient l'ami d'un tel (Wagner par exemple...), le citoyen de tel État, ou se voit associer telle ou telle étiquette (voire celle même d'être libre et indépendant) est perdu, car il est alors fixé en tant que terme d'un rapport, et non ouvert au dynamisme des relations.

\*

Le rapport conflictuel des forces se résout donc par l'interprétation de certaines par d'autres, les pulsions produisant alors un ordre du monde qui est à proprement parler l'« âme-structure sociale des pulsions et des affects » que mentionnait *Par-delà bien et mal*. L'interprétation relationnelle de la volonté de puissance permet donc de donner un sens à

---

422 Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, op. cit., § 41, p. 92, souligné par l'auteur.

l'organisation de la réalité, et ainsi se justifier en tant qu'interprétation même. Toute la question est de savoir si Nietzsche ne va pas trop loin en décrivant ces relations constitutives de la réalité comme rapports de forces conflictuels. Ne pousse-t-il pas trop loin son interprétation en lui ajoutant ce qu'il montre être, chez d'autres philosophes, « un caprice, une "illumination", la plupart du temps un vœu de leur cœur rendu abstrait et passé au tamis<sup>423</sup> » ? Une interprétation est toujours l'intégration d'une pulsion par une autre, mais le risque est alors de prendre les désirs, la constitution propre d'un individu, pour une description adéquate de la réalité. La violence caractéristique de la volonté de puissance, si elle permet de mettre à jour d'une manière frappante l'existence de relations antérieures à leurs termes, a tendance à réduire les potentialités du réel. On comprend dès lors les réticences de Bergson vis-à-vis de la pensée nietzschéenne. Prenons la seule mention qu'il en fait dans son œuvre :

ce dimorphisme ne sépare pas les hommes en deux catégories irréductibles, les uns naissant chefs et les autres sujets. L'erreur de Nietzsche fut de croire à une séparation de ce genre : d'un côté les « esclaves », de l'autre les « maîtres »<sup>424</sup>.

À première vue, il est difficile de faire pire contre-sens quant à la philosophie de Nietzsche : celui-ci ne peut évidemment pas faire des catégories si définies, puisque c'est la *relation* entre ces deux caractères qui produit la réalité morale de l'homme. En réalité, Bergson est sur ce point tout à fait d'accord avec Nietzsche, et son concept fondamental de « tendance » n'est pas très éloigné de ce que ce dernier appelle « force ». Toutefois, en allant sans doute plus loin que ce que Bergson aurait pu dire sur un auteur dont il n'était pas un grand lecteur, le modèle de la lutte, du combat, que Nietzsche met constamment en avant, comporte une difficulté théorique majeure, même si Bergson l'a sans doute surtout ressenti comme une gêne morale. Si toutes les relations sont des rapport de forces, alors elles sont nécessairement complètement polarisées : si l'une gagne, l'autre perd, s'il y a intégration de l'une par l'autre, les deux forces s'additionnent mais ne peuvent en créer une nouvelle. Le concept bergsonien de réalité temporelle est d'une certaine manière plus neutre : il y a bien des relations conflictuelles, mais il y a aussi des relations purement créatrices, qui ne produisent pas seulement de nouvelles formes en consommant d'autres forces, mais qui inventent des relations proprement neuves, qui peuvent ajouter de l'être à l'univers. Certes

---

423 Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, op. cit., § 5, p. 51.

424 DS, p. 296.

pour Bergson la tendance vitale est fondamentalement limitée et dispersée par la tendance matérielle, qui, loin d'être son adversaire, en est d'ailleurs l'opposition constitutive (la vie ne peut exister qu'en traversant la matière). Mais rien ne l'empêche de produire du nouveau, rien ne la limite à la répétition. La dimension cosmologique de l'idée d'éternel retour, souvent occultée par ses conséquences existentielles, est sur ce point très claire. Si les choses reviennent à l'infini, c'est qu'il ne peut y avoir, ni création, ni destruction des forces : « Tout devenir se meut dans la répétition d'un nombre déterminé d'états absolument identiques<sup>425</sup> ». Difficile de faire conclusion plus éloignée de la pensée bergsonienne, pour qui, bien plus proche en cela de James, tout est toujours possible, le pire comme le meilleur. Leur divergence tient à notre sens à la vision partielle que Nietzsche propose de la réalité relationnelle : elle est pour lui violence, dans le sens où toutes les actions peuvent être ramenées au fait de « faire violence à »<sup>426</sup>. C'est certes bien là une relation temporelle, car elle est à l'origine de termes qui ne sont pas encore décidés ; mais ce n'est que l'une des relations possibles.

Le principe d'économie ontologique pourrait fonctionner si l'hypothèse de la volonté de puissance permettait d'interpréter l'intégralité de l'expérience. Cependant, malgré sa puissance, il nous semble qu'elle s'interdit de prendre en compte le fait qu'à partir d'un réel pensé uniquement comme un réseau de relations, la disparition et la création de relations est tout à fait pensable, et même nécessaire. Là se situe la temporalité affirmée par Bergson : la durée ne peut être arrêtée ni parcourue en sens inverse, car les directions empruntées par les relations sont constamment ouvertes, deux tendances qui se recoupent pouvant en produire une troisième sans perdre leur propre dynamisme. Le modèle mécanique paraît ici peser sur la description nietzschéenne. Certes, dire qu'il scinde l'humanité en deux catégories distinctes est faux ; mais affirmer qu'il pense, malgré son insistance sur la notion de devenir, la réalité comme étant définie une fois pour toutes, est une lecture valable.

Ce n'est donc pas un hasard si c'est dans *Les Deux sources de la morale et de la religion* que Bergson mentionne Nietzsche. Cela se fait sans doute, en surface, pour des raisons

---

425 FP V, 11 [148], cité par Pierre Montebello dans *Nietzsche. La volonté de puissance*, op. cit., p. 72.

426 Nous élargissons ici la définition de la notion de « violence » au-delà de son sens purement physique. Cela nous semble justifié par l'insistance de Nietzsche sur ce terme, dans le texte cité ci-dessus de *Aurore*, op. cit., § 109, p. 107. Nous nous éloignons en ce sens de l'interprétation de Gilles Deleuze, dans *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 77 : « Foucault est plus proche de Nietzsche (et de Marx aussi), pour qui le rapport de forces excède singulièrement la violence, et ne peut se définir par elle. C'est que la violence porte sur des corps, des objets ou des êtres déterminés dont elle détruit ou change la forme, tandis que la force n'a pas d'autre objet que d'autres forces, pas d'autre être que le rapport ». La notion de violence reste une interprétation, et ce n'est pas la seule fois que Nietzsche utilise un mot du domaine de la physiologie ou du corps pour décrire la volonté de puissance. Nous suivons bien sûr, mis à part ce point, l'analyse de Deleuze.

morales qui n'ont aucune valeur pour le philosophe allemand. Mais, plus profondément, c'est par l'élaboration du concept d'« ouvert » que se révèle le plus directement la différence entre les deux penseurs. Le monde, pour Bergson, reste ouvert : il est capable d'amener à des choses inédites et inouïes. Le monde, chez Nietzsche, reste, non pas clos sans doute, mais fermé : il fait une boucle, qui développe tous les rapports de force possibles, il est en perpétuel changement, mais, de peur sans doute que l'on ne soit obligé de supposer une adjonction transcendante d'énergie, Nietzsche refuse toute idée de nouveauté réelle. L'épreuve de l'indépendance qu'avancait le § 41 de *Par-delà bien et mal* comporte, dans son refus de certaines liaisons, le signe de cette vision violente de la réalité : nous avons vu que Nietzsche y insistait surtout sur le dépassement des rapports par les relations, mais l'on peut aussi y voir l'effet de sa détermination limitée des forces. Si je dois éviter d'être « lié », c'est que j'ai justement peur d'y « rester », d'être limité par le sens que cette liaison va m'imposer. La compréhension bergsonienne des relations temporelles permet quant à elle de penser à des liaisons qui, loin de me transformer en terme de rapport distinct et statique, me permettent de créer de nouvelles relations. Comme le dit Pierre Montebello, l'opposition entre Bergson et Nietzsche se résume à la « relation de compénétration des forces contre relation de combat de forces<sup>427</sup> ». L'interpénétration affirmée par Bergson permet de penser une accumulation de forces, la création de nouvelles forces, qui sont rendues impossibles par la pensée de la volonté de puissance.

La philosophie de Nietzsche permet donc de confirmer la théorie bergsonienne, à la fois dans sa critique des rapports, dans la distinction entre rapports et relations, et jusqu'à l'ontologie relationnelle qui en est déduite. La pensée des relations temporelles laisse toutefois ouverte une interprétation de la réalité plus large que celle des rapports de forces. Ceux-ci permettent par contre, par l'articulation conceptuelle entre l'interprétation et la volonté de puissance, de compléter la description bergsonienne en précisant la manière dont se constitue l'organisation des réalités individuelles à partir des relations.

---

427 Montebello, *L'autre métaphysique*, op. cit., p. 297.

### 3. Simondon et Bergson : l'être des relations

La confrontation avec James témoignait d'un enrichissement réciproque et celle avec Nietzsche d'une réelle proximité malgré l'absence d'influence directe. Confronter Bergson et Simondon a un autre enjeu : ce n'est pas tant l'influence, certes sensible, du premier sur le second que nous devons relever, que la valeur que peut revêtir l'hypothèse relationnelle dans une philosophie qui s'établit dans un cadre tout autre que celui de Bergson. Comme Bergson, comme Bachelard, comme aussi Brunschvicg avec qui les liens sont profonds, Simondon construit sa pensée à partir d'une réflexion poussée sur les sciences de son temps. Son usage en est toutefois différent, puisqu'il en reprend directement certains concepts pour décrire son ontologie. Notre propos n'est pas d'insister sur sa méthode, mais de saisir en quoi cette ontologie relationnelle nous permet, d'une part de saisir certaines potentialités de la distinction bergsonienne entre rapports spatiaux et relations temporelles, et d'autre part de vérifier la pertinence d'une pensée des relations. C'est dans sa thèse principale, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'individuation*<sup>428</sup>, que nous trouverons les éléments qui nous semblent les plus décisifs, et nous ne prendrons en compte que cet ouvrage, déjà d'une extrême densité.

La théorie bergsonienne laisse dans un certain suspens un problème rendu aigu par son interprétation en pensée de la relation : la question de l'individuation. Si l'on décrit la réalité comme une multiplicité qualitative de relations qui précède sa distinction en termes, il faut montrer comment cette distinction s'opère. La mise en rapport est une solution : toute distinction serait alors artificielle et s'effectuerait selon l'intérêt vital de chaque espèce voire de chaque individu. Mais la division n'est pas seulement un procédé artificiel de l'intelligence. Elle caractérise aussi le développement même de la vie : elle « ne procède pas par association et addition d'éléments mais par dissociation et dédoublement<sup>429</sup> ». Autant le mouvement matériel se déploie par répétition de l'actuel, autant la vie se crée par actualisation du virtuel. C'est, comme nous l'avons vu, dans la confrontation entre les tendances matérielles et vitales

---

428 Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005.

429 EC, p. 90.

que la réalité se constitue : son origine est bien relationnelle, elle se situe au cœur de la tension entre ces deux orientations contradictoires. La force de la pensée bergsonienne est de montrer que cette relation profonde entre vie et matière qui définit l'élan vital reste présente à toutes les étapes de la vie, de son origine à ses manifestations les plus distinctes, les individus et les espèces déterminés :

entre les individus dissociés, la vie circule encore : partout, la tendance à s'individualiser est combattue et en même temps parachevée par une tendance antagoniste et complémentaire à s'associer, comme si l'unité multiple de la vie, tirée dans le sens de la multiplicité, faisait d'autant plus d'effort pour se rétracter sur elle-même. Une partie n'est pas plutôt détachée qu'elle tend à se réunir, sinon à tout le reste, du moins à ce qui est le plus près d'elle. De là, dans tout le domaine de la vie, un balancement entre l'individuation et l'association<sup>430</sup>.

L'élan originel de la vie est instable, puisqu'il se définit par la tension interne d'une tendance s'exprimant dans sa tendance contraire. Bergson joue sur les deux sens de la relation créatrice, chaque tendance étant « combattue » et « parachevée » par l'autre tendance, qui lui est « antagoniste » et « complémentaire ». Nous saisissons ici l'un des points les plus décisifs, et sans doute aussi les plus difficiles, de *L'Évolution créatrice* : la vie ne peut être comprise comme un mouvement créateur simple, qui dépose ses germes sur une matière inerte, mais elle est en elle-même une divergence fondamentale entre deux directions qui à la fois s'opposent et sont pourtant la condition nécessaire l'une de l'autre<sup>431</sup>. L'individuation et l'association sont, dans les êtres vivants, les conséquences du double mouvement qui en est à l'origine. Aucune des deux n'atteint son terme, car la relation originelle est présente dans leur propre relation : la montée vers l'unité et la descente vers la multiplicité sont concomitantes. C'est bien cela que spécifie la notion de relation temporelle : si le réel est constitué d'une variété en perpétuel renouvellement de relations, de tendances et d'orientations, c'est parce que l'on peut ramener ce déploiement à son origine dans une *tension* entre l'un et le multiple, qui précède leur distinction spatiale.

---

430 EC, p. 259.

431 Cf. Paul-Antoine Miquel, « Bergson et Darwin », in Jean-Louis Vieillard-Baron (coord.), *Bergson. La durée et la nature*, Paris, PUF, 2004, p. 129-130 : « La matière participe maintenant de la définition même de la vie. Elle ne s'y oppose pas. La vie est une tendance qui n'entre en relation avec elle-même qu'au travers de cette contre-tendance. Le négatif apparaît bien à présent comme ce | par quoi l'absolu se limite et entre en relation avec lui-même ».

dans des organismes rudimentaires faits d'une cellule unique, nous constatons déjà que l'individualité apparente du tout est le composé d'un nombre *non défini* d'individualités *virtuelles, virtuellement* associées. Mais, de bas en haut de la série des vivants, la même loi se manifeste. Et c'est ce que nous exprimons en disant qu'unité et multiplicité sont des catégories de la matière inerte, que l'élan vital n'est ni unité ni multiplicité pures, et que si la matière à laquelle il se communique le met en demeure d'opter pour l'une des deux, son option ne sera jamais définitive : il sautera indéfiniment de l'une à l'autre. L'évolution de la vie dans la double direction de l'individualité et de l'association n'a donc rien d'accidentel. Elle tient à l'essence même de la vie<sup>432</sup>.

Les enjeux d'une telle théorie sont dès lors l'explicitation de ce double mouvement à partir de son origine relationnelle. Comment comprendre une individuation qui ne peut exister que si elle se dépasse vers l'association, et une association qui n'a de réalité que par sa décomposition en individus ? C'est sur ce point que la pensée simondonienne est décisive.

\*

Simondon se positionne clairement contre deux tendances philosophiques, l'hylémorphisme et le substantialisme. Les deux commettent la même erreur, en cherchant à expliquer la réalité individuelle par un principe qui est lui-même individuel<sup>433</sup>. C'est l'opération d'individuation qui est première, la spécification d'un principe en étant déjà l'une des conséquences<sup>434</sup>. Prendre ce point de vue de l'individuation nous montre le véritable devenir, qui n'est pas constitué des transformations progressives d'un être déjà individué, mais qui est le devenir-individu de cet être. Le problème de la plupart des philosophies, c'est qu'elles se donnent déjà fait ce dont il faut justement expliquer l'existence. Le substantialisme est en la forme la plus radicale, car « tout substantialisme est un monisme, unifié ou diversifié, en ce sens qu'il ne retient qu'un des deux aspects de l'être : les termes sans la relation opératoire<sup>435</sup> ». Ici se situe le point essentiel de l'argumentation de Simondon : ce qui est à la fois le mouvement du réel et le mouvement par lequel on prend connaissance du réel<sup>436</sup> est une

---

432 EC, p. 261, souligné par l'auteur.

433 Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 23.

434 *Ibid.*, p. 24.

435 *Ibid.*, p. 97.

436 *Ibid.*, p. 36.

relation, les termes entre lesquels elle se situe constituant un arrêt qui ne peut être compris qu'à partir d'elle. La notion de substance annule en réalité toute possibilité de saisir le sens du réel<sup>437</sup>, qui, comme tout sens, s'incarne dans une relation : « le substantialisme ne peut expliquer que les phénomènes d'isotropie. La polarisation, condition la plus élémentaire de la relation, reste incompréhensible dans un substantialisme rigoureux<sup>438</sup> ». La relation constitue donc un réel anisotropique, c'est-à-dire qu'elle crée des pôles d'énergie, des vecteurs de direction, bref un dynamisme. Bergson dirait sans doute qu'elle est caractéristique d'une réalité hétérogène, alors que l'espace isotrope se définit par son homogénéité. Comme le dit aussi Russell, c'est bien le *sens* qui est irréductible dans la relation et la rend nécessaire pour toute explication du réel. Mais ce sens est perdu dès qu'on pense la relation entre des termes :

La notion de forme fait partie du même système de pensée que celle de substance, ou celle de rapport comme relation postérieure à l'existence des termes : ces notions ont été élaborées à partir des résultats de l'individuation ; elles ne peuvent saisir qu'un réel appauvri, sans potentiels, et par conséquent incapable de s'individuer<sup>439</sup>.

Le vocabulaire de Simondon est ici d'une très grande clarté : ce qui empêche de comprendre le réel, de le saisir dans son devenir constituant, c'est une pensée du « rapport comme relation postérieure à l'existence des termes ». L'utilisation du mot « rapport » est en complète conformité avec la « mise en rapport » constitutive de l'espace selon Bergson, et il nomme précisément la même chose : une erreur théorique consistant à inverser l'ordre temporel, à saisir le « terme », au sens à la fois de terminus et d'arrêt, avant le trajet relationnel qui y mène. C'est bien la « relation », cette fois au sens dynamique de lien préexistant avant ses termes, qui est la réalité première. Même si, comme nous le verrons, Simondon ne tient pas toujours cette distinction nominale, elle est essentielle pour clarifier son propos.

Penser la relation comme préexistente à ses termes, et ainsi expliciter la pensée comme participant du même mouvement que ce qu'elle pense, est une description très proche de celle de Brunschvicg. Toute la force de l'argumentation de Simondon est qu'il y ajoute l'explication

---

437 *Ibid.*, p. 321 : « la substance est comme le *terme relationnel devenu absolu*, ayant absorbé en lui tout ce qui était l'être de la relation », souligné par l'auteur.

438 *Ibid.*, p. 96.

439 *Ibid.*, p. 35.



de la temporalité, du mouvement de transformation qui est l'essence même de l'être. La relation porte avec elle la condition de l'être individuel, mais aussi la condition de son développement futur : c'est ce que Simondon nomme la transduction<sup>440</sup>, le fait que l'être n'est pas simplement le déploiement d'un processus, mais que ce processus comporte en lui des tensions, des nœuds, qui expliquent son déroulement. La relation, puisqu'elle est polarisée, décrit ainsi l'intégralité de l'être dans son devenir :

Cette nature préindividuelle restant associée à l'individu est une source d'états métastables futurs d'où pourront sortir des individuations nouvelles. Selon cette hypothèse, il serait possible de *considérer toute véritable relation comme ayant | rang d'être, et comme se développant à l'intérieur d'une individuation nouvelle* ; la relation ne jaillit pas entre deux termes qui seraient déjà des individus ; elle est un aspect de la *résonance interne d'un système d'individuation* ; elle fait partie d'un état de système<sup>441</sup>.

La force de la notion de relation est qu'elle n'est pas un simple vecteur, orienté d'un sens vers un autre ; par sa polarité elle tend à se dépasser elle-même, à se diriger à la fois dans son sens et le sens opposé. Simondon est ici dans la continuité de la pensée bergsonienne de la tendance vitale qui n'existe qu'en se contredisant en matière. C'est pour cela que la méthode établie par Simondon ne peut être elle-même que relationnelle, et doit effacer les rapports qui, n'existant qu'en fonction de leurs termes, ne peuvent avoir cette propriété proprement créatrice de développements futurs :

La méthode consiste à ne pas essayer de composer l'essence d'une réalité au moyen d'une relation *conceptuelle* entre deux termes extrêmes, et à considérer toute véritable relation comme ayant rang d'être. La relation est une modalité de l'être ; elle est simultanée par rapport aux termes dont elle assure l'existence. Une relation doit être saisie comme relation dans l'être, relation de l'être, manière d'être et non simple rapport entre deux termes que l'on pourrait adéquatement connaître au moyen de concepts parce qu'ils auraient une existence effectivement séparée. C'est

---

440 Cf. *Ibid.*, p. 33 : « la transduction est l'apparition corrélative de dimensions et de structures dans un être en état de tension préindividuelle [...]. Les termes extrêmes atteints par l'opération transductive ne préexistent pas à cette opération [...]. La transduction correspond à cette existence de rapports prenant naissance lorsque l'être préindividuel s'individue ; elle exprime l'individuation et permet de la penser ; c'est donc une notion à la fois métaphysique et logique ; *elle s'applique à l'ontogénèse et est l'ontogénèse même.* », souligné par l'auteur.

441 *Ibid.*, p. 28-29, souligné par l'auteur.

parce que les termes sont conçus comme substance que la relation est rapport de termes, et l'être est séparé en termes parce que l'être est primitivement, antérieurement à tout examen de l'individuation, conçu comme substance. Par contre, si la substance cesse d'être le modèle de l'être, il est possible de concevoir la relation comme non-identité de l'être par rapport à lui-même, inclusion en l'être d'une réalité qui n'est pas seulement identique à lui, si bien que l'être en tant qu'être, antérieurement à toute individuation, peut être saisi comme plus qu'unité et plus qu'identité. Une telle méthode suppose un postulat de nature ontologique : au niveau de l'être saisi avant toute individuation, le principe du tiers exclu et le principe d'identité ne s'appliquent pas<sup>442</sup>.

Ce texte significatif a dû être cité longuement, car il résume tout le propos de Simondon sur ce point essentiel. Au niveau de la relation, qui est « l'être en tant qu'être », l'opposition entre unité et multiplicité d'identités n'a pas encore de sens. Celle-ci ne survient que pour une pensée « conceptuelle » (on remarquera là un écho des « philosophies du concept » brunsvicgiennes) qui ne pense le rapport qu'entre des termes délimités<sup>443</sup>. La réalité relationnelle dépasse ces oppositions, car elle est indication de directions et non pas d'arrêts. La métaphore du trajet, du voyage que James aime à prendre pour exposer le parcours dans l'expérience pure, est tout à fait indiquée pour illustrer cette idée de Simondon.

Comment le philosophe peut-il accéder à cette relation constitutive des choses, s'il est lui-même individu, si par définition il doit conceptualiser c'est-à-dire individualiser sa pensée ? La réflexion épistémologique de Simondon est d'une grande cohérence : la connaissance doit elle-même se penser dans son devenir relationnel, elle « n'est pas un rapport entre une substance objet et une substance sujet, mais *relation entre deux relations* dont l'une est dans le domaine de l'objet et l'autre dans le domaine du sujet. *Le postulat épistémologique de cette étude est que la relation entre deux relations est elle-même une relation*<sup>444</sup> ». De même que l'intuition bergsonienne se définissait comme un relation temporelle avec une réalité relationnelle, la connaissance trouve son sens comme relation de relations, et dépasse ainsi l'écart constitutif, et souvent infranchissable, de toute pensée du concept entre sujet et objet. Comme le dit Didier Debaise, la question de la connaissance n'est plus « de demander

---

442 *Ibid.*, p. 32, souligné par l'auteur.

443 C'est ce qu'explique Jean-Hugues Barthélémy dans *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 102 : « Seul le réalisme de la relation définit l'individu comme actualité de la relation et non *par* ses relations ».

444 Simondon, *Op. Cit.*, p. 83, souligné par l'auteur.

"quelles sont les conditions pour que deux individus donnés puissent être en relation", mais "comment des individus se constituent-ils par les relations qui se tissent préalablement à leur existence ?"<sup>445</sup> ». Dès lors, le gouffre entre être et connaissance de l'être disparaît, puisque la connaissance est relation même de l'être. Simondon peut alors conclure par une affirmation ontologique d'une grande vigueur :

L'être est relation, car la relation est la résonance interne de l'être par rapport à lui-même, la façon dont il se conditionne réciproquement à l'intérieur de lui-même, se dédoublant et se reconvertissant en unité. On ne peut comprendre l'unité de l'être qu'à partir de l'individuation, ontogénèse absolue. L'être est un parce qu'il est symbole de lui-même, s'accordant à soi et se réverbérant en soi. La relation ne peut jamais être conçue comme relation entre des termes préexistants, mais comme régime réciproque d'échange d'information et de causalité dans un système qui s'individue. La relation existe physiquement, biologiquement, psychologiquement, collectivement comme résonance interne de l'être individué ; la relation exprime l'individuation, et est au centre de l'être<sup>446</sup>.

Il faut prendre la thèse que « la relation [...] est au centre de l'être » au premier degré : elle est au centre car elle est entre tous les termes qui pourront s'individuer à partir d'elle, mais dans un « entre » qui n'est pas encore spatial, et qui subsiste en tant que potentialité de nouvelles relations et individuations dans chaque être. L'individuation est donc la puissance créatrice elle-même, qui se conserve dans les individus eux-mêmes, et qui peut en cela être rapprochée du concept bergsonien de tendance.

Tout être peut donc être engagé dans un mouvement d'individuation, qui l'intègre à un processus ouvert, ou au contraire se refermer sur son identité personnelle en un mouvement d'individualisation. Le critère qui distingue ces deux aspects est la détermination, ou non, d'un terme à la relation : soit je considère mon rapport à un être, soit je prend en compte la relation elle-même. Simondon prend l'exemple d'une relation interpersonnelle : lorsque je perçois une femme, je ne la saisis pas seulement comme telle chose individuelle (perçue alors non pas en tant que femme mais en tant qu'être humain ou être vivant), mais aussi une *femme*, qui m'oblige à me situer moi-même comme homme ou femme par rapport à une femme<sup>447</sup>. Dans

---

445 Didier Debaise, « Qu'est-ce qu'une pensée relationnelle ? », in *Multitudes*, n° 18, 2004/4, p. 15.

446 Simondon, *Op. Cit.*, p. 313.

447 *Ibid.*, p. 266-267. On peut rapprocher cet exemple de la différence mentionnée par Bergson entre une relation de sympathie avec une personne, et un rapport utilitaire avec un individu. La différence est que

un tout autre domaine, on peut saisir l'individuation du végétal à partir de la relation même entre deux éléments sans rapport prédéfini, puisqu'il « se développe comme résonance interne de ce système préindividuel fait de deux couches de réalité primitivement sans communication<sup>448</sup> », le soleil et les espèces chimiques du sol. Celles-ci ne sont assimilables que par l'effet de la photosynthèse, qui rend intelligible ce « système préindividuel » à partir d'une relation, alors que le rapport entre les deux termes distincts semblait impossible.

\*

C'est dans la description de cette réalité préindividuelle que Simondon apporte une dimension profondément novatrice à son ontologie relationnelle. Il utilise pour cela des concepts tirés de la thermodynamique, (énergie potentielle, ordre, entropie, négentropie), ce qui montre bien le caractère irréversible, la directionnalité de l'être. Pour expliquer sa puissance d'individuation, l'état préindividuel est décrit comme en « équilibre métastable<sup>449</sup> ». Il est constitué de légères variations, de différences de potentiels d'énergie qui expliquent qu'il tende à l'individuation : la métastabilité caractérise en effet un état stable cinétiquement mais pas thermodynamiquement, ce qui induit une transformation très lente, ayant besoin d'un apport d'énergie (une « singularité ») pour actualiser ses différences internes.

Il n'y a donc pas de point d'aboutissement individuel qui, telle une substance, pourrait s'expliquer par lui-même et serait totalement stable. Les différences de potentiel restent présentes dans toute réalité, le processus d'individuation n'étant jamais complètement arrêté : « L'individu serait alors saisi comme une réalité relative, une certaine phase de l'être qui suppose avant elle une réalité préindividuelle, et qui, même après l'individuation, n'existe pas toute seule, car l'individuation n'épuise pas d'un seul coup les potentiels de la réalité préindividuelle, et d'autre part, ce que l'individuation fait apparaître n'est pas seulement l'individu mais le couple individu-milieu<sup>450</sup> ». La réalité est donc traversée de part en part par le réel relationnel : chaque être conserve en lui-même un devenir relationnel, et de plus il n'existe que dans sa relation aux autres êtres, ou plus précisément, puisque la relation n'est pas un rapport entre termes, dans son ouverture constitutive à son milieu.

L'être préindividuel est-il un être virtuel, tel que Bergson définit les tendances vitales,

---

Simondon insiste ici sur le lien avec le monde social, qui est le milieu dans lequel s'établit cette relation.

448 *Ibid.*, p. 34-35, note 12.

449 *Ibid.*, p. 26.

450 *Ibid.*, p. 24-25.

ou le souvenir pur ? Certainement pas dans ce dernier sens, qui insiste sur le caractère inactif du passé pour expliciter sa subsistance malgré son absence dans la conscience. Selon Simondon « la notion de virtualité doit être remplacée par celle de métastabilité d'un système<sup>451</sup> ». En effet ce terme possède un contexte énergétique qui n'apparaît pas toujours dans celui de virtualité. C'est là que se situe l'apport décisif de Simondon : il ne se contente pas de la polarisation interne des deux tendances de l'élan vital, mais il se donne les moyens théoriques de décrire toutes les articulations de la nature, tous les nœuds relationnels qui constituent la réalité. Le préindividuel peut être interprété comme les différences de forces qui donnent sens aux êtres, qui en sont à la fois à l'origine et qui continuent à agir en eux. Si Simondon reprend d'une certaine manière la signification de l'élan vital, il lui donne une précision, et une applicabilité aux domaines les plus variés, que l'opposition constitutive entre tendance matérielle et tendance vitale ne suffit pas à établir. Ainsi Simondon ne rejette pas la méthode intuitive de Bergson, puisqu'elle se définit comme une relation à un monde essentiellement relationnel ; mais il élargit son champ d'application :

La connaissance par intuition est une saisie de l'être qui n'est ni *a priori* ni *a posteriori*, mais contemporaine de l'existence de l'être qu'elle saisit, et au même niveau que cet être [...]. L'intuition n'est ni sensible ni intellectuelle ; elle est l'analogie entre le devenir de l'être connu et le devenir du sujet, la coïncidence de deux devenirs [...] on peut généraliser la méthode de Bergson, sans interdire à l'intuition un domaine comme celui de la matière [...] elle [l'intuition] suit la genèse des êtres, prenant chaque être à son niveau d'unité, sans le décomposer en éléments comme la connaissance conceptuelle, mais aussi sans détruire son identité en le relativisant par rapport à un fond de totalité plus vaste<sup>452</sup>.

Simondon assume cette proximité avec Bergson, mais la remarque incidente qu'il ne faut pas « interdire » de domaine à l'intuition est significative : Simondon refuse la différence opérée par Bergson entre une science spatialisatrice et une métaphysique temporelle. La véritable distinction qu'il faut utiliser est celle entre relation et rapport : toute connaissance, scientifique comme philosophique, doit penser chaque être dans et à partir de la réalité

---

451 *Ibid.*, p. 313.

452 Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958, p. 236, cité par Jean-Hugues Barthélémy, « D'une rencontre fertile de Bergson et Bachelard : l'ontologie génétique de Simondon », in Frédéric Worms et Jean-Jacques Wunenburger (dir.), *Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité ?*, Paris, PUF, 2008, p. 236.

relationnelle. L'espace ne peut en être exclu : il faut se donner la possibilité de penser un espace relationnel, qui se constitue comme toute réalité à partir des différences de potentiel de la réalité métastable dont il provient. La référence à la « matière » est essentielle pour Simondon, puisque la genèse des cristaux est pour lui le modèle de l'individuation<sup>453</sup>. L'application de la distinction entre rapport et relation voit alors élargir sa pertinence à l'intégralité du réel : ainsi les couples conceptuels dont même la science la plus récente n'arrive pas à se débarrasser, comme l'opposition onde-corpuscule de la microphysique, sont les conséquences d'une logique de rapports entre des termes qui doit être dépassée. À cette condition la mécanique ondulatoire comme la théorie des quanta sont une bonne manière de représenter la réalité préindividuelle<sup>454</sup>. Les dualités, dans les sciences mais aussi dans une philosophie comme celle de Bergson, sont donc pour Simondon le signe de la tentation hylémorphique.

Malgré ces réticences, Simondon manifeste sa proximité avec Bergson lorsqu'il met l'accent sur l'expérience émotionnelle. La description qu'en fait *L'individuation* est en effet particulièrement suggestive : l'émotion

manifeste dans l'être individué la rémanence du préindividuel ; elle est ce potentiel réel qui, au sein de l'indéterminé naturel, suscite dans le sujet la relation au sein du collectif qui s'institue ; il y a collectif dans la mesure où une émotion se structure ; [...] l'émotion est du préindividuel manifesté au sein du sujet, pouvant être interprété comme intériorité ou extériorité ; [...]. Elle est une mise en question de l'être en tant qu'individuel, parce qu'elle est pouvoir de susciter une individuation du collectif qui recouvrira et attachera l'être individué<sup>455</sup>.

Cette « mise en question de l'être en tant qu'individuel » nous semble une excellente approche de l'intuition bergsonienne dans ce qu'elle a de plus profond, et que sa confrontation avec la pensée de Simondon permet de révéler : non pas seulement une distinction entre le temporel et le spatial, mais surtout le dépassement d'une logique individuelle des rapports vers une ontologie relationnelle.

---

453 Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 27. L'auteur applique cette idée aux pages 77-84, aboutissant à la conclusion que l'individuation provient de la convergence de conditions énergétiques et de singularités provenant souvent d'autres systèmes.

454 *Ibid.*, p. 26-27.

455 *Ibid.*, p. 314.

\*\*\*

Si James, Nietzsche et Simondon sont trois auteurs profondément différents, chacun apporte une riche conceptualisation pour une pensée de la relation : James détermine le caractère nécessairement relationnel de toute expérience, Nietzsche montre la polarité conflictuelle d'une réalité conçue comme rapports de forces, enfin Simondon décrit l'être comme système énergétique de relations préexistant aux termes qui se constituent à partir de lui. Dans tous les cas la théorie bergsonienne des relations et à la fois confirmée et questionnée : confirmée par une psychologie montrant la réalité primitive des états transitifs, une interprétation du réel à partir de la dualité entre activité et passivité, une ontologie du préindividuel ; questionnée par un pluralisme contextuel, par une description de la violence constitutive d'un monde limité, enfin par un élargissement de la distinction entre rapports et relations à toute la connaissance.

C'est en particulier ce dernier point qui pose problème à la théorie de Bergson : en introduisant une séparation entre une connaissance nécessairement artificielle des rapports et une intuition réelle des relations, elle semble rendre inaccessible certains objets et certaines méthodes à une science qu'elle ne conçoit que dans la continuité de la perception utilitaire. L'usage précis que fait Bergson des théories scientifiques, son affirmation du caractère non relatif de la science lorsqu'elle s'applique à la matière, ne peut effacer le fait qu'il construit toute son épistémologie sur l'assimilation de la science à une pensée spatiale, qui aboutit à des lois qui sont autant de rapports laissant de côté les choses mêmes. Pour éviter un lien de subordination entre science et métaphysique, rapport dont Bergson se défend constamment mais qu'il est difficile de ne pas voir resurgir dans l'opposition entre rapports spatiaux et relations temporelles, il faut maintenant approfondir l'épistémologie que l'on peut tirer de cette distinction.

# **Chapitre trois**

## **épistémologie des relations**



# I

## la science comme connaissance relationnelle chez Bergson

L'intelligence rend le monde utilisable pour les besoins de l'homme en rendant extérieurs les uns aux autres des éléments qui s'entrepénètrent, en créant des séparations dans le flux continu de l'expérience, en divisant la totalité organique de la réalité. Elle ne saisit donc pas la qualité mais mesure des quantités, ne perçoit pas le mouvement mais délimite des objets, ne comprend pas la vie mais connaît la matière. Son opérateur essentiel étant l'acte de mise en rapport qui constitue l'espace, elle atteint son but lorsqu'elle réduit le changement perpétuel des choses en relations mathématisables : les rapports spatiaux. Le concept de rapport spécifie donc à la fois l'origine et l'aboutissement de la connaissance intellectuelle, qui se réalise dans la science moderne, perfectionnement de l'idéal platonicien du savoir universel et intemporel<sup>456</sup>. Il semble donc synthétiser à lui seul toute l'épistémologie bergsonienne, qui, tant dans son versant critique que positif, définirait la science « connaissance des rapports ».

À y regarder de plus près, il apparaît toutefois que la compréhension de la science par Bergson ne se laisse pas si facilement ranger dans une opposition bien commode, et qu'il a d'ailleurs lui-même souvent effectuée<sup>457</sup>, entre une science intellectuelle qui traite de l'espace, et une métaphysique intuitive qui saisit les choses en durée. Déjà, l'espace est progressivement détaché de son caractère purement artificiel dans l'œuvre de Bergson,

---

456 Cf. EC, chapitre IV, en particulier p. 313 sqq.

457 C'est notamment le cas dans « Introduction à la métaphysique », même si Bergson, lors de sa reprise pour son édition en recueil, mentionne l'ambiguïté du sujet dans une note importante (PM, p. 177, note 1) qu'il faudra expliquer.

l'efficacité de la connaissance intellectuelle montrant qu'en découvrant les caractères de la spatialité elle saisit l'essence même de la matière en poursuivant sa tendance jusqu'à son terme<sup>458</sup>. Il y aurait donc une vérité des rapports comme il y a une vérité des relations. Mais la complexité de la pensée bergsonienne de la science ne s'arrête pas à cette ambivalence entre son artificialité et sa réalité. D'une part il y a certes une science de la matière, mais il y a aussi une science du vivant et de l'esprit : si Bergson est souvent sceptique quant à leur faculté d'atteindre la réalité de leur objet<sup>459</sup>, il n'hésite pas à utiliser leurs praticiens, voire à les considérer avec admiration (James pour sa psychologie, Darwin certes avec plus de réserves pour sa théorie évolutionniste du vivant). À côté de la physique, il y a bien une place, non pas seulement pour une métaphysique de la vie, mais bien pour une biologie, certes prise « au sens très compréhensif<sup>460</sup> ». D'autre part, si le vivant ou la conscience sont des objets d'étude privilégiés pour Bergson, il ne faut pas ignorer le rôle que joue la physique dans la constitution de sa propre pensée : dès son origine, dans le trouble que lui procure son oubli apparent de la temporalité et son usage purement symbolique de la variable  $t$  dans ses équations<sup>461</sup> ; puis tout au long de son œuvre, où Faraday est l'un des scientifiques les plus régulièrement cités<sup>462</sup>, et où la théorie de la relativité prend une telle place dans ses préoccupations qu'il y consacre un livre entier<sup>463</sup>. La physique est sans doute la science spatiale par excellence, en ce qu'elle abstrait du changement continu du réel des rapports stables, mais elle touche aussi, par certains aspects, l'essence métaphysique de la matière : le mouvement en tant que tel, c'est -à-dire non pas le trajet d'un mobile préalablement distingué dans l'espace, mais la relation temporelle, l'orientation, la « tension vers », qui préexiste aux termes localisés entre lesquels elle se produit.

Derrière l'opposition entre science et métaphysique, derrière la distinction entre sciences du vivant et sciences de la matière, il y a la différence, dans chaque science voire même dans chaque forme de connaissance humaine, philosophie comprise, entre la connaissance des rapports et la connaissance des relations. Il y a une biologie des rapports entre les êtres vivants et entre les espèces, qui cherche à tout réduire au mécanisme ou est contrainte de

---

458 Cf. EC, p. 199-200, et chapitre III *passim*.

459 Il dit par exemple qu'elle le fait « par accident » en ce qui concerne le vivant : EC p. 200.

460 DS, p. 103.

461 DI, p. 145, et PM, « Introduction (première partie), p. 2-4.

462 On le retrouve de DI à EC en passant par MM.

463 Certes, *Durée et simultanéité* a un statut complexe dans l'œuvre, Bergson s'étant opposé à sa réédition, mais il nous semble au moins représentatif de l'intérêt de Bergson pour la science physique, et sans doute bien plus important qu'il n'est souvent considéré, notamment pour les questions aussi fondamentales chez lui que sont celles de la définition de la durée et de l'espace.

supposer une finalité pour expliquer la diversité de la vie ; il y a aussi une biologie qui rend compte des tendances relationnelles constitutives de chaque vivant. Il y a une psychologie des rapports quantitatifs entre des états de conscience définis ; il y a aussi une psychologie des relations temporelles qui structurent le courant de notre conscience. On pourrait même repérer, au cœur de certaines opérations mathématiques comme le calcul infinitésimal, une compréhension du dynamisme qui dépasse la simple spatialisation<sup>464</sup>. Bref, si Bergson pense la connaissance à travers une dualité entre temps et vie d'un côté, et matière et espace de l'autre, il est possible de voir chez lui une autre dualité, entre les rapports et les relations : il y a au cœur des sciences du temps une place pour les rapports et une pour les relations ; plus encore, l'espace n'est peut-être pas uniquement un système de rapports, mais Bergson laisse ouverte une pensée de l'étendue concrète que certains physiciens approcheraient, et qui se définirait par des relations extensives bien plus que par des rapports spatiaux. Si Bergson, jusqu'à la fin de sa production, hésite encore sur le statut à accorder aux sciences<sup>465</sup>, c'est peut-être parce qu'il ne prend pas la mesure des conséquences de la distinction entre rapports et relations : elle complète celle entre durée et espace pour penser la différence, déjà entre les sciences du vivant et celles de la matière, mais à l'intérieur même de ces deux ensembles entre un savoir des rapports distincts et un savoir des relations dynamiques. Il y a donc une double dualité dans les sciences, et on ne peut saisir toute la profondeur de l'épistémologie bergsonienne que si l'on en précise le contenu, avant de développer ses effets sur la connaissance de la vie et du temps, puis de la matière et de l'espace.

---

464 Le « calcul des fluxions » de Newton n'est en effet pas éloigné d'une intuition métaphysique : PM, « Introduction (deuxième partie) », p. 29.

465 Cf. PM, « Introduction (deuxième partie) », en particulier les deux notes essentielles sur la Relativité et la physique quantique naissante des pages 37 et 61,

# 1. la double dualité des sciences

La conception bergsonienne de la science est avant tout pragmatique : il la pense comme l'élaboration théorique de l'activité vitale de l'homme, qui dès la perception structure le monde selon ses besoins. Loin de toute contemplation, la connaissance humaine a d'abord une finalité utilitaire. Fondée sur la division du réel en corps solides, elle poursuit l'« action utile » plus qu'elle ne forme une « connaissance pure<sup>466</sup> ». On ne doit donc juger la science que d'après son efficacité et non pas sa correspondance avec la réalité en elle-même. La division, procédé constitutif de l'intelligence<sup>467</sup>, « prolonge le *mouvement vital* » et par là « tourne le dos à la connaissance vraie<sup>468</sup> ». Forme perfectionnée de l'adaptation humaine à son milieu, la science est donc conditionnée par nos besoins :

Nos besoins sont donc autant de faisceaux lumineux qui, braqués sur la continuité des qualités sensibles, y dessinent des corps distincts. Ils ne peuvent se satisfaire qu'à la condition de se tailler dans cette continuité un corps, puis d'y délimiter d'autres corps avec lesquels celui-ci entrera en relation comme avec des personnes. Établir ces rapports tout particuliers entre des portions ainsi découpées de la réalité sensible est justement ce que nous appelons *vivre*<sup>469</sup>.

Ancrer la connaissance scientifique dans la vie semble, dans un premier temps, relativiser son contenu. Vivre, c'est « établir des rapports » entre des termes artificiellement découpés par nos besoins. On comprend l'intérêt d'une telle opération pour notre survie, mais elle ne peut que nous éloigner de la réalité elle-même, qui se qualifie essentiellement par sa « continuité ». La coupure est donc nette entre une science nécessairement spatiale et une métaphysique qui, contrairement à elle « se dégage de toute arrière-pensée de relation et de comparaison pour *sympathiser* avec la réalité<sup>470</sup> ». Comparer, établir des rapports est donc l'unique occupation de la science, sachant que ces rapports spatiaux ne peuvent être effectués

---

466 MM, p. 223.

467 Cf. chapitre I, I3.

468 MM, p. 222, souligné par l'auteur.

469 *Ibid*, souligné par l'auteur.

470 PM, « Introduction à la métaphysique », p. 177, note 1, souligné par l'auteur.

qu'entre des termes séparés<sup>471</sup>. Contrairement à la « sympathie » exigée par un savoir de l'absolu, la connaissance des rapports est par essence extérieure à son objet<sup>472</sup>. Elle ne peut donc en saisir que la surface utile, c'est-à-dire conditionnée par le rapport que le corps vivant a intérêt d'entretenir avec lui.

La version la plus simple de l'épistémologie bergsonienne, celle à laquelle on l'a souvent réduite, peut donc se résumer à une description de la science comme une activité utile, qui a pour contenu des rapports artificiels, pour exigence l'efficacité de ses applications, et qui est pour ces raisons relative à nos intérêts vitaux. Les lois auxquelles elle parvient sont donc le point le plus éloigné possible de la réalité temporelle que la véritable métaphysique nous montre. C'est logiquement l'ouvrage de Bergson le plus directement concerné par la science, *Durée et simultanéité*, qui tire clairement les conséquences de cette caractérisation :

Fait pour établir des lois, c'est-à-dire pour extraire du flux changeant des choses certaines relations qui ne changent pas, notre entendement est naturellement porté à ne voir qu'elles ; elles seules existent pour lui ; il accomplit donc sa fonction, il répond à sa destination en se plaçant hors du temps qui coule et qui dure<sup>473</sup>.

Voilà le contenu même du savoir scientifique : partant d'une mise en rapport constitutive de notre perception et de notre intelligence, il en vient à ignorer les termes et ne traiter que les rapports. La précision de la pensée bergsonienne est frappante ici : il n'y a de rapport spatial qu'entre des termes séparés, qui sont autant d'arrêts artificiellement pris sur une réalité changeante ; mais ces arrêts gardent encore un certain lien avec l'être dont ils sont originaires si bien qu'on ne peut véritablement les maîtriser qu'en les réduisant à leurs rapports. Il y a donc une double réduction et un double éloignement de la réalité : on sépare des termes, puis on s'établit « entre » ses termes, dans leurs rapports, qui n'ont plus alors aucune trace de temporalité, ce qui permet de ne pas prendre en compte cette donnée si difficile à maîtriser. Ainsi l'accélération du temps ne changerait rien aux calculs des savants<sup>474</sup>, de même que la contraction de l'espace ne modifierait pas leurs lois<sup>475</sup>. Dès *l'Essai* l'essentiel de cette tendance

---

471 Cf. EC, p. 230 : « une expérience faite de lois, c'est-à-dire de termes *rapportés* à d'autres termes, est une expérience faite de comparaisons », souligné par l'auteur.

472 Cf. chapitre I, II.

473 DSi, p. 162. Cf. aussi ES, « "Fantômes de vivants" et "recherche psychique" », p. 70 : « La "loi", au sens moderne du mot, est justement l'expression d'une relation constante entre des grandeurs qui varient ».

474 PM, « Introduction (première partie) », p. 3 : « Le temps pourrait s'accélérer énormément, et même infiniment : rien ne serait changé pour le mathématicien, pour le physicien, pour l'astronome ».

475 DSi, p. 55 : « On estime que la dimension n'est pas un absolu, qu'il y a seulement des rapports entre dimensions, et que tout se passerait de même dans un univers rapetissé à volonté si les relations entre parties

scientifique à ignorer le temps en le réduisant à des rapports spatiaux établis entre des termes pouvant être donnés simultanément était établi, en tirant les conséquences de cette hypothèse d'une accélération du temps sur les calculs scientifiques :

Rien ne serait changé car [...] le symbole *t* ne désigne pas une durée, mais un rapport entre deux durées, [...] un certain nombre de simultanés ; ces simultanés, ces coïncidences se produiraient encore en nombre égal ; seuls, les intervalles qui les séparent auraient diminué ; mais ces intervalles n'entrent pour rien dans les calculs. Or ces intervalles sont précisément la durée vécue<sup>476</sup>

La science, en ne traitant que des « rapports », ne peut donc saisir la durée, décrite ici de manière très suggestive comme « intervalle » entre des simultanés. Plus précisément, une fois les « extrémités » retirées, la conscience n'a plus devant elle que les « intervalles eux-mêmes<sup>477</sup> », c'est-à-dire la durée pure. Parler de la temporalité comme intervalle sans extrémités est une préfiguration frappante du concept de relation temporelle, définie comme relation sans termes. Cela nous permet d'affirmer que cette première caractérisation bergsonienne de la science la présente comme une activité qui, en ne traitant que des rapports, laisse de côté les relations, les premiers étant donc les symboles<sup>478</sup> des secondes. C'est donc par un même mouvement que Bergson ancre la science dans la continuité de l'expérience ordinaire et qu'il accuse sa rupture d'avec la réalité : les relations temporelles lui sont définitivement inaccessibles.

\*

Est-ce si sûr ? L'ambivalence de la conception bergsonienne de la science a souvent été relevée, et elle semble d'autant plus aiguë qu'on intègre la distinction entre relation et rapport dans sa problématique épistémologique. Si Bergson est fréquemment revenu sur cette question, c'est qu'il a vu la difficulté que posait sa description d'une science utilitaire et

---

étaient conservées ».

476 DI, p. 145.

477 DI, p. 147.

478 Cf. PM, « Introduction à la métaphysique », p. 219-220 : « l'entendement, dont le rôle est d'opérer sur des éléments stables, peut chercher la stabilité soit dans | des *relations*, soit dans des *choses*. En tant qu'il travaille sur des concepts de relations, il aboutit au symbolisme *scientifique* », souligné par l'auteur. Nous avons déjà cité ce passage dans notre introduction, et nous pouvons maintenant l'explicitier : la « relation » dont il est ici question est bien le rapport, et s'il symbolise si bien la réalité c'est que celle-ci est profondément relationnelle.

relative. D'une part ces deux qualifications semblent contradictoires : si le savoir scientifique est utile, s'il fonctionne, c'est qu'il a prise avec la réalité, qu'il ne se contente pas de régler les lois d'un monde artificiel. L'idée forte de *L'Évolution créatrice* est de conserver la thèse selon laquelle les rapports traités par la science sont symboliques, tout en affirmant leur réalité dans une tendance du monde lui-même à se mettre en rapport. Bergson se serait contredit s'il était revenu sur une épistémologie qui insiste tant sur l'artificialité de la science, sur le fait qu'elle met plus ou moins consciemment de côté la temporalité qui est au cœur du réel, mais il lui est par contre possible d'élargir son ontologie en intégrant la spatialité dans la réalité. La science reste spatiale, elle construit un monde sans durée, mais l'espace n'est plus uniquement un schème intellectuel, il est conçu comme une tendance qui, née par interruption de la vie, constitue avec elle l'univers :

la physique compte, mesure, rapporte les unes aux autres de variations « quantitatives » pour | obtenir des lois, et elle réussit. Son succès serait inexplicable, si le mouvement constitutif de la matérialité n'était le mouvement même qui, prolongé par nous jusqu'à son terme, c'est-à-dire jusqu'à l'espace homogène, aboutit à nous faire compter, mesurer, suivre dans leurs variations respectives des termes qui sont fonction les uns des autres. [...] le succès d'une science à forme mathématique serait non moins incompréhensible, si la matière n'avait pas tout ce qu'il faut pour entrer dans nos cadres. Une seule hypothèse reste donc plausible : c'est que l'ordre mathématique n'ait rien de positif, qu'il soit la forme où tend, d'elle-même, une certaine *interruption*, et que la matérialité consiste précisément dans une interruption de ce genre<sup>479</sup>.

Plutôt que de mettre de la durée dans la science, Bergson met donc de l'espace dans la matière. Celle-ci est conçue comme le renversement de la tendance primordiale de la réalité, rendue célèbre par l'expression « élan vital ». Rappelons toutefois que le mouvement créateur étant conçu comme tendance, il se confronte nécessairement à ce qui l'oppose : l'élan est à la fois un mouvement vers et un mouvement contre<sup>480</sup>. Ce à quoi il s'oppose est justement la matière, née par « interruption » de la tendance originelle. La science mathématique étudie donc bien la réalité, mais en lui ôtant sa dimension dynamique conceptualisée par l'idée de tendance, et en prenant la matière comme si elle était un objet achevé, absolu, et non pas un

---

479 EC, p. 219-220.

480 EC, p. 255 précise la contradiction interne au développement de l'univers : « la dualité de tendance impliquée dans l'élan originel et [...] la résistance opposée par la matière à cet élan »

processus portant encore en lui les traces de son origine vitale. L'espace est donc à la fois artificiel et réel : artificiel parce que son homogénéité n'est qu'une construction utilitaire, réel parce qu'il est l'aboutissement logique de la tendance matérielle de l'élan vital.

On comprend dès lors le partage opéré par Bergson à partir de *L'Évolution créatrice* entre une science qui « touche à l'absolu<sup>481</sup> » de la matière et une métaphysique qui atteint la vérité de la vie et de l'esprit. Ainsi la science se voit libérée du relativisme où Bergson l'avait d'abord placée : « toute notre connaissance, scientifique ou métaphysique, se relève. Dans l'absolu nous sommes, nous circulons et vivons. La connaissance que nous en avons est incomplète, sans doute, mais non pas extérieure ou relative. C'est l'être même, dans ses profondeurs, que nous atteignons par le développement combiné et progressif de la science et de la philosophie<sup>482</sup> ». Les difficultés que la science rencontre lorsqu'elle se risque à traiter du vivant sont le signe qu'elle ne s'y trouve pas chez elle, que l'application de ses rapports spatiaux ne fonctionne pas sur cet objet. Elle y conserve une certaine efficacité, puisque que, de même que la matière garde une partie de la tendance vitale, les espèces vivantes ont déjà commencé à se développer vers la matière, mais elle prend le risque, dans ce domaine, de ne produire que des lois purement symboliques et relatives.

\*

Distinguer science et métaphysique par leur objet, chaque discipline pouvant atteindre la vérité dans son domaine de prédilection, permet à Bergson de résoudre la difficulté autrement insurmontable de l'efficacité de la science. Mais cela est loin de résoudre tous les problèmes posés par son épistémologie. Ils se concentrent en particulier sur le statut de la matière : si la physique ne peut atteindre l'absolu de la matière qu'en lui retirant ce qu'elle comporte encore de temporel, n'est-ce pas une vision tronquée qu'elle en aura ? la métaphysique de la matière constituée par le dernier chapitre de *Matière et mémoire* est-elle rendue caduque par l'analyse de *L'Évolution créatrice* ou au contraire reste-t-elle la seule à en comprendre l'intégralité, la théorie bergsonienne retombant dans une relativisation de la science, à peine lestée d'un ancrage avec la réalité fournie par une métaphysique qui resterait la seule discipline à véritablement traiter de la réalité, vitale comme matérielle ? Barreau résume bien la dimension de surplomb que semble conserver la philosophie vis-à-vis de la science : toutes

---

481 EC, p. 200.

482 *Ibid.*



deux « atteignent le réel et même, d'une certaine façon, l'absolu – contrairement à ce que pensait Kant –, mais la science ne peut revendiquer cette connaissance de l'absolu qu'autant qu'elle soumet sa connaissance aux conditions constitutives de l'expérience qui sont retrouvées par la métaphysique. La tâche du métaphysicien est donc de transcrire la conception du physicien dans une vision sensible des choses, de l'Espace et du Temps, dont il détient les fondements derniers, qui sont ceux de l'expérience humaine<sup>483</sup> ». Le lecteur de Bergson a souvent l'impression qu'une fois délimitée la frontière entre la science et la métaphysique il hésite entre deux conduites à tenir : soit les deux disciplines ont un statut égal, soit la seconde reste supérieure, elle seule pouvant expliquer l'autre. Le philosophe peut comprendre la science, alors que le scientifique ne peut intégrer la philosophie dans ses théories, et n'y a d'ailleurs aucun intérêt. L'ambivalence est criante dans son analyse de la théorie de la Relativité, et trouve précisément son point critique dans la question des relations :

l'univers d'Einstein n'est plus qu'un ensemble de relations. Les éléments invariants que l'on tient ici pour constitutifs de la réalité sont des expressions où entrent des paramètres qui sont tout ce qu'on voudra, qui ne représentent pas plus du Temps ou de l'Espace que n'importe quoi, puisque c'est la relation entre eux qui existera seule aux yeux de la science, puisqu'il n'y a plus de Temps ni d'Espace s'il n'y a plus de choses, si l'univers n'a plus de figure<sup>484</sup>.

Einstein permet donc à la science d'atteindre son point d'aboutissement, en étudiant des rapports abstraits des termes entre lesquels ils se situent. Mais atteint-il ainsi la vérité de l'espace, ou bien se perd-il dans un monde artificiellement constitué par un procédé de spatialisation mal maîtrisé ? Les deux solutions sont paradoxalement affirmées dans le même ouvrage :

il en est tout autrement de l'Espace. Sa mesure épuise son essence. Cette fois les particularités découvertes et définies par la physique appartiennent à la chose et | non plus à une vue de l'esprit sur elle. Disons mieux : elles sont la réalité même ; la chose est cette fois *relation*<sup>485</sup>.

---

483 Hervé Barreau, « Bergson et Einstein. À propos de *Durée et simultanéité* », *Les Études bergsoniennes*, Vol. X, Paris, PUF, 1973, p. 133.

484 PM, « Introduction (deuxième partie) », p. 39, note.

485 DSi, p. 180, souligné par l'auteur.

une certaine doctrine accepte le témoignage des sens, c'est-à-dire de la conscience, pour obtenir des termes entre lesquels établir des rapports, puis ne conserve que les rapports et tient les termes pour inexistant. Mais c'est là une métaphysique greffée sur la science, ce n'est pas de la science. Et, à vrai dire, c'est par abstraction que nous distinguons des termes, par abstraction aussi des rapports<sup>486</sup>

Le premier texte semble dans le droit fil de la distinction effectuée par *L'Évolution créatrice* : la Relativité traite de l'essence de l'espace, qui est lui-même l'accomplissement de la tendance matérielle. En réduisant sa théorie aux relations, elle atteint bien l'absolu de l'univers matériel. Mais le second texte, situé au cœur de l'argumentation de *Durée et simultanéité*, semble contredire cette analyse : si la réduction du réel tient à une métaphysique, prise ici en un sens très négatif, elle ne peut en aucun cas atteindre une quelconque vérité. La tension présentée ici ne dépend pas du questionnement spécifique de Bergson face à la Relativité, mais de son approche globale de la science, qui, quinze ans après *L'Évolution créatrice*, ne semble pas avoir trouvé de position totalement établie : sa première description de la science, utilitaire et relative, garde un certain poids dans son épistémologie. Mais un nouvel élément intervient ici : la science, quel que soit son objet, peut se tromper, errer dans des abstractions qui ne sont pas proprement scientifiques, mais héritées soit de la métaphysique inconsciente de l'expérience ordinaire, soit de théories privilégiant l'intemporalité héritées peu ou prou de Platon. Cette critique revient constamment sous la plume bergsonienne pour montrer que la science n'est pas aussi neutre et objective qu'elle pense l'être, et qu'elle le devrait si elle voulait réellement traiter de son objet.

La science s'écarte donc de la réalité pour deux raisons : par sa tendance interne à symboliser le monde en rapports, ce qui le rend plus maniable et lui permet de remplir sa fonction vitale ; par sa dépendance externe à l'égard de mauvaises métaphysiques qui absolutisent l'espace homogène qu'elle étudie. Si l'on écarte ses illusions philosophiques, on se rend compte que les rapports spatiaux sont bien relatifs à notre utilité, mais qu'ils touchent malgré cela la réalité matérielle. L'erreur vient donc de l'interprétation du contenu scientifique : la valeur ontologique de ses lois n'est pas du ressort de la science elle-même, mais de la métaphysique, qui, selon qu'on soit platonicien ou bergsonien rendra les rapports absolus ou en fera les symboles d'une tendance relationnelle. À l'intérieur même des sciences

---

486 DSi, p. 64.

on pourra alors distinguer les deux formes, l'une qui à cause d'une métaphysique spatiale manquera l'essence de la matière en allant trop loin dans sa réduction et ses prétentions ontologiques, l'autre qui guidée par une métaphysique temporelle arrivera à décrire l'organisation réelle du monde. La séparation entre science et métaphysique n'est donc pas le dernier mot de l'épistémologie bergsonienne, c'est leur relation qui est déterminante :

Laissez-leur, au contraire, des objets différents, à la science la matière et à la métaphysique l'esprit : comme l'esprit et la matière se touchent, métaphysique vont pouvoir, tout au long de leur surface commune, s'éprouver l'une l'autre, en attendant que le contact devienne fécondation. [...] C'est dire que science et métaphysique différeront d'objet et de méthode, mais qu'elles communieront dans l'expérience<sup>487</sup>.

Cette fécondation réciproque de la science et de la métaphysique est bien le but de Bergson, et elle passe par une qualification précise de leurs différences respectives. Les obstacles subsistant dans la théorie de Bergson resteront toutefois en partie présents, tant que nous ne clarifierons pas le contenu même de la science : atteindre des rapports, est-ce pour elle une impasse, ou au contraire une finalité ?

\*

Pour répondre à cette question il faut sortir de la stricte opposition entre science et métaphysique : il y a des attendus métaphysiques dans la science, pour le pire ou le meilleur, de même qu'il doit y avoir un usage des résultats scientifiques dans la philosophie. Bergson montre que leur méthode et leur objet sont distincts, mais on peut hésiter devant ces affirmations. Quant à l'objet, y a bien une science du vivant, de même qu'il y a une métaphysique de la matière. La différence de méthode est elle-même difficile à établir : certes, la science mesure, ce que ne fait pas la philosophie. Cela laisserait penser que la science spatialise alors que la philosophie pense en durée. Mais il y a aussi une métaphysique spatialisante, de même que certaines théories scientifiques ne sont pas étrangères à la temporalité. À l'intérieur même de la science on peut donc repérer une certaine dualité, voire une double dualité : les sciences se partagent en fonction de leur objet, ainsi que de leur

---

487 PM, « Introduction (deuxième partie) », p. 44.

méthode.

La question de la différence d'objet peut se réduire au statut que Bergson accorde aux savoirs qui ne traitent pas de l'espace ou de la matière : si les mathématiques et la physique répondent facilement à sa caractérisation de la science, qu'en est-il de la biologie ou de la psychologie ? Le symbolisme les guette<sup>488</sup>, mais elles peuvent malgré cela toucher quelque chose de la réalité vivante ou spirituelle : « Matière et esprit ont un côté commun. [...] Il suit de là que l'intelligence, quoique tournée vers les choses | du dehors, peut encore s'exercer sur celles du dedans, pourvu qu'elle ne prétende pas si enfoncer trop profondément<sup>489</sup> ». Le « côté commun » vient des analyses de *Matière et mémoire* : dans la perception la matière touche l'esprit par ses ébranlement, et ce dernier se spatialise pour agir sur elle. Ainsi une science du « dedans » de la conscience est possible, à condition de ne pas enfoncer trop profondément ses élaborations spatiales sous peine de construire une « physique de l'esprit<sup>490</sup> » qui perdrait à la fois la précision de son modèle et la réalité qu'elle cherche à connaître. Une véritable biologie n'est pas plus inatteignable que la psychologie scientifique. À condition de ne pas généraliser ses phénomènes en lois, c'est-à-dire en rapports entre des termes, et privilégier les genres<sup>491</sup>, qui généralisent les termes eux-mêmes, elle aura quelque chose à dire sur le vivant :

S'il faut une intelligence pour conditionner des termes les uns par rapport aux autres, on conçoit que, dans certains cas, les termes, eux, puissent exister d'une manière indépendante. Et si, à côté des relations de termes à terme, l'expérience nous présentait aussi des termes indépendants, les genres vivants étant tout autre chose que des systèmes de lois, une moitié au moins de notre connaissance porterait sur la « chose en soi », sur la réalité même<sup>492</sup>.

Penser le vivant, c'est donc éviter de penser les rapports. Mais qu'en est-il de ces « termes indépendants », qui semblent aller à l'encontre de la continuité dynamique du réel, au regard de laquelle toute séparation de termes ne peut être qu'un produit artificiel de la spatialisation ? Ce n'est pas la seule fois que Bergson insiste sur la nécessité de penser les choses plutôt que leurs relations ; mais il ne faut jamais oublier que ces « choses en soi » sont

---

488 EC, p. 200 : « plus elle [la science] s'enfonce dans les profondeurs de la vie, plus la connaissance qu'elle nous fournit devient symbolique, relative aux contingences de l'action ».

489 PM, « Introduction (deuxième partie) », p. 39-40.

490 *Ibid.*, p. 40.

491 Il faut bien préciser que le genre, concept scientifique de l'antiquité, peut lui aussi manquer la temporalité ; le concept de « genre vivant » permet ici de montrer l'erreur des lois modernes.

492 EC, p. 231.

pensées à travers la durée, et que leur indépendance n'est donc pas celle d'individus distincts les uns des autres, mais celle qu'elles entretiennent vis-à-vis de lois qui leur seraient rapportées de l'extérieur par une intelligence auxquelles elles échappent par nature. Établir le dualisme des sciences à partir de leurs objets nous amène donc à leur dualité de méthode, lois contre genres.

Autant les lois sont constamment définies comme rapports spatiaux, autant les genres semblent étrangers à toute relation. Pour que notre hypothèse consistant à interpréter l'ontologie bergsonienne en termes de relations temporelles soit valable, il faut que la connaissance scientifique du vivant soit bien celle de relations et non pas celle de choses séparées. Il faut même aller plus loin : dans la physique elle-même, voire dans les mathématiques, il n'est pas impossible que la méthode dynamique puisse être privilégiée à la mise en rapport spatiale. Bergson, contrairement à ce qu'une lecture trop rapide pourrait laisser penser, n'a pas de conception unifiée de la science : il y a plusieurs types de sciences, et leur histoire permet de saisir cette tension entre deux pôles, le pur mécanisme et la métaphysique :

Nous avons ainsi, d'une part, la science et l'art mécanique, qui relèvent de l'intelligence pure ; de l'autre, la métaphysique, qui fait appel à l'intuition. Entre ces deux extrémités viendront alors se placer les sciences de la vie morale, de la vie sociale, et même de la vie organique, celles-ci plus intellectuelles, celles-là plus intuitives<sup>493</sup>.

La division des sciences par leurs objets recoupe donc la division par leur méthode, la métaphysique n'étant finalement pas tant opposée aux sciences qu'à une des « extrémités » du panel constitué par leur variété. Plus on s'enfonce dans la vie, plus on utilise l'intuition, l'intelligence s'appliquant à la matière pure. Cette caractérisation a le mérite de laisser à la science l'usage d'une part d'intuition, c'est-à-dire de sympathie avec son objet. Mais que faire de la physique ? Une certaine intuition de la matière y est possible, à condition de ne pas réduire cette science à la mécanique. Ce serait sinon affirmer qu'il n'y a aucune place pour l'intelligence dans la métaphysique, ce que Bergson n'arrête pas de récuser. Que permet, alors, cette métaphysique qui est intégrée au travail de certains savants<sup>494</sup> ? Qu'apporte de différent l'intuition à une science aussi intellectuelle que la physique ?

---

493 PM, « Introduction (deuxième partie) », p. 86.

494 PM, « L'intuition métaphysique », p. 135.

le science [...] se propose de retrouver les articulations naturelles d'un univers que nous avons découpé artificiellement. [...] en démontrant de mieux en mieux l'action réciproque de tous les points matériels les uns sur les autres, la science revient, en dépit des apparences [...] à l'idée de la continuité universelle<sup>495</sup>.

L'évolution de la physique conduit Bergson à affirmer qu'on ne peut absolument pas la réduire à l'artifice de la mise en rapport qu'elle est contrainte de suivre la plupart du temps pour des raisons pragmatiques. Au fond, même la science de la matière cherche à atteindre sa réalité profonde, continue, constituée de ses « articulations naturelles ». Quelles sont-elles ? L'« action réciproque » les caractérise, mais elle ne se fait pas sur fond de distinction de termes abstraitement mis en rapports, puisque « plus la physique avance, plus elle efface d'ailleurs l'individualité des corps et même des particules en lesquelles l'imagination scientifique commençait par les décomposer ; corps et corpuscules tendent à se fondre dans une interaction universelle<sup>496</sup> ». Voilà, au fond, l'objet de toute science lorsqu'elle est amenée, poussée par une intuition, à dépasser ses coordonnées strictement spatiales : les relations temporelles, qui constituent la multiplicité continue de la réalité. C'est une fausse métaphysique qui la fait s'arrêter à des rapports abstraits, et c'est avec la véritable métaphysique qu'elle interprète le réel sous la forme de relation concrètes.

\*

La science atteint-elle cette réalité relationnelle de l'univers sans perdre sa scientificité et se transformer en métaphysique ? Bergson hésite sur la réponse à apporter. La thèse du parallélisme entre cerveau et pensée, par exemple, est conditionnée par l'oubli des relations : dans un passage proche de la critique russellienne du monadisme, Bergson affirme qu'elle est conduite à affirmer qu'« *une relation entre deux termes équivaut à l'un deux*<sup>497</sup> ». À l'inverse de cet idéalisme, le réalisme scientifique doit se refuser à isoler le cerveau, ou tout objet, des interactions qui constituent la réalité du monde :

À vrai dire, les termes qui s'influencent réciproquement – de quelque nom qu'on les

---

495 MM, p. 221.

496 EC, p. 189.

497 ES, « Le cerveau et la pensée », p. 203, souligné par l'auteur.

appelle, atomes, points matériels, centres de forces, etc. – ne sont à ses yeux que des termes provisoires ; c'est l'influence réciproque ou *interaction* qui est pour elle la réalité définitive<sup>498</sup>.

Comment ne pas voir dans cette présentation de l'univers révélé par la science une forme proprement temporelle de la matière, qui dépasserait la spatialisation utilitaire ? Une science des relations serait alors possible, et constituerait même son aboutissement. Science et métaphysique se rejoindraient alors de manière bien plus profonde que ce que Bergson affirme habituellement. Mais notre auteur refuse ces conséquences extrêmes de sa théorie, et revient immédiatement à une limitation spatiale de la science qui lui fait perdre l'approche ouverte par l'idée d'une science des relations dépassant la science des rapports :

Comme d'ailleurs notre connaissance de la matière ne saurait sortir entièrement de l'espace, et que l'implication réciproque dont il s'agit, si profonde soit-elle, ne saurait devenir extraspatiale sans devenir extrascientifique, le réalisme ne peut dépasser l'idéalisme dans ses explications. On est toujours plus ou moins dans l'idéalisme (tel que nous l'avons défini) quand on fait œuvre de savant : sinon, on ne songerait même pas à considérer des parties isolées de la réalité pour les conditionner l'une par rapport à l'autre, ce qui est la science même. L'hypothèse du réaliste n'est donc ici qu'un idéal destiné à lui rappeler qu'il n'aura jamais assez approfondi l'explication de la réalité, et qu'il devra établir des relations de plus en plus intimes entre les parties du réel qui se juxtaposent à nos yeux dans l'espace<sup>499</sup>.

L'« hypothèse du réaliste » n'est donc qu'un idéal, qui le ferait sortir de la science s'il cherchait à le concrétiser. Les relations d'« implication réciproque » ne peuvent alors devenir des relations temporelles, et doivent rester des rapports spatiaux, sinon la connaissance scientifique de la matière devient impossible. Pourtant, la théorie des fluxions de Newton<sup>500</sup>, l'atome conçu comme un centre de forces par Faraday<sup>501</sup>, ne sont-ils pas autant d'exemples d'une science intuitive qui, tout en conservant une méthode intellectuelle l'amenant à élaborer des lois, appréhenderait le monde hors du schème de rapports situés entre des termes statiques, et retrouverait le dynamisme des relations réelles ? L'histoire des sciences permet

---

498 *Ibid.*, p. 202, souligné par l'auteur.

499 *Ibid.*, p. 205.

500 PM, « Introduction à la métaphysique », p. 214.

501 MM, p. 225.

peut-être de dépasser une vision trop schématique de l'épistémologie bergsonienne, ainsi que le dit très justement Dominique Pradelle : « Le dualisme entre matière et esprit se voit ainsi relativisé par l'historicité de la science : loin de se réduire à un produit d'une intelligence qui tend à la fixité, la science s'abreuve également à l'intuition de la durée, de sorte que l'avènement de l'époque moderne correspond à sa réintroduction dans les mathématiques et la physique. [...] | en faisant du principe de décomposition en unités fixes et de la restitution de la durée deux tendances contradictoires de la pensée dans son histoire, il permet de penser l'historicité de la science à partir de cet antagonisme<sup>502</sup> ».

Derrière la dualité d'objets de la science (matière ou vivant), derrière celle de méthode (intuition ou intelligence), se cache donc une dualité plus profonde car servant de ligne de partage à l'intégralité des connaissances humaines : celle entre rapports et relations. La science relativiste va jusqu'au bout de la mise en rapport en mettant de côté les termes, mais pour Bergson elle ne trouve pas pour autant les relations, ne s'élaborant qu'à partir du processus spatial d'extériorisation, séparation et division ; les relations ne peuvent être atteintes que si on n'en fait pas des lois, mais le contenu même du réel, à partir duquel les lois pourront être établies. La description unitaire des sciences par Bergson, qui tend à insister soit sur leur relativité à nos besoins, soit sur leur limitation à l'espace, ne doit donc pas occulter la tension qui parcourt son épistémologie entre les deux pôles de la notion de relation, les rapports spatiaux et les relations temporelles.

Nous devons donc saisir cette dualité au cœur de la première dualité, entre les sciences vitales et temporelles d'une part, et les sciences matérielles et spatiales d'autre part. Notre choix de ne pas parler de « sciences du vivant » et « sciences de la matière » repose sur le fait que notre propos est justement de montrer que la distinction en fonction des objets étudiés cache une distinction plus profonde, relevant de la méthode utilisée par les sciences. Ce que nous appellerons les sciences vitales sont certes celles qui traitent du vivant et de l'esprit, et se spécifient en biologie et psychologie, mais elles sont en tant que telles vitales, soit qu'elles sont soumises aux rapports conditionnés par nos besoins, soit, plus profondément, qu'elles intègrent dans leur pratique la réalité temporelle de leur objet. La physique, voire les mathématiques, sont des sciences de la matière au sens où elles produisent et décrivent des propriétés spatiales. Mais, loin de se limiter à cette connaissance des rapports, elles peuvent toutes les deux dévoiler l'extension relationnelle qui fait la réalité profonde de la matière, et

---

502 Dominique Pradelle, « Quelle est la portée ontologique des sciences ? Bergson et Le Roy », in Camille Riquier (dir.), *Bergson*, Paris, Cerf, 2012, p. 136-137.



intégrer dans leur fonctionnement cette matière non spatialisée qui semblait être l'apanage de la métaphysique.

## **2. les sciences vitales :**

### **le temps entre relation et rapport**

La science a pour principe d'isoler en systèmes la réalité qu'elle veut expliquer<sup>503</sup>. Elle poursuit ainsi, sur le plan théorique, l'activité utilitaire de la perception<sup>504</sup>. En séparant les objets, en leur rendant extérieur le sujet connaissant, elle rend possible une division de la réalité qui lui permet de produire ce qu'elle va qualifier de « lois de la nature ». Mais justement, ces lois peuvent-elles être dites « naturelles » si elles sont le point d'aboutissement du triple processus de mise en rapport ? Ne sont-elles pas au contraire l'apogée de l'artifice humain ? Certes les lois de la physique, amenant la tendance matérielle jusqu'à son homogénéité spatiale, ont un lien avec leur objet, mais il n'en est pas de même des lois de la biologie ou de la psychologie, qui traitent du vivant. Seules deux solutions semblent alors possibles pour une épistémologie bergsonienne : soit ces deux sciences doivent se restreindre aux propriétés matérielles de leur objet d'étude, soit elles ne peuvent en étudier qu'un symbole détaché de toute réalité.

Si certains textes de Bergson semblent hésiter entre ces deux réponses, d'autres ouvrent une voie différente, qui a des répercussions sur l'ensemble de sa philosophie de la connaissance. Ils s'appuient sur la caractérisation de la continuité de la réalité temporelle comme à la fois une et se déployant en une multiplicité de qualités. Cela a pour conséquence directe qu'elle possède des différences intérieures, ce qui permet de concevoir une division qui n'est donc pas nécessairement artificielle, à condition de repérer les variations internes du réel<sup>505</sup>. L'intelligence oscille alors entre deux options : soit produire des rapports de division selon le seul intérêt de l'homme, et alors toute séparation est, certes utile, mais artificielle ; soit trouver des divisions ayant une origine dans les articulations de la nature, et alors elle

---

503 Cf. par exemple EC, p. 9 : « Le sens commun, qui ne s'occupe que d'objets détachés, comme d'ailleurs la science, qui n'envisage que des systèmes isolés ».

504 Cette continuité entre perception et théorie, justifiée par leur commun ancrage dans la vie, est l'un des points les plus remarquables de l'épistémologie bergsonienne. Cf. Jean Gayon, « Bergson entre science et métaphysique », *Annales bergsoniennes*, Vol. III, Paris, PUF, 2007, p. 189 : « le principe bergsonien de ne pas dissocier la théorie de la connaissance et celle de la perception, et celui d'articuler l'une et l'autre avec une vision évolutionniste de la vie, ont de puissants échos dans l'épistémologie contemporaine ».

505 Gilles Deleuze insiste beaucoup sur cet aspect, qui définit l'intuition comme méthode. Cf. *Le Bergsonisme*, Paris PUF, 1966, p. 11 : « Il s'agit toujours, selon Bergson, de diviser un mixte suivant ses articulations naturelles, c'est-à-dire en éléments qui diffèrent en nature ».

pourra la comprendre sans la déformer, même dans ses aspects proprement vivants. Deux textes, distant de vingt-cinq ans, montrent cette alternative à propos du passage du *Phèdre* de Platon qui compare la cuisine à la découpe d'un animal :

Platon compare le bon dialecticien au cuisinier habile, qui découpe la bête sans lui briser les os, en suivant les articulations dessinées par la nature. Une intelligence qui procéderait toujours ainsi serait bien, en effet, une intelligence tournée vers la spéculation. Mais l'action, et en particulier la fabrication, exige la tendance d'esprit inverse. Elle veut que nous considérons toute forme actuelle des choses, même naturelles, comme artificielle et provisoire, que notre pensée efface de l'objet aperçu, fût-il organisé et vivant, les lignes qui en marquent au dehors la structure interne, enfin que nous tenions sa matière pour indifférente à sa forme<sup>506</sup>.

L'avenir d'une science dépend de la manière dont elle a d'abord découpé son objet. Si elle a eu la chance de trancher selon les articulations naturelles, ainsi que le bon cuisinier dont parle Platon, peu importe le nombre des morceaux qu'elle aura faits : comme le découpage en parties aura préparé l'analyse en éléments, on possédera finalement une représentation simplifiée de l'ensemble. C'est de quoi notre psychologie ne s'est pas avisée quand elle a reculé devant certaines subdivisions<sup>507</sup>.

Il y a bien une « structure interne » des objets « organisés et vivants ». Toute division n'est donc pas nécessairement artificielle. La connaissance du réel dépendra alors de la part de « spéculation » que la science pourra intégrer. La différence entre les deux textes, bien que minime, est sur ce point frappante : autant *L'Évolution créatrice* semble nier la possibilité, pour l'intelligence, d'être proprement spéculative, autant *Les Deux sources* laisse cette voie ouverte. Le paradoxe de la thèse du premier ouvrage est que c'est justement ce qui relie la science à la réalité matérielle qui la rend incapable de saisir correctement la forme du vivant : l'espace, qui conditionne l'usage de l'intelligence à homogénéiser le monde, et qui rend ses « articulations naturelles » invisibles, est aussi le point d'aboutissement de la tendance matérielle. Dans ce livre, Bergson dépasse donc la relativité dans laquelle il avait semblé enfermer la connaissance scientifique, mais c'est au prix d'une restriction de l'accès à l'absolu aux seules sciences matérielles. L'ouvrage qui fait le plus référence à la biologie est donc celui

---

506 EC, p. 157.

507 DS, p. 109.

qui la rend la plus dépendante d'une optique intuitive, que seule la philosophie peut lui donner ! Il est évident que Bergson lui-même ne se contente pas de cette affirmation, qui certes découle de la logique de son argumentation, mais qui aboutirait à l'impossibilité de hiérarchiser les données biologiques et psychologiques qu'il utilise.

Le second texte éclaircit la possibilité, pour une science du vivant, de saisir la vérité de son objet d'étude. Certes la présentation à laquelle est abouti est « simplifiée », mais elle correspond tout de même à la réalité. Quel argument utilise alors Bergson pour échapper à la soumission des sciences à l'action et donc à l'espace qu'affirmait *L'Évolution créatrice* ? Le passage essentiel est celui-ci : « le découpage en parties aura préparé l'analyse en éléments ». La distinction entre parties et éléments n'est pas nouvelle chez Bergson<sup>508</sup>, mais son application à la question des sciences lui donne un nouvel enjeu. L'analyse est purement spatiale, et les « éléments » auxquels elle aboutit ne sont qu'artificiels. Cela n'est pas trop gênant pour traiter de la matière, puisque l'espace qui la détermine, étant homogène et purement quantitatif, rend toute séparation équivalente. L'organisation du vivant risque par contre d'être ignorée, car sa forme impose certaines divisions et en rend d'autres fautives. C'est pour cela que l'analyse doit être précédée d'un travail, non plus spatial mais temporel, de « découpage en parties ». Pour que celles-ci soient réelles, il ne faut pas qu'elles procèdent d'une mise en rapport, mais qu'elles intègrent l'interpénétration constitutive des êtres temporels ; les « articulations » que l'on découpe sont donc, au sens anatomique du terme, ce qui, en reliant les différentes parties du corps, lui donne la possibilité de se mouvoir. La référence au cuisinier de Platon est donc bien à prendre au premier degré : si l'on essaie de séparer les éléments d'une articulation, on se retrouvera face à un ensemble d'os, de tendons et de muscles qui ne permettra pas de saisir comment leur relation a pu s'effectuer ; il faut partir de cette relation pour donner un sens à chaque objet, qui, dans ce cas, ne sera plus un simple élément mis en rapport mais une partie du tout relationnel<sup>509</sup>. Découper des parties, c'est donc retrouver le sens des relations qui articulent l'intégralité de la réalité. La méthode analytique n'est alors pas rejetée par Bergson, puisqu'elle peut dépasser son artificialité constitutive à condition d'être guidée par une intuition relationnelle. Tout « l'avenir » d'une science est ainsi

---

508 Nous l'avons vu apparaître lors de l'analyse du croquis de Paris effectué par un touriste. Cf. PM, « Introduction à la métaphysique », p. 190 (« ces *éléments* sont-ils des *parties* ? », souligné par l'auteur), et suivantes.

509 Pierre Montebello résume cette idée en montrant que Bergson a le « souci des articulations, des relations *sui generis* entre différences, des découpages fluides, des concepts supérieurs où les oppositions se dissipent sans que les différences s'annulent », in « Différences de la nature et différences de nature », in Jean-Louis Vieillard-Baron (coord.), *Bergson. La durée et la nature*, Paris, PUF, 2004, p. 148.

conditionné par son point de départ, qui doit être la détermination des relations réelles, et non une mise en rapport extériorisant des éléments.

\*

Même si la voie intuitive semble tracée, la tendance utilitaire de l'intelligence sur laquelle insistait *L'Évolution créatrice* reste présente, et les sciences ont des difficultés à ne pas la subir. Ainsi « la psychologie ne se soucie pas assez de subdiviser son objet selon les lignes marquées par la nature<sup>510</sup> ». La question est de priorité chronologique autant que logique : il faut débiter par les relations pour ensuite en tirer des divisions naturelles, plutôt que de partir des choses distinctes entre lesquelles on ne peut retrouver que des rapports artificiels. Comme nous l'avons relevé plusieurs fois, Bergson insiste sur le fait que nous sommes bien obligés, en même temps que l'on produit des distinctions spatiales, d'inclure des rapports entre les choses, puisque le réel relationnel continue à peser sur nos constructions intellectuelles. Il est toutefois différent de produire des liens à partir d'un monde déjà formé pour nos besoins, et de faire l'effort de retrouver les « lignes marquées par la nature », c'est-à-dire les inflexions que les relations temporelles produisent de par leur variété d'orientations, leurs rencontres et leurs interactions. Le risque de tomber dans la première option est d'autant plus grand que, même lorsque les rapports sont appelés par les choses mêmes, se restreindre à leur considération ne peut donner lieu qu'à des lois intemporelles, sans lien réel avec le monde :

une loi est une relation entre des choses ou entre des faits. [...] admettons que le choix soit tout indiqué, imposé même par l'expérience : la loi n'en restera pas moins une relation, et une relation consiste essentiellement en une comparaison ; elle n'a de réalité objective que pour une intelligence qui se représente en même temps plusieurs termes. [...] une expérience faite de lois, c'est-à-dire de termes *rapportés* à d'autres termes, est une expérience faite de comparaisons<sup>511</sup>.

La difficulté spécifique des sciences vitales vient donc du fait qu'il ne leur suffit pas d'un « coup de sonde<sup>512</sup> » dans la réalité temporelle, pour ensuite laisser se déployer

---

510 DS p. 111.

511 EC, p. 230, souligné par l'auteur.

512 PM, « Introduction à la métaphysique », p. 218.

l'intelligence dans son milieu naturel. Cela est valable pour la physique, et ses déterminations spatiales, mais la biologie doit intégrer l'organisation temporelle de son objet à sa méthode, sous peine de se restreindre à des symboles abstraits. Les classifications en sont un excellent exemple, puisqu'elles ne font que comparer des espèces déjà constituées, ignorant le dynamisme qui donne sens à leur organisation. La confusion entre l'ordre vital et l'ordre géométrique, qui est à la source de toutes les difficultés des sciences biologiques<sup>513</sup>, possède donc une origine méthodologique précise :

La ressemblance entre individus d'une même espèce aurait ainsi un tout autre sens, une tout autre origine que la ressemblance entre effets complexes obtenus par la même composition des mêmes causes. Mais, dans un cas comme dans l'autre, il y a ressemblance, et par conséquent généralisation possible. [...] De là l'idée d'un *ordre général de la nature*, le même partout, planant à la fois sur la vie et sur la matière. De là notre habitude de désigner par le même mot, et de nous représenter de la même manière, l'existence de lois dans le domaine de la matière inerte et celle de *genres* dans le domaine de la vie<sup>514</sup>.

Il y a deux types de ressemblance, pour lesquels Bergson utilise ici le même mot, mais que nous pouvons distinguer en faisant appel au terme de comparaison qui, dans le texte précédent, décrivait le contenu de l'expérience spatialisée. Certes la ressemblance est une qualité propre des choses, et la comparaison un acte de l'intelligence, mais c'est justement cette différence qui fait sens chez Bergson : la ressemblance obtenue par comparaison est nécessairement une mise en rapport artificielle, alors que la ressemblance vitale est vécue. La relation temporelle de ressemblance est donc absolue, elle naît des articulations mêmes du réel, alors que le rapport spatial de comparaison est relatif, car c'est une généralisation spatiale qui ne peut rendre compte de l'acte simple qui explique les points communs des êtres vivants. La comparaison part donc d'éléments séparés, sans chercher à découper les parties réelles de son objet. Ainsi il ne peut aboutir qu'à des lois, c'est-à-dire, selon la définition frappante de Bergson, des « termes *rapportés* à d'autres termes<sup>515</sup> ». Si les sciences vitales, et peut-être même toute connaissance cherchant à dépasser sa dimension utilitaire, veulent toucher leur objet, elles doivent donner sens aux relations de ressemblance et non inventer des rapports

---

513 EC, p. 228 : « la généralité des lois et celle des genres étant désignées par le même mot, subsumées à la même idée, l'ordre géométrique et l'ordre vital étaient dès lors confondus ensemble ».

514 EC, p. 227, souligné par l'auteur.

515 EC, p. 230, souligné par l'auteur.

comparatifs.

\*

La continuité temporelle, qu'elle caractérise le vivant ou la conscience, peut donc être découpée sans la dénaturer. En effet, bien que ne contenant aucun terme, elle est articulée en relations dynamiques. Biologie et psychologie se trouvent alors face à la même difficulté méthodologique<sup>516</sup> : elles doivent éviter de faire des comparaisons abstraites et saisir les ressemblances réelles. Celles-ci sont habituellement conditionnées par notre intérêt : « la ressemblance entre choses ou états, que nous déclarons percevoir, est avant tout la propriété, commune à ces états ou à ces choses, d'obtenir de notre corps la même réaction, de lui faire esquisser la même attitude et commencer les mêmes mouvements [...] : c'est l'identité de réaction à des actions différentes qui, rejaillissant sur elles, y introduit la ressemblance, ou l'en fait sortir<sup>517</sup> ». La ressemblance est donc d'abord vécue par le corps, dans le rapport utilitaire qu'elle entretient avec la réalité. Tout concept formé à partir de cette ressemblance sera donc artificiel, décrivant bien plus les besoins vitaux que la réalité perçue. Pourtant il faut bien des concepts pour penser, et par définition ils regroupent une pluralité de choses dans une même idée. Comment une généralisation peut-elle être justifiée ? Il faut qu'une ressemblance réelle soit possible :

Parmi ces ressemblances il en est, sans aucun doute, qui tiennent au fond des choses. Celles-là donneront naissance à des idées générales qui seront encore relatives, dans une certaine mesure, à la commodité de l'individu et de la société, mais que la science et la philosophie n'auront qu'à dégager de cette gangue pour obtenir une vision plus ou moins approximative de quelque aspect | de la réalité. [...] Il ne sera donc pas inutile d'ouvrir ici une parenthèse sur ce qu'on pourrait

---

516 Cf. PM, « Introduction (deuxième partie) », p. 54 : « toutes nos observations sur le mécanisme de la fonction seront faussés si nous l'avons mal découpée dans la continuité du tissu psychologique ».

517 *Ibid.*, p. 56. La formation des idées générales correspond à cette description. Cf. MM p. 178-179 : « Pour généraliser, disions-nous, il faut abstraire les ressemblances, mais pour dégager utilement la ressemblance, il faut déjà savoir généraliser. La vérité est qu'il n'y a pas de cercle, parce que la ressemblance d'où l'esprit part, quand il abstrait d'abord, n'est pas la ressemblance où l'esprit aboutit lorsque, consciemment, il généralise. Celle d'où il part est une ressemblance sentie, | vécue, ou, si vous voulez, automatiquement jouée. Celle où il revient est une ressemblance intelligemment aperçue ou pensée. Et c'est précisément au cours de ce progrès que se construisent, par le double effort de l'entendement et de la mémoire, la perception des individus et la conception des genres, - la mémoire greffant des distinctions sur les ressemblances spontanément abstraites, l'entendement dégageant de l'habitude des ressemblances l'idée claire de la généralité ».

appeler des généralités objectives, inhérentes à la réalité même<sup>518</sup>.

Cette « parenthèse » nous semble on ne peut plus essentielle, puisqu'elle explicite les « genres réels<sup>519</sup> » qui peuvent être tirés des articulations de la nature. Remonter à ces ressemblances qui « tiennent au fond des choses » est donc la condition nécessaire pour qu'une connaissance, même scientifique, touche quelque chose de la réalité. Les quelques pages de la seconde introduction de *La Pensée et le mouvant* qui suivent ce texte permettent donc d'ouvrir la voie à une théorie des relations de ressemblance, et non de rapports de comparaison effectués sur un réel déjà transformé et distingué pour nos besoins. Bergson ne peut s'empêcher d'ajouter que cette méthode, n'étant pas à proprement parler une intuition, reste relative « dans une certaine mesure », mais ce qui nous intéresse est ici la mesure d'absolu qu'il donne à la science, y compris, et surtout, aux sciences du vivant.

Bergson distingue trois catégories d'idées générales objectives selon leur origine : vitale, matérielle ou sociale. Les dernières sont les plus fréquentes et nous ne nous y arrêtons pas, car elles ont pour principe l'intelligence pratique utilitaire. Ce sont les deux premières qui sont significatives pour notre propos. Bergson commence par résumer très brièvement les acquis du premier chapitre de *L'Évolution créatrice*<sup>520</sup> et du dernier de *Matière et mémoire*<sup>521</sup> : les genres vivants sont ce qui donne sens à nos concepts d'espèce ou d'organe, le fait que la vie « travaille *comme si*<sup>522</sup> » elle visait une certaine fin ; les genres inertes sont les qualités et les forces physiques. Ce n'est pas tant ce contenu qui nous importe ici, mais la forme que Bergson donne à leur distinction :

une logique simple a beau prétendre que la ressemblance est une identité partielle, et l'identité une ressemblance complète, l'expérience nous dit tout autre chose. Si l'on cesse de donner au mot « ressemblance » le sens vague et en quelque sorte

---

518 *Ibid.*, p. 57-58.

519 *Ibid.*, p. 59.

520 *Ibid.*, p. 58-59.

521 *Ibid.*, p. 59-63.

522 *Ibid.*, p. 58, souligné par l'auteur. Notre propos n'est pas de développer tous les éléments du complexe dépassement bergsonien du finalisme, du sens profond de ce « comme si ». Nous pouvons renvoyer à l'utile synthèse effectuée par Pierre Montebello dans « La question du finalisme dans le premier chapitre de *L'Évolution créatrice* », in Shin Abiko, Hisashi Fujita et Naoki Sugiyama (éds.), *Disséminations de L'Évolution créatrice de Bergson*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2012, 74-84. Cf. p. 84 : « Chez Bergson, l'acceptation surprenante de la finalité réelle et externe se double ainsi d'un double rejet du finalisme intellectualisé. C'est que le premier type de finalité traduit notre participation vivante au mouvement de la vie dans son ensemble, tandis que les deux autres types de finalité traduisent un rétrécissement de notre vie à une vie interne monadique ou alors sa projection comme moment fini d'une vie générale planifiée ».



populaire où nous le prenions pour commencer, si l'on cherche à préciser « ressemblance » par une comparaison avec « identité », on trouvera, croyons-nous, que l'identité est du *géométrique* et la ressemblance du *vital*. La première relève de la mesure, l'autre est plutôt du domaine de l'art : c'est souvent un sentiment tout esthétique qui pousse le biologiste évolutionniste à supposer parentes des formes entre lesquelles il est le premier à apercevoir une ressemblance : les dessins mêmes qu'il en donne révèlent parfois une main et surtout un œil d'artiste.

La parenté que le biologiste repère entre deux espèces n'est donc pas le résultat d'une comparaison entre deux éléments distincts. Si Bergson fait référence à un « sentiment tout esthétique », c'est que, en accord avec la description qu'il en fait dans l'*Essai*<sup>523</sup>, ce qui pousse le biologiste à sentir une ressemblance, ce ne sont pas seulement des qualités propres aux êtres qu'il compare, mais leur relation en tant que telle, qu'il aperçoit avant même l'identification distincte de ce qu'elle relie. La « logique simple » est la mise en rapport qui tend vers l'identité homogène d'individus séparés. Il est difficile de l'éviter, et les concepts biologiques doivent constamment faire l'effort de ne pas retomber dans cette vision spatiale de leur objet. Mais, contrairement à la matière où l'identité est à sa place (même si, comme on le verra, elle peut là aussi être dépassée dans un sens relationnel), la relation vitale de ressemblance résiste à la réduction comparatiste. Il est difficile, pour le biologiste, de se passer d'une certaine idée de fin ou de projet qui nomme le dynamisme constitutif du vivant, de même que le psychologue sent bien qu'une simple association d'états de conscience atomistiques laisse de côté l'essentiel du processus qu'il décrit.

\*

Les ressemblances réelles s'expérimentent donc à partir des articulations de la nature : une relation temporelle produit un certain ordre, une orientation, qu'il est possible de poursuivre jusqu'à la détermination des deux termes entre lesquels elle s'effectue. Dans ce cas la conceptualisation opérée par les sciences vitales sera valable : les objets qu'elles étudient sont découpés dans la continuité de la relation réelle qui leur donne sens, et cette dernière

---

523 DI, p. 9-14 : ces sentiments nous font sympathiser, non avec telle émotion distincte exprimée par une œuvre d'art, mais avec le lien qu'elle suggère vers les « mille sensations, sentiments ou idées » (p. 13) qui constituent la pensée de l'artiste.

permet de constituer un genre réel qui explique leur ressemblance. Bergson oppose alors une biologie établissant des rapports entre des individus distincts et une biologie partant de la relation qui les constitue. L'explication de l'hérédité en donne un exemple frappant :

L'hérédité ne transmet pas seulement les caractères ; elle transmet aussi l'élan en vertu duquel les caractères se modifient, et cet élan est la vitalité même. C'est pourquoi nous disons que la répétition qui sert de base à nos généralisations est essentielle dans l'ordre physique, accidentelle dans l'ordre vital. Celui-là est un ordre « automatique » ; celui-ci est, je ne dirai pas volontaire, mais analogue à l'ordre « voulu »<sup>524</sup>.

L'image de l'élan est rarement mentionnée de manière aussi suggestive, et en même temps précise, que dans la première phrase de ce passage. Les « caractères » vivants peuvent être identifiés par distinction, et ensuite reliés par des rapports comparant leur différentes propriétés et essayant de reconstituer les familles d'espèces. Dans ce cas la biologie ne peut construire qu'une explication artificielle, qui n'arrivera en aucun cas à donner du sens aux objets qu'elle étudie. Ces caractères peuvent inversement être saisis comme les arrêts provisoires d'une tendance, qui certes se répète dans de multiples individus, mais qui conserve sa puissance vitale de transformation. Tout élément doit alors être compris comme une partie, c'est-à-dire qu'il faut l'inclure dans l'orientation dynamique qui lui donne son être ; de même toute comparaison entre individus n'a de sens que ramenée à la relation de ressemblance qui en est à l'origine.

Cette méthode est similaire à celle que Bergson élabore pour la psychologie. Dans les chapitres centraux de *Matière et mémoire* en particulier, il cherche à établir les principes d'une science psychologique débarrassée des impasses dans lesquelles l'associationnisme l'a conduite. Il prend alors, pour décrire ce que devrait être l'étude de la vie spirituelle, une image saisissante de par sa double signification picturale et musicale :

Classer ces systèmes, rechercher la loi qui les lie respectivement aux divers « tons » de notre vie mentale, montrer comment chacun de ces tons est déterminé lui-même par les nécessités du moment et aussi par le degré variable de notre effort personnel, serait une entreprise difficile : toute cette psychologie est encore à faire,

---

524 EC, p. 232.

et nous ne voulons même pas, pour le moment, nous y essayer<sup>525</sup>.

C'est dans le va-et-vient entre le rêve et l'action, entre le souvenir pur, passé et virtuel, et la perception pure, présente et actuelle, que se déroule la réalité psychique. La relation temporelle est, nous l'avons vu, ce qui définit en propre ce mouvement qui s'oriente d'un sens à l'autre. Pour la comprendre, Bergson appelle de ses vœux une psychologie des « tons ». Le ton est la couleur qui domine un tableau, mais est aussi synonyme de la tonalité qui organise un morceau de musique. Dans les deux cas, c'est l'ordre temporel des parties qui est conditionné par ce ton : du rouge n'aura pas la même valeur dans un tableau à dominante noire qu'un autre qui privilégie le jaune ; de même un si bécarré sera ressenti comme une tension dans la tonalité de do mineur, alors que son écoute sera aisée lorsqu'il est joué à l'intérieur d'un passage en sol majeur. Le ton est alors, au sens propre, ce qui détermine la relation perçue entre les différents êtres, ce qui leur donne leur sens, à la fois leur signification et leur direction. Selon le ton telle couleur ira avec telle autre, telle note conduira naturellement à telle autre... Bref le psychologue sensible au ton n'étudiera pas seulement un état de conscience à partir duquel il cherchera à poser des rapports d'associations artificiels, mais il commencera par établir des relations temporelles sur lesquelles il construira une analyse des genres réels<sup>526</sup>.

Biologie comme psychologie doivent donc, en tant que science vitales, se pratiquer de la même manière que se développe leur objet d'étude : leur méthode ne peut être que relationnelle, c'est-à-dire que les relations de ressemblance ou de tendance qui sont au cœur de l'organisation de l'esprit et du vivant doivent en être les principes, et non les résultats. Dans le premier cas le savant donne sens à ce qu'il étudie, dans le second il reconstitue ce sens de manière artificielle. Ainsi la première méthode permet de comprendre les relations, alors que la seconde produit des rapports.

---

525 MM, p. 189.

526 Les *Principles of psychology* de William James sont sans doute un bon exemple de ce que Bergson imagine être cette psychologie, lui qui, comme nous l'avons vu, doit beaucoup à cet ouvrage.

### **3. les sciences matérielles :**

## **l'espace entre rapport et relation**

Les sciences matérielles, c'est-à-dire celles qui font de la matière leur objet et de l'espace leur méthode (la physique obéit à ces deux critères, les mathématiques au second, mais on peut bien sûr ajouter, à divers degrés, la chimie, la géologie, etc.), sont pour Bergson les modèles d'une connaissance qui se limite aux rapports entre des éléments distincts et manque ainsi la réalité dans son essence temporelle et vitale. Cette description, dont nous avons déjà vu les éléments constitutifs, notamment dans notre premier chapitre, est particulièrement visible dans l'ouvrage qui étudie précisément une théorie physique en particulier, *Durée et simultanéité*. Les quatre essais principaux de Bergson se singularisent, dans le paysage philosophique habituel, par la variété de leurs références scientifiques, qui forment assez nettement la majorité de la littérature utilisée par l'auteur. Cela n'est pas surprenant, et Bergson le théorise très bien en montrant à quel point la philosophie, ayant une frontière commune avec les sciences, a tout intérêt à en intégrer les données. *L'Essai et Matière et mémoire* approfondissent ainsi des éléments de psychologie expérimentale, *L'Évolution créatrice* étudie les théories biologiques, enfin *Les Deux sources de la morale et de la religion* rend compte des réflexions de la sociologie et surtout de l'ethnologie naissantes. Tous ces textes, conformément à leur objet d'étude, s'attachent à des sciences que l'on peut qualifier de vitales, voire humaines pour le dernier.

Seul *Durée et simultanéité* approfondit donc une science matérielle, et il le fait frontalement en étudiant précisément une théorie physique, déterminante, la Relativité (et plus précisément la Relativité restreinte, Bergson, pour des raisons techniques mais aussi philosophiques, ignorant l'apport décisif de la Relativité générale pour sa propre problématique). La méthode de ce livre est donc spécifique, puisque la science n'est pas pour Bergson un matériau dans lequel puiser expérimentations et questionnements, mais l'objet même de son étude. En laissant de côté ce que Bergson dit précisément de la Relativité, il est dès lors pertinent d'y chercher des définitions générales de ce qu'est la science. La première à être donnée semble définitive :

La science ne peut et ne doit retenir de la réalité que ce qui est étalé dans l'espace,

homogène, mesurable, visuel. Le mouvement qu'elle étudie est donc toujours relatif et ne peut consister que dans une réciprocité de déplacement<sup>527</sup>.

Nous retrouvons ici une caractérisation bergsonienne classique, que nous avons déjà beaucoup vue. Il est maintenant possible d'en faire ressortir les difficultés : certes *L'Évolution créatrice* est passé par là, et cette homogénéisation de la réalité conserve un lien avec celle-ci, n'étant que la radicalisation de la tendance constitutive de la matière, mais délimiter ce qu'est « la science » semble engager une certaine méconnaissance de son évolution, et des différentes formes qu'elle peut prendre. C'est une certaine science, et même une certaine physique, qui se soumet au modèle « visuel » et qui ne peut traiter du mouvement que ce qu'il a de « relatif » ; c'est celle qui, selon la rapide histoire que retrace Bergson dans ce deuxième chapitre, va de Descartes à Einstein en passant par Newton. La Relativité, en prenant en compte la diversité des points de vue des observateurs, pousse jusqu'au bout cette logique scientifique :

Ainsi seraient obtenues deux représentations mathématiques de l'univers, totalement différentes l'une de l'autre si l'on considère les nombres qui y figurent, identiques si l'on tient compte des relations qu'elles indiquent par eux entre les phénomènes, – relations que nous appelons les lois de la nature. Cette différence est d'ailleurs la condition même de cette identité. Quand on prend diverses photographies d'un objet en tournant autour de lui, la variabilité des détails ne fait que traduire l'invariabilité des relations que les détails ont entre eux, c'est-à-dire la permanence de l'objet<sup>528</sup>.

En réduisant consciemment les lois de la nature aux seules relations entre les objets, Einstein accomplit ainsi le mouvement de « la science » définie plus haut. Celle-ci extériorise les termes que la matière a tendance à diviser, et construit les rapports qui les unissent. La Relativité ne prend plus en compte que les rapports, ce qui en retour permet de ne retenir des objets que leur « permanence ». La géométrisation du réel est donc complète, et ses dernières tendances temporelles sont définitivement supprimées. C'est pour cela que la Relativité est, d'une certaine manière, l'apogée de la science : elle a réussi à retirer à la matière tout ce qu'elle pouvait encore comporter de temporalité, en accomplissant l'identification des choses à leurs

---

527 DSi, p. 33.

528 DSi, p. 71.

rappports. C'est ce qu'affirme la fin du livre, qui constitue le texte le plus décisif de toute l'œuvre de Bergson quant à la définition de la science comme connaissance des rapports :

Vieillessement et durée appartiennent à l'ordre de la qualité. Aucun effort d'analyse ne les résoudra en quantité pure. La chose reste ici distincte de sa mesure, laquelle porte d'ailleurs sur un Espace représentatif du Temps plutôt que sur le Temps lui-même. Mais il en est tout autrement de l'Espace. Sa mesure épuise son essence. Cette fois les particularités découvertes et définies par la physique appartiennent à la chose et | non plus à une vue de l'esprit sur elle. Disons mieux : elles sont la réalité même ; la *chose* est cette fois *relation*. Descartes ramenait la matière – considérée dans l'instant – à l'étendue. [...] Une étude de la Relativité généralise [...] montrerait [...] une élimination des concepts tout faits qui, s'interposant entre le physicien et son objet, entre l'esprit et les relations constitutives de la chose, empêchaient ici la physique d'être géométrie. De ce côté, Einstein est le continuateur de Descartes<sup>529</sup>.

« La *chose* est cette fois *relation* ». Cette phrase semble résumer toute la pensée de Bergson sur l'espace et sur les sciences spatiales, qui atteignent leur objectif lorsqu'elles ont réussi à se limiter aux rapports et éliminer les choses mêmes.

\*

Cette description de la science matérielle, et de son point d'arrivée dans la théorie einsteinienne, suffit-elle à caractériser l'ensemble des idées de Bergson sur la science ? Reprenons un élément qui pourrait sembler secondaire, mais qui ouvre une dimension nouvelle de l'épistémologie bergsonienne : nous avons déjà insisté sur le fait que la science est pour lui en continuité avec la perception, mais elle l'est surtout de la perception visuelle, celle qui, plus que toutes les autres, détermine la distance entre nous et les choses et participe ainsi de la spatialisation du monde. « Ici comme ailleurs, il faut se rappeler que la science ne retient et ne doit retenir du mouvement que son aspect visuel<sup>530</sup> ». Dire que la science ne « retient » que cet aspect visuel, est sans doute en partie vrai ; mais Bergson irait-il toujours jusqu'à affirmer qu'elle « doit » le faire ? N'y a-t-il pas là un certain aveuglement, volontaire sans

---

529 DSi, p. 180-181, souligné par l'auteur.

530 DSi, p. 197, note 1.

doute dans le cadre de l'argumentation de *Durée et simultanéité*, mais réel, vis-vis même de certaines de ses propres affirmations sur la science, effectuées en d'autres lieux ? Le modèle visuel, utilitaire, ne peut-il pas être mis en concurrence avec un autre sens ? C'est ce qu'affirme clairement « La perception du changement » :

le sens par excellence est celui de la vue, et que l'œil a pris l'habitude de découper, dans l'ensemble du champ visuel, des figures relativement invariables qui sont censées alors se déplacer sans se déformer : le mouvement se surajouterait au mobile comme un accident. Il est en effet utile d'avoir affaire, tous les jours, à des objets stables et, en quelque sorte, responsables, auxquels on s'adresse comme à des personnes. Le sens de la vue s'arrange pour prendre les choses de ce biais : éclairer du toucher, il prépare notre action sur le monde extérieur. Mais déjà nous aurons moins de peine à percevoir le mouvement et le changement comme des réalités indépendantes si nous nous adressons au sens de l'ouïe<sup>531</sup>.

L'article développe l'idée d'un modèle auditif, pour penser le mouvement d'un point de vue métaphysique, pas directement pour faire évoluer les sciences elles-mêmes. Il est toutefois possible de se demander si Bergson ne tient pas là une manière, d'une part d'élargir sa propre conception de la science, mais même de lui fournir une hypothèse méthodologique sans doute plus riche que sa simple description comme connaissance de l'espace. Le modèle pictural serait alors remplacé par le modèle de la mélodie cher à Bergson, ou de la polyphonie. C'est ce que Čapek propose, en reprenant ces analyses bergsoniennes, à la fin de son ouvrage *The Philosophical Impact of Contemporary Physics* : selon lui, la physique du XXe siècle (il y inclut, contre Bergson, Einstein) change de nature par rapport aux théories qui la précèdent, et rend obsolète leur modèle visuel. Il propose alors de produire un modèle concret inédit pour incarner intuitivement cette nouvelle science : la musique lui semble alors la plus pertinente, car elle permet de décrire « la primauté des événements, l'absence de divisibilité infinie, [...] la compatibilité de la continuité et de l'individualité, la fusion du devenir et de son contenu concret<sup>532</sup> » qui caractérise selon lui cette science. On peut discuter de cette interprétation de la Relativité et de la physique quantique, mais il serait déjà intéressant de repérer, chez Bergson lui-même, des analyses qui, loin d'exclure la science de ce modèle auditif, ouvriraient

---

531 PM, p. 164.

532 Milič Čapek, *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*, D. Van Nostrand Company, Princeton, 1961, p. 399. Traduction personnelle de : « the primacy of events, the absence of infinite divisibility, [...] the compatibility of continuity and individuality, the fusion of becoming with its concrete content ».

au cœur même de leur objet, l'espace, la possibilité d'un dépassement de sa réduction en mise en rapports abstraits.

Quelle différence véritable offre l'ouïe par rapport à la vue ? Dans les deux cas il y a l'interprétation sensorielle d'une onde. La vue a toutefois pour condition nécessaire la distance avec l'objet : je ne peux lire mon livre que si je m'en éloigne suffisamment pour déchiffrer les signes dont il est composé. L'intervalle entre moi et l'objet doit de plus être constitué de vide, ou plus précisément de choses invisibles, pour qu'il ne fasse pas écran. Pour être visible, la réalité doit donc nécessairement être composée d'objets entourés de vide et dont la perception est réglée par rapport à ma position. Toute l'analyse de la mise en rapport utilitaire de séparation, étudiée à propos du premier chapitre de *Matière et mémoire*, tient de cette description de la vision. L'audition, par contre, ne suppose ni cette distance, ni ce vide entre nous et l'objet sonore. On peut certes relever sa position dans l'espace, mais elle ne caractérise pas l'essentiel de ce que j'en ressens : même sans localisation nette je peux entendre pleinement l'objet. Il peut même, d'une certaine manière, être en moi (lorsque je parle ou que je chante), sans que cela soit une affection, telle qu'elle est décrite dans ce même chapitre à partir de la description du toucher. Certes l'ouïe reste un sens, il obéit aux règles générales de la perception utilitaire, mais elle possède une certaine tendance à sortir de la mise en rapport spatial d'extériorisation, de séparation et de division, en ce que, même lorsqu'elle nous donne accès à l'espace, elle semble négliger ce qui, en lui, est purement géométrique. Une science qui la prendrait pour modèle aurait donc, sans sortir de l'espace, une propension à ne pas le réduire à des rapports, et aboutirait alors à une toute autre description de la matière.

\*

N'avons-nous pourtant pas défini, avec Bergson, l'espace comme mise en rapport ? Peut-on y voir autre chose sans le contredire ? Dès son premier ouvrage, qui semble pourtant le plus clair sur cette assimilation, le philosophe prend en compte la possibilité d'une autre manière de saisir l'espace, en le vivant avec ses qualités et non en le concevant comme milieu homogène :

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. Il faudrait donc distinguer entre la



Cette dernière distinction est frappante : il y aurait bien une spatialité qui n'est pas artificielle, qui est vécue et non pas produite par l'intelligence. Mais en quoi pourrait-elle consister, si la localisation visuelle, la détermination d'objets distincts les uns des autres est une construction ?

Cela revient à dire que l'espace n'est pas aussi homogène pour l'animal que pour nous, et que les déterminations de l'espace, ou directions, ne revêtent point pour lui une forme purement géométrique. Chacune d'elles lui apparaîtrait avec sa nuance, avec sa qualité propre. On comprendra la possibilité d'une perception de ce genre, si l'on songe que nous distinguons nous-mêmes notre droite de notre gauche par un sentiment naturel, et que ces deux déterminations de notre propre étendue, nous présentent bien alors une différence de qualité ; c'est même pourquoi 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<sup>534</sup>.

Ce sont les « directions concrètes » qui définissent cette étendue qualitative. Le « sentiment naturel » qui nous fait distinguer notre droite de notre gauche n'est donc pas un rapport entre deux positions distinctes, mais une orientation réelle qui n'a pas encore abouti, par l'action de notre entendement, à séparer les termes entre lesquels elle s'effectue. La danse est peut-être, comme nous l'avons vu, la pratique humaine qui incarne au mieux cette notion. Bergson n'insiste toutefois pas, dans *l'Essai*, sur un aspect qui n'est pour lui qu'une manière de montrer, par sa différence, la force du concept d'espace quantitatif. C'est cette dernière idée qui est centrale chez lui, et c'est elle qu'il veut distinguer du concept aristotélicien de « lieu », qu'il a critiqué dans sa thèse complémentaire<sup>535</sup>. Son objectif est de déréaliser l'espace pour mieux rendre possible l'expérience de la durée et de la liberté. Il reste toutefois que la séparation nette qu'il effectue entre durée et espace laisse de côté cette étendue constituée de qualités qui, selon la théorie du livre, n'existent que dans le temps. Deux choix se présentent

---

533 DI, p. 71.

534 DI, p. 72.

535 Cf. Arnaud François, « Sur le *Quid Aristoteles de loco senserit* de Bergson », *Annales bergsoniennes*, Vol. V, Paris, PUF, 2012, p. 374 sqq. François y montre que Bergson devait se séparer de la notion de lieu chez Aristote, pourtant apparemment proche de son idée d'étendue concrète, pour définir la durée comme essence des choses.

alors à lui : soit préciser, au cœur même de l'espace, ce qui peut être qualitatif, approfondir cette expression de « directions concrètes », soit montrer que la constitution réelle des choses matérielles, une fois ôtée leur extériorité spatiale, est d'ordre temporel.

C'est cette seconde solution que Bergson prend à partir du dernier chapitre de *Matière et mémoire* : en spiritualisant et temporalisant l'extension, il peut résoudre la question de la relation du corps à l'esprit par leur union dans la perception pure. Il y définit le mouvement comme essence de l'étendue. Les qualités sont données, en tant que rythmes de durée, à l'intérieur même de la matière, puisqu'il n'y a pas « de distinction véritable entre la perception et la chose perçue, entre la qualité et le mouvement<sup>536</sup> ». La réalité se définit donc par l'extensif, « quelque chose d'intermédiaire entre l'étendue divisée et l'inétendu pur<sup>537</sup> ». La différence entre espace abstrait et étendue concrète est alors complètement explicitée :

l'espace est bien le symbole de la fixité et de la divisibilité à l'infini. L'étendue concrète, c'est-à-dire la diversité des qualités sensibles, n'est pas en lui ; c'est lui que nous mettons en elle. Il n'est pas le support sur lequel le mouvement réel se pose ; c'est le mouvement réel, au contraire, qui le dépose au-dessous de lui<sup>538</sup>.

Étendue, qualité, mouvement, sont donc profondément des synonymes : ils définissent les propriétés essentielles de la matière, et ils se décrivent sans recourir à la notion d'espace, mais uniquement en termes temporels comme ceux de vibration. Cela pose deux difficultés majeures à la pensée de Bergson, ontologique et épistémologique, qui sont au fond liées. D'une part les qualités dont il parle sont, sur le modèle de la couleur, les qualités secondes de la pensée classique ; mais les qualités proprement spatiales, sans doute pas de l'ordre de qualités premières mesurables, mais du type de celles qu'il appelait « directions concrètes », ne sont pas pris en compte. À partir de *Matière et mémoire*, plus rien dans la matière n'est de l'ordre d'une direction, cette notion étant intégralement déduite du concept d'espace. D'autre part, quel statut donner aux sciences matérielles ? doivent-elles nécessairement réduire la matière à l'espace, comme l'affirme *Durée et simultanéité*, ou bien les qualités réelles sont-elles des objets d'étude possibles pour elles ?

\*

---

536 MM, p. 245.  
537 MM, p. 276.  
538 MM, p. 244.

La solution proposée par *L'Évolution créatrice*, qui intègre une spatialité réelle dans la matière sous forme de tendance née de la relation créatrice entre la vie et son contraire, a déjà été explicitée. Sa conséquence est particulièrement importante : si l'espace est une tendance de la matière, c'est que quelque chose en elle n'est pas encore spatial. De même qu'en se détendant la conscience tombe progressivement vers une certaine matérialité, de même en se concentrant la matière révèle une certaine part de conscience :

si nous considérons la matière qui nous paraît d'abord coïncider avec l'espace, nous trouvons que, plus notre attention | se fixe sur elle, plus les parties que nous disions juxtaposées entrent les unes dans les autres, chacune d'elles subissant l'action du tout qui lui est, par conséquent, présent en quelque manière. Ainsi, quoiqu'elle se déploie dans le sens de l'espace, la matière n'y aboutit pas tout à fait<sup>539</sup>

Ce reste de vie dans la matière se caractérise donc par une interpénétration de ses parties, une présence du tout dans chaque élément, bref une disparition de l'atomisme au profit d'une interaction universelle. Contre les rapports spatiaux, c'est bien de relations temporelles qu'est alors constituée la matière. Toute la question est de savoir ce qui en fait l'essence : si sa temporalité n'est qu'une scorie à supprimer, la science ne doit pas prendre en compte l'étendue concrète, qualitative et temporelle, et Einstein atteint la vérité de la matière. Si, au contraire, ces qualités sont l'être en durée de la matière, seule la métaphysique peut les décrire proprement sous la forme d'une « cosmologie qui serait, si l'on peut parler ainsi, une psychologie retournée<sup>540</sup> ». Bergson affirme en même temps les deux solutions, qui paraissent pourtant contradictoires. Mais n'y aurait-il pas la place, entre la science de l'espace et la métaphysique de la durée, pour une science des qualités réelles, une science qui chercherait à décrire, non pas seulement les rapports, mais les relations dynamiques qui définissent toute réalité ?

Plusieurs passages de l'œuvre cherchent à tracer cette voie. *Durée et simultanéité*, s'appuyant sur les analyses de *Matière et mémoire*, laisse ainsi ouverte une conception du mouvement autre que celle de la Relativité :

Si la couleur est une réalité, il doit en être de même des oscillations qui

---

539 EC, p. 208-209.

540 EC, p. 209.

s'accomplissent en quelque sorte à l'intérieur d'elle : devrions-nous, puisqu'elles ont un caractère absolu, les appeler encore des mouvements ? D'autre part, comment mettre sur le même rang l'acte par lequel ces oscillations réelles, éléments d'une qualité et participant à ce qu'il y a d'absolu dans la qualité, se propagent à travers l'espace, et le déplacement tout relatif, nécessairement réciproque, de deux systèmes S et S' découpés plus ou moins artificiellement dans la matière ? On parle, ici et là, de mouvement; mais le mot a-t-il le même sens dans les deux cas ? Disons plutôt *propagation* dans le premier, et *transport* dans le second : il résultera de nos anciennes analyses que la propagation doit se distinguer profondément du transport<sup>541</sup>

Le « transport » est le mouvement localisé d'un objet distingué par l'intelligence spatiale ; c'est bien un rapport. La « propagation » se réfère plutôt à l'acte temporel constitutif de la matière, à l'interaction générale du monde, et donc aux relations qui en sont la réalité la plus profonde. La Relativité traite du transport, l'électromagnétique traitera plutôt de la propagation. Les références à Thompson et Faraday, que nous aurons à reprendre, sont le signe que pour Bergson il y a une compréhension possible, par la physique, de l'aspect qualitatif de la matière. Même si ces savants mesurent et quantifient, ils prennent leur objet tel qu'il est, et non tel qu'ils le construisent par accentuation de l'une de ses tendances constitutives, l'espace. Quoiqu'il s'en défende, Bergson affirme donc que l'aspect temporel de la matière lui est au fond plus essentiel que l'aspect proprement spatial, qui, malgré les avancées de *L'Évolution créatrice*, reste sur la pente de l'artifice utilitaire. Ainsi que le soutient Čapek, « les tendances de la physique actuelle confirment la thèse fondamentale de Bergson d'après laquelle l'*extension pure* et l'espace statique n'est réaliste que d'une façon approximative ; en d'autres termes, que l'espace instantané et géométrique n'est qu'une *limite idéale et irréaliste* dont le monde physique s'approche sans cependant l'atteindre. L'extension physique, elle aussi, est une *tension*, c'est-à-dire un processus réel qui possède la structure générale de la durée sans perdre son caractère d'étendue concrète<sup>542</sup> ».

Cette idée est, comme nous le voyons, ambiguë si l'on en reste au texte bergsonien. C'est la seconde introduction de *La Pensée et le mouvant* qui en donne la dernière approche. L'ouvrage est publié en 1934, et certains textes, en particulier les introductions, ont été

---

541 DSi, p. 36, souligné par l'auteur.

542 Milič Čapek, « La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 143, Paris, PUF, 1953, p. 34-35, souligné par l'auteur.

remaniés à cette époque, fournissant ainsi les dernières idées philosophiques rendues publiques par l'auteur. On peut être sûr que certains éléments n'ont pu être écrits avant 1932, puisque Bergson cite l'important ouvrage de Wahl, *Vers le concret*, publié à cette date<sup>543</sup>. Il n'est pas étonnant qu'ils soient consacrés, notamment sous la forme de notes, à la question du statut de la science, qui posait alors problème à Bergson. Le passage qui nous semble le plus important se situe au cœur de l'analyse, déjà étudiée, des « genres réels » nés des articulation naturelles des choses<sup>544</sup>. Bergson passe assez vite sur les genres vivants et sociaux, mais insiste sur les genres physiques, conscient des difficultés qu'il y rencontre. Il part de l'exemple des couleurs, essentiel depuis le dernier chapitre de *Matière et mémoire*, puisqu'elles sont au sens propre des qualités explicables de manière temporelle et mouvante par des oscillations d'onde. Le déterminisme constitutif du monde physique est alors réalisé par la condensation que l'être vivant produit, par sa perception, dans cette pluralité presque infinie de variations. Ce monde est donc, à la fois lié à la réalité, sinon il n'aurait aucune efficacité, et à la fois dépendant de nos intérêts. Il aurait donc tout à fait pu être différent : « le monde où nous vivons, avec les actions et réactions de ses parties les unes sur les autres, est ce qu'il est en vertu d'un certain choix dans l'échelle des grandeurs, choix déterminé lui-même par notre puissance d'agir. Rien n'empêcherait d'autres mondes, correspondants à un autre choix, d'exister avec lui, dans le même lieu et le même temps<sup>545</sup> ». Le monde des rapports est bien une construction ; mais est-ce le seul monde dont s'occupe la science ? Ne peut-elle pas aussi traiter l'essence temporelle de la matière ?

On peut donc, et même en doit, parler encore de déterminisme physique, lors même qu'on postule, avec la physique la plus récente, l'indéterminisme des événements élémentaires dont se compose le fait physique. [...] on peut se demander si ce n'est pas précisément pour couler la matière dans ce déterminisme, pour obtenir, dans les phénomènes qui nous entoureront, une régularité de succession nous permettant d'agir sur eux, que notre perception s'arrête à un certain degré particulier de condensation des événements élémentaires<sup>546</sup>.

Cette note essentielle, qui prend en compte les débuts de la physique quantique, permet

---

543 PM, « Introduction (deuxième partie) », p. 78, note 2. À travers ce texte Bergson prend connaissance des idées de Whitehead, et de leur proximité avec les siennes, que nous auront à étudier dans la suite de ce chapitre.

544 Cf. *Ibid.*, p. 60-63.

545 *Ibid.*, p. 62-63.

546 *Ibid.*, note 1 p. 61-62.

de préciser la place que Bergson attribue à la connaissance de la matière. Si elle est en majorité en continuité avec le déterminisme que notre perception impose au monde, elle peut, comme la métaphysique, remonter cette pente et saisir la réalité même des choses. Les « événements élémentaires », expression que Bergson, avec Whitehead, préfère à « éléments<sup>547</sup> », sont explicables de manière proprement scientifique, puisque la « physique la plus récente » peut révéler leur indéterminisme constitutif. Ces événements ne sont pas des éléments car, dans le vocabulaire de Bergson, un élément résulte toujours d'une séparation artificielle du réel, qui lui fait perdre ainsi ses relations temporelles constitutives<sup>548</sup>. Les sciences matérielles sont donc les sciences des rapports, mais elles peuvent être aussi des sciences des relations : l'interaction indéterminée constitutive d'une réalité qualitative qui se déploie dans un mouvement continu est bien un objet accessible à certains savants.

On peut toutefois reprocher à Bergson de créer une distinction peu pertinente entre les différentes théories physiques : il n'est pas certain que la Relativité ne participe pas aussi d'un tel approfondissement de la réalité. De plus il a toujours tendance à mettre du côté de la métaphysique ce genre de théories, alors que c'est en conservant des moyens proprement scientifiques de mesure et de quantification que la physique quantique, par exemple, atteint un réel qui ne se laisse pas facilement distinguer en atomes séparés. Paul-Antoine Miquel exprime clairement cette mécompréhension : « C'est vrai que la science va apprendre à envisager la matière comme un flux et non comme une simple étendue, mais elle le fera à travers la mesure, les lois et les invariants de la physique théorique. [...] Pour appréhender l'univers temporellement, pour y ressaisir une mémoire et des tendances, il faut d'abord l'appréhender spatialement, mécaniquement, énergiquement. Et ajoutons que Bergson ne va pas au bout de ce constat. Sa vision continuiste de la matière reste empreinte du préjugé selon lequel il s'agit d'une vision sans relation directe avec ce que la science explique<sup>549</sup> ».

L'une des origines de cette difficulté est que la distinction fondamentale que fait Bergson entre temps et espace l'empêche de saisir pleinement les caractères à la fois concrets et pourtant non temporels de l'étendue. Nous avons vu qu'il sauve l'étendue concrète de la géométrie des rapports en l'intégrant dans la réalité mouvante et en durée de la matière. En faisant cela il se rend incapable d'expliquer les « directions concrètes », sauf à les rabattre sur

---

547 La distinction entre événement et élément est effectuée p. 62.

548 Cf. les passages déjà étudiés de PM, « Introduction à la métaphysique », p. 190 sqq. et DS, p. 109.

549 Paul-Antoine Miquel, « De la signification de la vie. L'ordre de la nature et la forme de l'intelligence », in Arnaud François (éd.), *L'Évolution créatrice de Bergson*, Paris, Vrin, 2010, p. 196.

une intelligence préreflexive<sup>550</sup>. La distinction entre rapports statiques et relation dynamiques semble mieux à même de dépasser l'ambiguïté de son épistémologie : les sciences matérielles peuvent alors être pensées comme visant, dans l'espace lui-même, des éléments proprement qualitatifs. La science traiterait bien de la même réalité que la métaphysique, puisque ses moyens propres ne l'en éloignent pas plus que le langage du philosophe. En ce sens la distinction d'objet entre une philosophie temporelle et une science spatiale manque peut-être de pertinence. L'épistémologie bergsonienne nous semble alors mieux à même de répondre à ses propres difficultés si elle part de la distinction entre rapports et relations, l'espace, comme la vie, pouvant être conçu artificiellement à partir des premiers, ou réellement à partir des seconds. La topologie ou la psychologie de la Forme<sup>551</sup> sont par exemple des tentatives pour prendre en compte les directions ou les figures concrètes de l'espace, sans nécessairement les réduire à des êtres séparés. Le calcul infinitésimal, qui est une si grande source d'inspiration pour Bergson, est aussi une manière d'intégrer une certaine continuité dynamique dans les mathématiques<sup>552</sup>. La notion de « champ » donne un sens proprement physique à cette interaction universelle qui décrit selon Bergson si bien l'univers. Dans tous ces cas la science utilise des moyens que Bergson qualifierait de spatiaux, mais qui sont aussi proprement relationnels, car elle refuse l'extériorisation, la séparation et la division caractéristiques de la mise en rapport. La science aurait alors deux tendances, non pas tant la spatialité et la temporalité, que le rapport et la relation, le seconde consistant à dépasser la conception atomistique du réel pour étudier les relations dynamiques constitutives de la réalité.

---

550 EC, p. 212-213 ; « Remarquons que les questions de situation et de grandeur sont les premières qui se posent à notre activité, celles que l'intelligence extériorisée en action résout avant même qu'ait paru l'intelligence réfléchie ; le sauvage s'entend mieux que le civilisé à évaluer des distances, à déterminer une direction ».

551 François Heidsieck prend ces exemples dans *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris, PUF, 1961, p. 53.

552 Jean Milet, *Bergson et le calcul infinitésimal*, Paris, PUF, 1974.

\*\*\*

La question de la connaissance scientifique est l'une des plus complexes de l'œuvre de Bergson, et c'est pour cette raison qu'elle a été souvent très mal comprise. S'il a été forcé de justifier sa position épistémologique jusqu'à ses derniers textes, c'est qu'il a conservé une certaine ambiguïté à son propos : la distinction entre sciences spatiales et philosophie en durée n'est jamais abandonnée, malgré les difficultés que cela induit dans une philosophie qui s'appuie énormément sur un matériau scientifique. La volonté affichée de définir ce qu'est « la » science est elle aussi difficile à soutenir : certes son ancrage dans la perception lui assure une explication vitale, mais les révolutions décisives que la science a connues à l'époque même de Bergson, et qu'il a pourtant prises en compte, montrent bien à quel point une identité générale du savoir ne peut être qu'abstraite.

Plutôt que de penser l'épistémologie bergsonienne exclusivement à partir de la dualité d'objets qu'elle propose, il est bon d'insister sur une autre dualité, celle entre relations et rapports, qui trouvent ici un usage méthodologique décisif : elle expliquerait l'évolution des sciences, ainsi que la distance qu'elles conservent, ou qu'elles cherchent à combler, avec la réalité. C'est parce que l'on a voulu trouver chez lui une identification définitive de la science que, dès son vivant, Bergson a été placé du côté des irrationalistes. Or, même si cette définition est présente, c'est plutôt dans la tension qu'elle repère entre deux manières de faire de la science que l'épistémologie bergsonienne prend sa valeur. La tendance à établir des rapports entre des termes distincts affronte celle qui cherche à déterminer les relations constitutives du monde. Parfois aveuglé par sa critique des rapports spatiaux, Bergson a peut-être manqué l'originalité profonde de la Relativité, qui traite de relations ; elles ne sont pas précisément temporelles, mais elles donnent un sens dynamique à une réalité que l'espace-temps newtonien avait tendance à décrire comme statique. C'est donc à partir de cette distinction, et non de l'opposition entre temps et espace, qu'il faut confronter Bergson à d'autres penseurs des sciences.



## II

# Bergson a-t-il compris les sciences ? confrontations et mises à l'épreuve

La philosophie bergsonienne, on l'a vu, fait un grand usage des théories scientifiques. Elles sont en effet les mieux placées pour apporter des données expérimentales précises susceptibles de trancher les difficultés que les métaphysiques abstraites ne manquent pas de nourrir en leur sein. Pourtant son œuvre peut facilement être lue en excluant cet aspect, et en réduisant sa recherche en constant renouvellement à une poignée de termes potentiellement éloignés d'un véritable discours rationnel, comme ceux d'intuition, d'élan vital ou de mysticisme. Une telle lecture semble aujourd'hui obsolète, car il est difficile sans mauvaise foi prononcée d'ignorer les multiples textes insistant sur la valeur de la science. Il est donc possible de revenir sur cette critique, et, sans bien sûr la reprendre intégralement, saisir en quoi elle s'appuie tout de même sur une certaine réalité. Rares sont les penseurs à avoir traité la science avec autant de précision que Bergson, rares aussi sont les philosophes à avoir tenté une analyse aussi serrée de la Relativité que celle qu'il effectue dans *Durée et simultanéité*. Mais n'y a-t-il pas, dans cette sollicitude, une trace d'une certaine supériorité, ou du moins l'idée que le philosophe comprendrait mieux les concepts scientifiques que le savant lui-même, serait plus susceptible que lui de leur donner un sens ? Il est tout à l'honneur de Bergson de chercher à maintenir un lien entre science et philosophie, mais il n'est pas sûr que ce lien ne soit pas chargé d'un certain préjugé sur leurs positions respectives, qui l'aurait empêché de réellement comprendre les sciences.

C'est à partir de ce soupçon que l'on peut chercher à établir certaines confrontations essentielles pour éclaircir la valeur de l'épistémologie bergsonienne. Les critères permettant de la juger sont au nombre de deux : Bergson a-t-il compris la pratique même des sciences, leur méthode, et, plus généralement, ce que Bachelard a appelé l'« esprit scientifique » ? En

tendant d'évaluer les sciences à partir de sa description de la réalité, ne tombe-t-il pas dans les illusions philosophiques que cet auteur récuse ? C'est ce que nous aurons à traiter en étudiant quelques points précis de la philosophie des sciences de Bachelard. Le second critère concerne l'histoire des sciences : Bergson n'est-il pas prisonnier de son analyse pragmatiste affirmant leur pure et simple continuité d'avec la perception ordinaire ? N'est-il pas étrange qu'une philosophie de la durée tienne à définir une fois pour toute l'essence d'une pratique aussi changeante, dont l'une des révolutions majeures s'est justement effectuée du vivant de Bergson ? Bachelard, encore lui, insiste beaucoup sur ces ruptures. Mais c'est aussi Whitehead, moins directement opposé à Bergson, qui nous permettra de questionner sa compréhension de l'évolution des sciences, notamment à partir de son concept de « bifurcation de la nature ».

Toutefois, pour ne pas s'en tenir à une dimension purement critique et répéter des controverses déjà documentées, il nous faut penser cette mise à l'épreuve, non pas comme celle de la pensée bergsonienne des sciences en général, mais celle de son usage constitutif de la distinction entre rapports et relations. C'est en effet par elle que l'épistémologie de Bergson peut être remise en cause de par sa description parfois sans nuance de l'irréalité des rapports, mais aussi peut révéler sa compréhension plus profonde qu'on ne le croit souvent de la science, et plus précisément de son incarnation dans les innovations de la physique au début du XXe siècle. C'est ainsi par l'explication du positionnement de Bergson entre Relativité et microphysique que nous devons commencer ces confrontations.

# 1. Bergson entre théorie de la relativité et microphysique

La science physique vit, au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'une de ses principales révolutions, avec le développement de la théorie de la Relativité et de la physique quantique. Bergson, de par son intérêt pour les sciences, est particulièrement attentif à leur développement. S'il n'émet pas directement d'avis sur la seconde, mis à part la note de *La Pensée et le mouvant* déjà étudiée concernant l'indétermination des événements élémentaires de la matière, et peut-être aussi une référence implicite située à la fin de *L'Évolution créatrice*, il écrit un ouvrage entier sur la première. Son avis semble assez tranché sur la Relativité, qu'il place intégralement du côté de la géométrisation cartésienne du réel. Il est beaucoup plus mesuré à propos d'autres scientifiques, comme Maxwell, qui proposent une conceptualisation du réel plus adéquat aux théories bergsoniennes sur la temporalité constitutive de la matière.

C'est dans *Matière et mémoire* que Bergson effectue la référence la plus développée à ce type de physique. Après avoir résumé deux hypothèses concernant la constitution de la matière, celle des centres de forces de Faraday et celle des tourbillons dans un fluide continu (l'éther) de Thompson, Bergson en tire des conclusions significatives :

dans l'une et l'autre hypothèses, nous voyons s'évanouir, à mesure que nous approchons des derniers éléments de la matière, la discontinuité que notre perception établissait à la surface<sup>553</sup>.

La mise en rapport perceptive, à partir de laquelle la science est sensée se développer, est donc dépassée par cette science même. Qu'est-ce que cela peut vouloir dire en ce qui concerne le statut de ces hypothèses ?

À vrai dire, tourbillons et lignes de force ne sont jamais dans l'esprit du physicien que des figures commodes, destinées à schématiser des calculs. Mais la philosophie doit se demander pourquoi ces symboles sont plus commodes que d'autres et

---

553 MM, p. 225.

permettent d'aller plus loin<sup>554</sup>.

Nous retrouvons l'idée bergsonienne du caractère utilitaire de la science (« figures commodes »), mais déjà s'annonce le lien avec le réel qu'il affirmera dans *L'Évolution créatrice* : si certains symboles sont plus commodes que d'autres, c'est qu'ils sont plus proches de la réalité. Ils indiquent une « direction<sup>555</sup> » que le philosophe va suivre pour décrire la réalité elle-même, en l'occurrence celle du mouvement. L'ambivalence épistémologique de Bergson, que nous rencontrons depuis le début de ce chapitre, est ici à son comble : la science peut potentiellement fournir un modèle valable du réel, mais ce modèle ne peut se voir attribuer un sens que par le philosophe. Or ce philosophe ne construit sa pensée qu'à partir d'une réflexion précise sur les données scientifiques elles-mêmes ! Les réflexions de Faraday présentent pourtant bien, à travers l'interaction universelle qu'elles saisissent au cœur de la matière, une certaine validité autre que purement utilitaire, puisqu'elles se distinguent de la divisibilité infinie voulue par la pensée atomistique. On a alors l'impression que plus la science se rapproche de l'élémentaire, plus elle correspond aux intuitions bergsoniennes :

Déjà, dans le domaine de la physique elle-même, les savants qui poussent le plus loin l'approfondissement de leur science inclinent à croire qu'on ne peut pas raisonner sur les parties comme on raisonne sur le tout, que les mêmes principes ne sont pas applicables à l'origine et au terme d'un progrès, que ni la création ni l'annihilation, par exemple, ne sont inadmissibles quand il s'agit des corpuscules constitutifs de l'atome. Par là ils tendent à se placer dans la durée concrète, la seule où il y ait génération, et non pas seulement composition de parties. [...] Le philosophe doit aller plus loin que le savant. [...] tant qu'il s'agit de la matière brute, on peut négliger l'écoulement sans commettre d'erreur grave : la matière, avons-nous dit, est lestée de géométrie, et elle ne dure, elle réalité qui *descend*, que par sa solidarité avec ce qui *monte*<sup>556</sup>.

La référence à la microphysique est ici claire : c'est dans l'infiniment petit que les lois établies par les sciences correspondent à la description bergsonienne du mouvement réel. Les « corpuscules constitutifs de l'atome » ne sont plus véritablement des corpuscules : étant dans la « durée concrète », ils dépassent la séparation, l'extériorité et la division spatiale. Bergson

---

554 MM, p. 226.

555 *Ibid.*

556 EC, p. 367-368, souligné par l'auteur.

montre ici à quel point sa théorie des sciences peut rendre compte des avancées les plus récentes de la physique, et inversement s'en trouver renforcée. Mais il recule immédiatement : comme dans *Matière et mémoire*, il affirme que « le philosophe doit aller plus loin que le savant ». Mais dans quelle direction doit-il s'éloigner de la science ? dans celle de la durée bien sûr, et c'est pour cela que son domaine privilégié reste la vie et la conscience. Mais en ce qui concerne la matière ? il en laisse la description précise à la physique, qui, de toutes manières, peut en « négliger l'écoulement », puisqu'elle ne dure qu'en tant qu'elle s'oppose à la tendance vitale et par là conserve encore une part temporelle en elle. Cette affirmation est étrange, et renforce une certaine impression d'incohérence face à la pensée bergsonienne de la physique : alors qu'il a en main les outils conceptuels pour la saisir de manière profonde (l'extension concrète, l'indétermination constitutive du réel, la non-séparation en atomes), il décide de négliger ces aspects, à la fois les plus proches de son intuition, mais aussi, et il l'a pourtant bien vu, les plus riches de la science de son temps. Notre hypothèse est que c'est sa conception substantielle de la durée, et son ignorance de toutes les potentialités de son concept peut-être pus fin de relation temporelle, qui l'empêche de tirer toutes les conséquences de ses propres arguments.

\*

La difficulté est encore plus nette en ce qui concerne la Relativité. Pour la rabattre intégralement du côté des rapports spatiaux, Bergson emploie des trésors d'ingéniosité qui l'amènent à produire une notion qui va presque explicitement en sens inverse de ses idées les plus profondes : le « Temps universel » qui est développé dans le troisième chapitre de *Durée et simultanéité*. Les erreurs proprement physiques de Bergson ont été bien étudiées, notamment par Élie During<sup>557</sup>, et notre propos n'est pas de les rappeler. En revanche, son argumentation strictement philosophique est pour nous significative :

à supposer que notre entourage « dure », rien ne prouve rigoureusement que nous retrouvions la même durée quand nous changeons d'entourage : des durées différentes, je veux dire diversement rythmées, pourraient coexister. Nous avons fait jadis une hypothèse de ce genre en ce qui concerne les espèces vivantes. [...]

---

557 Nous pouvons renvoyer à son édition de *Durée et simultanéité*, mais aussi à son article « Bergson et la métaphysique relativiste », in F. Worms (éd.), *Annales Bergsoniennes, III. Bergson et la science*, Paris, PUF, 2007, p.259-293.

Toutefois nous n'apercevions alors, nous ne voyons, encore aujourd'hui, aucune raison d'étendre à l'univers matériel cette hypothèse d'une multiplicité de durées<sup>558</sup>.

La multiplicité des durées est réservée aux seuls vivants : la matière possède un seul rythme, une pure répétition rendue à peine indéterminée par le reste de tendance temporelle contre laquelle elle lutte. C'est la thèse de *L'Évolution créatrice* qui est ici reprise, plus que la description de l'extension concrète développée dans *Matière et mémoire*. On peut « négliger l'écoulement » de la matière, disait-elle. Cette négligence est ce qui explique que la radicalisation de la spatialité matérielle en pure géométrie tend à lui donner un seul rythme, le plus relâché de tous ; et c'est pourquoi on pourra, « de proche en proche<sup>559</sup> », établir un Temps commun à tout l'univers. Cet argument est décisif : la proximité invoquée est purement spatiale, et c'est cette continuité géométrique qui permet de poser ce Temps à partir duquel Bergson entend limiter le champ d'application de la théorie de la Relativité. Il y a une contradiction interne dans sa démarche, mais cette contradiction remonte déjà à son analyse des éléments scientifiques dont il se sentait certainement bien plus proche que la relativité du temps posée par la théorie d'Einstein. Tout tient à cette négligence de l'une de ses idées pourtant les plus riches en ce qui concerne son épistémologie : la temporalité constitutive de la matière. Mais peut-être n'est-il pas allé assez loin sur ce point : il eût fallu dépasser la stricte dissociation entre un espace utilitaire et une durée réelle, pour saisir dans l'espace même (et non pas seulement dans la partie temporelle de la matière) une qualité relationnelle. La mesure n'est pas seulement l'outil d'une distinction atomistique, mais elle peut être utilisée pour penser la dynamique du réel. La Relativité pouvait alors être conçue, non pas comme une continuité de l'ancienne géométrie de Descartes, mais en tant qu'innovation majeure, en particulier grâce, justement, à une géométrie tout à fait neuve.

\*

La preuve que la pensée bergsonienne était à même de saisir la nouveauté des théories physiques du début du XXe siècle est que De Broglie n'a pas hésité à intégrer ses analyses<sup>560</sup> dans sa réflexion sur la fameuse dualité onde-corpuscule pour laquelle il a reçu le prix Nobel.

---

558 DSi, p. 43.

559 DSi, p. 44.

560 Cf. en particulier Louis De Broglie, *Physique et microphysique*, Paris, Albin Michel, 1947, chapitre IX, « Les conceptions de la physique contemporaine et les idées de Bergson sur le temps et sur le mouvement », p. 191-211, dans lequel il insiste sans surprise sur le dernier chapitre de *Matière et mémoire*.

Il décrit celle-ci de telle manière qu'un bergsonien ne serait pas choqué, à une exception près (et non des moindres), la question de la continuité :

Le réel ne peut pas s'interpréter à l'aide de la pure continuité : il faut en son sein discerner des individualités. Mais | ces individualités ne sont pas conformes à l'image que nous en donnerait la pure discontinuité : elles sont étendues, réagissent constamment entre elles et, fait plus surprenant, il ne paraît pas possible de les localiser et de les définir au point de vue dynamique avec une parfaite exactitude à chaque instant. Cette conception d'individus aux contours un peu flous se détachant sur le fond de la continuité est très nouvelle pour les physiciens et paraît peut-être même assez choquante à certains d'entre eux ; mais n'est-elle pas assez conforme à celle à laquelle pouvait conduire la réflexion philosophique<sup>561</sup> ?

Le dépassement de l'opposition entre continu et discontinu est caractéristique de la microphysique, qui révèle à la fois que les éléments constitutifs de la matière évoluent selon des grandeurs discrètes, et que leur localisation ne peut être déterminée de manière simple. La notion même de corpuscule n'est plus pertinente, puisque le réel peut être décrit comme un ensemble « d'individus aux contours un peu flous se détachant sur le fond de la continuité ». La continuité matérielle est traversée de nœuds, elle ne se laisse pas facilement donner une détermination spatio-temporelle, bref elle est plus à concevoir selon la modalité d'un ensemble de relations que d'un ensemble de corps. La notion de « champ », que Bergson a trouvé avec plaisir chez Maxwell, est, comme nous le verrons notamment avec Whitehead, un modèle pour la description de ce type de réalités essentielles. Encore une fois, l'épistémologie bergsonienne possède une puissance que l'auteur n'a pas cru bon de déployer jusqu'au bout, car il s'en est tenu à sa description d'une durée dotée d'une continuité substantielle. Le fait de rattacher trop exclusivement la notion de relation aux rapports est le signe d'une dévalorisation de l'espace qui le rendait rétif aux réductions opérées par la géométrie de Minkowski, alors que des mathématiques proprement relationnelles, décrivant le dynamisme même du réel, ne lui étaient pas étrangères, comme le montre l'importance qu'il a toujours accordé au calcul intégral. Plus qu'une épistémologie du temps, qui l'a conduit à des difficultés insurmontables à propos de la Relativité, on peut dès lors affirmer que la pensée bergsonienne contient en puissance une épistémologie de la relation<sup>562</sup>, dont il s'est approché

---

561 Louis De Broglie, *Matière et lumière*, Paris, Albin Michel, 1937, p. 255-256.

562 On pourrait presque affirmer que les recherches actuelles de Carlo Rovelli, qui vise à unifier Relativité et

lors de son analyse de la microphysique.

---

quantique dans une théorie de la « gravitation quantique à boucles », ne sont pas si éloignées de certaines intuitions bergsoniennes, alors qu'elles assument la suppression mathématique du temps dans la description de leur objet ; mais, comme elles suppriment aussi la localisation spatiale, la relation prend une indépendance que Bergson n'était pas si loin de lui donner dans certaines de ses réflexions épistémologiques. Cf. Carlo Rovelli, *Et si le temps n'existait pas*, Paris, Dunod, 2012, p. 122 : « Dans les équations de la gravitation quantique à boucle n'apparaissent nulle part la variable  $t$  (le temps) ni la variable  $x$  (la position), et pourtant ces équations sont parfaitement capables de prédire l'évolution d'un système ». Malgré son titre, la théorie de Rovelli nous semble plus novatrice dans sa réduction de l'espace que dans celle du temps, qui est plus classique en physique.



## 2. Bachelard et Bergson : la pensée scientifique

L'opposition de Bachelard à Bergson est célèbre et bien documentée<sup>563</sup>. Notre propos ne sera donc pas tant d'insister sur ce qui les distingue (même s'il faudra bien passer par là), que de montrer en quoi l'épistémologie de Bachelard révèle ce qui manquait à celle de Bergson, voire même ce qu'elle avait de trop, pour saisir toute la profondeur de l'activité scientifique.

Commençons par exposer une différence qui pourra paraître secondaire, mais qui selon nous est significative de leur approche de la science, à propos de la meilleure manière de l'enseigner. Alors que Bergson conseille aux professeurs de faire pratiquer leurs élèves :

S'agit-il de science ? On expose surtout des résultats. Ne vaudrait-il pas mieux initier aux méthodes ? On les ferait tout de suite pratiquer ; on inviterait à observer, à expérimenter, à réinventer<sup>564</sup>

Bachelard insiste sur la familiarité qu'il faut d'abord apprendre à posséder avec les abstractions :

C'est encore cette science pour philosophes que nous enseignons à nos enfants. C'est la science expérimentale des instructions ministérielles : pesez, mesurez, comptez ; méfiez-vous de l'abstrait, de la règle ; attachez les jeunes esprits au concret, au fait. Voir pour comprendre, tel est l'idéal de cette étrange pédagogie. Tant pis si la pensée va ensuite du phénomène mal vu à l'expérience mal faite<sup>565</sup>.

L'opposition n'a rien d'anecdotique : au soucis bergsonien de l'induction, qui voit dans la science la continuité de l'expérience ordinaire, répond l'exigence déductive de Bachelard, qui ne conçoit la pensée scientifique qu'en rupture avec la perception habituelle du monde. S'il est amusant de voir que les deux se plaignent de l'influence d'une pensée similaire à celle de

---

563 Cf. en particulier Frédéric Worms et Jean-Jacques Wunenburger (dir.), *Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité ?*, Paris, PUF, 2008.

564 PM, « Introduction (deuxième partie) », p. 93.

565 Gaston Bachelard, « Noumène et microphysique », in *Études*, Paris, Vrin, 1970, p. 12.

l'autre dans l'enseignement scolaire, l'expression « science pour philosophes » est, dans la bouche de Bachelard, significative : ce sont bien les philosophes (et Bergson sans doute au premier chef, dans son esprit) qui croient qu'on peut faire de la science, ou la comprendre, avec les seuls outils apportés par l'expérience. Or cela ne correspond qu'au premier état de la connaissance, encore attaché au concret, mais par là incapable de lui donner un sens. À l'inverse, la science récente est parvenu à

*l'état abstrait où l'esprit entreprend des informations volontairement soustraites à l'intuition de l'espace réel, volontairement détachées de l'expérience immédiate et même en polémique ouverte avec la réalité première, toujours impure, toujours informe*<sup>566</sup>.

Cette pensée de la rupture, rupture avec l'expérience commune, ruptures à l'intérieur de l'histoire des sciences<sup>567</sup>, est caractéristique de la philosophie de Bachelard. Elle se retrouve, et tient peut-être son origine, dans la conception discontinuiste qu'il a de la réalité, et qui vient des leçons qu'il tire de la Relativité. Il est intéressant de voir qu'à partir de cette même théorie Bergson parvient à une affirmation exactement inverse, celle du Temps universel, élément restant invariant malgré le relativité des durées particulières. L'élément invariant est au contraire pour Bachelard l'instant, sorte de « point d'espace-temps<sup>568</sup> » à partir duquel on peut reconstruire des durées quantitativement analysables par leurs « rythmes<sup>569</sup> » différents. Le temps doit donc être conçu à l'opposé de la continuité de la durée bergsonienne. Bachelard prend une très belle image pour décrire sa conception : « Le fil du temps est couvert de nœuds<sup>570</sup> ». Il ne faut toutefois pas oublier qu'il ajoute immédiatement : « Et la facile continuité des trajectoires a été ruinée complètement par la microphysique<sup>571</sup> ». Bachelard ne s'oppose pas seulement à la continuité temporelle. En réalité, il n'a pas d'idées préconçues sur ce que devraient être le temps et l'espace ; il cherche juste à donner du sens aux concepts apportés par la nouvelle physique. Encore une fois, il faut commencer par l'abstrait et non pas

---

566 Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1993, p. 8.

567 Cf. Gaston Bachelard, *Le Nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1991, p. 138 : « toutes les révolutions fructueuses de la pensée scientifique sont des crises qui obligent à un reclassement profond du réalisme ».

568 Daniel Parrochia, « Temps bachelardien, temps einsteinien : la critique de la durée bergsonienne », in Frédéric Worms et Jean-Jacques Wunenburger (dir.), *Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité ?*, Paris, PUF, 2008, p. 126.

569 Cette notion de rythme apparaît notamment dans Gaston Bachelard, *La dialectique de la durée*, Paris, PUF, 2001, p. 65.

570 *Ibid.*, p. 67.

571 *Ibid.*

par une expérience qui en soit ne peut avoir de signification.

La discontinuité du temps semble contraire à la théorie bergsonienne de la durée ; cela est vrai, mais il ne faut pas oublier que la continuité du réel reste, pour Bergson, une multiplicité. L'image des « nœuds » employée par Bachelard ne correspond sans doute pas à la lettre de la théorie bergsonienne, mais elle est tout à fait pertinente pour décrire les rencontres entre relations temporelles qui définissent les « articulations naturelles » de la réalité. Comme l'affirmait De Broglie, ce n'est pas tant une nette discontinuité qu'il faut tirer de la microphysique qu'une mise à mal de l'opposition entre continuité et discontinuité. Comme nous l'avons souvent remarqué dans ce chapitre, si le concept bergsonien de durée semble incapable d'en rendre compte immédiatement, son interprétation en relation dynamique donne sens à ce dépassement.

\*

La difficulté rencontrée par Bergson ne vient pas tant, et ce même d'un point de vue bachelardien, de son attachement à la continuité, que du fait de ne pas avoir suffisamment élargi la portée de sa pensée critique. Toute l'opposition de Bachelard à Bergson sur la question de l'épistémologie, qui n'est pas une contradiction simple mais qui induit un rapprochement potentiel, se révèle dans la différence d'amplitude qu'ils donnent à leur critique du matérialisme :

cette localisation de la matière dans l'espace divise abusivement les propriétés géométriques et les propriétés temporelles<sup>572</sup>

Localiser la matière dans une portion d'espace est la source des erreurs les plus communes de la mécanique ; c'est l'origine, pour Bergson comme pour Bachelard, d'une série de faux problèmes pour l'un, d'obstacles épistémologiques pour l'autre. Mais, alors que Bergson en tire la conclusion qu'il faut absolument distinguer l'espace artificiel et la véritable temporalité, Bachelard cherche à montrer qu'il faut au contraire les réunir ! La géométrie, forme même de la fausse homogénéité utilitaire pour Bergson, est pour Bachelard au contraire le modèle de toute appréhension de la réalité. La localisation simple est certes une illusion, mais cela ne remet pas en question la valeur d'une description mathématique du réel. La faute

---

<sup>572</sup> Bachelard, *Le Nouvel esprit scientifique*, op. cit., p. 64.

de Bergson a été de limiter l'espace, et avec lui la réalité de la mesure et de la quantification. De plus, en réintégrant, dans *L'Évolution créatrice*, l'espace dans la réalité comme tendance matérielle, il réussit certes un tour de force conceptuel et assure une grande cohérence à sa philosophie en ancrant la science dans la réalité, mais, il lui ôte aussi tout moyen de traiter, par ses moyens propres, de l'intégralité du réel, y compris la temporalité. C'est là l'origine de son accueil paradoxal de la Relativité.

Bachelard quant à lui ne va pas seulement redonner à la géométrie sa validité comme moyen d'explication du monde, mais va lui donner, et aux mathématiques en général, toute la place quant à l'appréhension du réel :

il ne s'agit plus, comme on le répétait sans cesse au XIX<sup>e</sup> siècle, de traduire dans le langage mathématique les faits livrés par l'expérience. Il s'agit plutôt, tout à l'inverse, d'exprimer dans le langage de l'expérience commune une réalité profonde qui a un sens mathématique avant d'avoir une signification phénoménologique<sup>573</sup>.

Le rôle du philosophe est donc inversé par rapport à celui que prônait Bergson : plutôt que d'aller « plus loin » que le savant, il doit ramener la vérité qu'il est allé chercher dans l'univers des abstractions mathématiques pour la rendre significative à « l'expérience commune ». Mais quelle est cette vérité que les mathématiques révèlent dans la science du début du XXe siècle ?

Avant tout, il convient de retenir que le plan nouménal du microcosme est un plan essentiellement complexe. Rien de plus dangereux que d'y postuler la simplicité, l'indépendance des êtres, ou même leur unité. Il faut y inscrire de prime abord la *Relation*. Au commencement est la Relation, c'est pourquoi les mathématiques règnent sur le réel<sup>574</sup>.

La relation est bien l'essence du réel, tel qu'il est révélé par la Relativité, mais aussi par la microphysique. Contrairement à Bergson qui voyait de simples rapports dans la première, parce qu'il n'acceptait pas que le temps puisse se saisir dans une géométrie, Bachelard montre que la relation, au sens de lien préexistant à des termes qui sont constitués par elle, est bien la réalité primitive. Toutefois, pour pouvoir décrire une telle réalité, il faut bien sûr plus qu'une

---

573 Bachelard, « Noumène et microphysique », op. cit., p. 17.

574 *Ibid.*, p. 19, souligné par l'auteur.

géométrie classique. Les mathématiques utilisées par les sciences de la matière produisent une nouvelle sorte d'ordre : « l'arithmétique ordinaire de l'atome n'est pas nécessairement une simple redite de l'arithmétique cardinale résumée par le langage usuel<sup>575</sup> ».

La pensée scientifique des relations ne peut donc pas se réduire à une pensée des rapports. Elle refuse « l'indépendance de êtres », elle n'obéit pas à la description bergsonienne de la spatialité. Loin de poursuivre la détermination utilitaire de la perception, elle peut accéder à la réalité, malgré ou plutôt grâce à son abstraction. La métaphysique positive que Bergson appelle de ses vœux est donc déjà réalisée ; mais elle l'est dans la pratique du savant :

En suivant les enseignements de la Physique mathématique, nous nous trouvons, sans doute pour la première fois, en présence d'une métaphysique qui est positive puisqu'elle expérimente. C'est la métatechnique d'une nature artificielle. La science atomique contemporaine est plus qu'une description de phénomènes, c'est une production de phénomènes. La Physique mathématique est plus qu'une pensée abstraite, c'est une pensée naturée<sup>576</sup>.

Bachelard et Bergson partagent donc un même point de départ critique contre la localisation des êtres dans un espace ; ils se rejoignent aussi sur la détermination du réel comme relation. Pourtant le contenu de leur pensée est presque point par point contraire, car Bergson refuse de voir dans une pratique spatiale un moyen d'accéder à la réalité. Il y a à la fois trop (sa description de la continuité substantielle de la durée l'empêche de saisir les apports de la Relativité) et trop peu (il réduit la puissance de la pensée mathématique) dans son épistémologie, qui pourtant tenait, avec la distinction entre rapports et relations, un outil tout à fait pertinent pour décrire la science nouvelle.

---

575 *Ibid.*, p. 23.

576 *Ibid.*, p. 24.

### 3. Whitehead et Bergson : l'évolution des sciences

La pensée de Whitehead est profondément marquée par sa formation de mathématicien, concrétisée notamment par l'écriture des *Principia mathematica* avec Russell. Comme Bachelard, il saisit donc l'importance de l'appréhension mathématique du réel. Ses influences sont toutefois toutes autres, puisqu'il s'inscrit dans la lignée de James et Bergson, qu'il loue pour avoir « introduit en philosophie les concepts organiques de la physiologie<sup>577</sup> ». L'hommage n'est pas mince, étant donné qu'il définit sa propre pensée comme une « philosophie de l'organisme<sup>578</sup> ». La pensée de Bergson a donc une dimension positive, qui tient à son attention aux concepts de la biologie, et une dimension critique, puisque Whitehead reprend (du moins, on le verra, en partie) sa « protestation contre la spatialisation<sup>579</sup> ». C'est sur ce point que nous pouvons débiter cette dernière confrontation.

La critique qu'effectue Whitehead s'attaque plus précisément au concept de « localisation simple », qui est « une caractéristique majeure qui se réfère également à la fois à l'espace et au temps<sup>580</sup> ». La différence avec Bergson est nette, et similaire à celle qui le sépare de Bachelard : la localisation n'est pas une propriété de l'espace, mais l'application à la réalité de la thèse selon laquelle il est possible de délimiter un moment ou un endroit dans lequel une chose est située. Débarrassés de cette thèse, et le temps et l'espace peuvent obtenir une nouvelle signification. Ainsi,

Cette localisation simple des configurations matérielles instantanées est ce contre quoi a protesté Bergson, en ce qui concerne le temps, et pour autant qu'on la considère comme le fait fondamental de la nature concrète. Il appelle cette localisation une distorsion de la nature, due à la « spatialisation » intellectuelle des choses. Je suis d'accord avec Bergson dans sa protestation, mais je n'admets pas

---

577 Alfred North Whitehead, *La science et le monde moderne*, Heusenstamm, Ontos Verlag, 2006, p. 158.

578 *Ibid.*, p. 160.

579 *Ibid.*, p. 158.

580 *Ibid.*, p. 52

qu'une telle distorsion soit un vice nécessaire à l'appréhension intellectuelle de la nature. [...] cette spatialisation est l'expression de faits plus concrets sous le couvert de constructions logiques très abstraites. Il y a bien là une erreur, mais qui n'est que l'erreur accidentelle qui consiste à prendre l'abstrait pour le concret<sup>581</sup>.

La localisation simple est une abstraction, mais ce n'est pas en tant que telle que Whitehead la critique ; l'erreur vient de la confondre avec un fait concret. Qu'on spécifie une position déterminée, dans le temps et l'espace, à un être, n'a rien de répréhensible en soi ; croire par contre que cet être est en tant que tel présent dans cette position, indépendamment de l'acte par lequel je le pense ainsi, est une illusion. L'abstraction est un procédé tout à fait valable pour Whitehead, et il ne se situe pas dans l'irréel ; en cela il s'oppose à Bergson. Les moyens formés par l'intelligence pour saisir la réalité ne sont pas, en soi, porteurs d'erreurs. Toutefois Bergson ne va pas aussi loin que l'affirme Whitehead, puisque *L'Évolution créatrice* a montré le lien réel entre l'intelligence et la matière par la tendance qui aboutit à l'espace. D'autre part Bergson, de manière peut-être plus proche de Whitehead a, comme nous l'avons déjà vu, pris en compte les « genres réels », et donc le fait que les découpages intellectuels peuvent correspondre aux articulations naturelles. Ce point est fondamental : nous verrons que Whitehead est moins éloigné qu'il ne le croit de la pensée bergsonienne sur cette question. La différence entre les deux se situe plutôt sur le statut à accorder à l'espace réel.

Cette confusion entre abstrait et concret découle de ce que Whitehead appelle la « bifurcation de la nature ». Cette bifurcation correspond à la séparation classique du réel en qualité premières et qualité secondes. En effet la pensée a tendance à « bifurquer la nature en deux subdivisions, c'est-à-dire la nature appréhendée par la conscience et la nature qui est la cause de la conscience<sup>582</sup> ». La nature n'est plus conçue en effet que selon deux modalités irréconciliables : d'un côté le mouvement des atomes et des ondes, de l'autre les couleurs et les sensations. Cette opposition nette doit être, selon Whitehead, dépassée. L'unité de la nature lui semble un principe fondamental à tenir, et cette bifurcation en est le principal obstacle. L'importance de cette unité vient de son goût pour la profusion du réel, du refus d'en sélectionner à l'avance ce qui a de la valeur ou non, qui est significatif de sa méthode de pensée :

Je ne nie pas que le sentiment de l'effort musculaire ait historiquement conduit à la

---

581 *Ibid.*, p. 54.

582 Alfred North Whitehead, *Le Concept de nature*, Paris, Vrin, 2006, p. 68.

formulation du concept de force. Mais ce fait historique ne nous autorise pas à assigner à l'inertie matérielle une réalité supérieure dans la nature à celle de la couleur ou du son. Eu égard à la réalité, toutes nos perceptions sensibles sont dans le même bateau et doivent être traitées selon le même principe. Cette identité de traitement est précisément ce que ce compromis théorique ne réussit pas à accomplir<sup>583</sup>.

L'idée de ne pas partir d'une hiérarchie préconçue du réel le rapproche à la fois de James et de Bergson : d'une certaine manière, pour le savant, tout est bon ; aucune expérience ne doit être exclue du « bateau » à partir duquel le penseur tente de donner un sens à la réalité. Ce que le refus de la bifurcation induit, c'est une opposition à la logique atomiste et à l'idée de substance : il ne faut pas chercher, en-dessous du réel, un support à partir duquel reconstruire la réalité. La nature se suffit à elle-même ; elle constitue son sens de manière immanente.

\*

Ce sens, Whitehead va notamment le chercher dans les sciences. Il est très attentif à leur évolution, et une bonne partie de sa philosophie vient d'une analyse de ce que ses diverses formes ont pu apporter. Il n'est en ce sens pas surprenant qu'il loue chez Bergson son attention aux données de la biologie. Pourtant, là aussi une différence se fait jour : alors que Whitehead étudie de près l'histoire même de la science, Bergson semble s'arrêter à une définition de son essence, des propriétés constantes qu'on peut lui trouver, quitte à repérer des continuités de l'antiquité à nos jours, comme une certaine lecture du dernier chapitre de *L'Évolution créatrice* pourrait le faire penser. Cette inattention au devenir de la science, paradoxale pour un penseur du devenir, est notamment ce que lui reprochent Prigogine et Stengers dans *La Nouvelle alliance* : Bergson « décrit de manière parfaitement lucide et pertinente les implications essentielles de la science de son époque – et identifie d'office cet état historique des théories scientifiques à la science en général. Il fige ainsi l'activité scientifique, lui attribue en droit ses limites historiques de fait<sup>584</sup> ». L'usage respectif que font de la science ces deux philosophes est à ce titre significatif : quand Whitehead en tire certaines de ses intuitions clefs, Bergson y cherche plutôt des confirmations ou des mises à l'épreuve de concepts

---

583 *Ibid.*, p. 82.

584 Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1986, p. 156.



trouvés par ailleurs.

Ainsi, Whitehead trouve dans la notion de champ physique un modèle pour sa description des éléments fondamentaux du réel :

L'assemblage total de ces modifications des caractères des événements créées par l'existence d'un objet dans un flux de situations est ce que j'appelle le *champ physique* créé par l'objet. Mais l'objet ne peut pas être séparé réellement de son champ. L'objet n'est en fait rien d'autre que l'ensemble systématiquement ajusté des modifications du champ. [...] l'antithèse entre l'action à distance et l'action par transmission est dépourvue | de sens. La doctrine de ce paragraphe n'est rien d'autre qu'une autre manière d'exprimer la relation multiple et insaisissable d'un objet aux événements<sup>585</sup>.

Le champ, dont Bergson relevait la proximité avec sa pensée d'une extension sans séparation de termes, devient pour Whitehead la propriété même des objets. C'est par une « relation multiple et insaisissable » qu'ils se constituent. La notion physique de champ, qui décrit aussi bien les phénomènes électromagnétiques que la gravitation, conceptualise l'idée d'une force relationnelle qui préexiste aux objets, qui définit leurs propriétés à partir des relations qu'ils entretiennent avec l'univers. Whitehead tirait déjà les conséquences de la Relativité (et de sa propre logique des relations) sur la notion d'espace quelques années plus tôt :

Dans la théorie relationniste de l'espace, nous ne devons pas considérer ces corps physiques comme existant d'abord dans l'espace, puis agissant les uns sur les autres, directement ou indirectement. Ils sont dans l'espace parce qu'ils agissent les uns sur les autres, et l'espace n'est rien d'autre que l'expression de certaines propriétés de leur interaction<sup>586</sup>.

\*

La description du réel de manière relationnelle vient donc chez lui, comme chez Bachelard, d'une réflexion précise sur la révolution physico-mathématique du début du XXe

---

585 Whitehead, *Le Concept de nature*, op. cit., p. 236-237, souligné par l'auteur.

586 Alfred North Whitehead, « La théorie relationniste de l'espace », in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 23, Paris, Hachette, 1916/3, p. 430.

siècle. S'il rejoint d'une certaine manière Bergson, il ne peut pas accepter certaines distinctions opérées par ce dernier, en particulier celle, principielle, entre la durée et l'espace. Whitehead nie que l'espace se constitue uniquement par la mise en rapport artificielle d'une réalité immédiatement temporelle. Il faut plutôt effectuer la genèse de la distinction entre temps et espace à partir d'un être relationnel primitif, qui est l'événement :

Un événement est la saisie, en une unité, d'une configuration [*pattern*] d'aspects. [...] L'événement constitue une valeur configurée [*patterned value*] ayant une permanence inhérente à toutes ses parties propres ; [...] | la différenciation de l'espace par rapport au temps dans les configurations ingrédients aux événements exprime la réceptivité [*patience*] de la communauté des événements à l'égard des objets persistants<sup>587</sup>.

La réalité n'est donc pas donnée, il n'y a pas d'êtres stables qui expliqueraient la diversité de l'apparence, mais les êtres primitifs sont déjà des actes, des processus d'unification de la diversité. Il n'y a pas de « temps » et d'« espace » en-dehors des êtres qui les constituent. Ce que Bergson affirmait pour la durée (la relation de succession suppose l'acte d'une conscience), Whitehead le généralise à toute la réalité, et ne peut donc plus établir cette différence spatio-temporelle primitive. L'être de l'événement est alors constitué par les relations mêmes qui se déploient dans son devenir : « chaque relation entre dans l'essence de l'événement, de sorte que sans cette relation l'événement ne serait pas lui-même<sup>588</sup> ». On comprend que cette caractérisation ait touché Bergson, qui dans *La Pensée et le mouvant* reprend la notion d'événement dans un sens proche de celui de Whitehead :

Que deviendrait la table sur laquelle j'écris en ce moment si ma perception, et par conséquent mon action, était faite pour l'ordre de grandeur auquel correspondent les éléments, ou plutôt les événements, constitutifs de sa matérialité<sup>589</sup> ?

Pour Bergson je ne peux percevoir une chose que si je lui imprime mon rythme de durée, si par un acte de mémoire je condense sa réalité selon ma propre constitution. Cette « saisie, en une unité, d'une configuration d'aspects » est ce que Whitehead appelle dans

---

587 *Ibid.*, p. 128-129.

588 *Ibid.*, 132.

589 PM, « Introduction « deuxième partie », p. 62.

*Procès et réalité* une « préhension ». Seulement, fidèle à sa méthode de ne pas hiérarchiser indûment la réalité, il montre que ces préhensions se font à même la nature, que cet acte n'est pas seulement celui d'un être conscient, mais qu'il se forme dans la matière même. Comme l'explique Didier Debaïse, « tout se passe comme si l'univers ne cessait de se contracter en une multiplicité de points qui sont autant de centres d'expérience, de perspective sur l'ensemble de ce qui existe. Ces perspectives ne seraient pas des perspectives *sur* l'univers, mais *de* l'univers, immanentes à celui-ci, elles en formeraient le matériau ultime. Ainsi, on pourrait dire aussi que ce sont des vecteurs<sup>590</sup> ». Si l'on peut produire des abstractions réelles, c'est justement parce que ces formes ou configurations sont constamment créées par la réalité ; et elles sont fondamentalement relationnelles :

les préhensions, qui peuvent être physiques, conceptuelles ou hybrides, et par ailleurs positives ou négatives, sont des « faits concrets de relation »<sup>591</sup>

Voilà la signification profonde de la réalité pour Whitehead : si elle a un sens, notamment pour le savant, c'est qu'elle produit ce sens, qu'elle le constitue en son procès<sup>592</sup>. N'est-ce pas précisément la manière dont nous avons défini la notion de relation temporelle à partir de Bergson ? Sauf que maintenant il est difficile de l'appeler « temporelle », puisque cette propriété, si l'on suit Whitehead, est une construction seconde à partir de l'acte de préhension primitif. Elle n'a aucune priorité par rapport à l'espace, la spatialisation tant décriée par Bergson étant « un facteur réel dans la constitution physique de toute occasion actuelle relevant de l'histoire d'un objet physique persistant<sup>593</sup> ».

\*

Il n'est toutefois pas certain que Bergson n'ait pas lui-même pensé cette articulation au cœur même du réel. Certes les termes d'espace et d'abstraction sont toujours placés du côté de la mise en rapport, mais le savant peut toujours, tel le bon cuisinier platonicien, découper le réel selon ses articulations. Cela veut dire que la réalité elle-même se constitue selon des nœuds, des densités spécifiques ; bref que les relations dynamiques se recourent les unes les

---

590 Didier Debaïse, *L'appât des possibles. Reprise de Whitehead*, Paris, Les Presses du réel, 2015, p. 84.

591 Alfred North Whitehead, *Procès et réalité*, Paris, Gallimard, 1995, p. 73

592 Ce sens se décrit alors selon la créativité, qui est le « principe ultime par lequel la pluralité, qui est l'univers pris en disjonction, devient l'occasion actuelle unique, qui est l'univers pris en conjonction » (*Ibid.*, p. 72).

593 *Ibid.*, p. 497.

autres, et par leur interpénétration produisent ces « lignes de fait » que le savant saisira comme objets d'études. Toute la difficulté vient de la compréhension de la temporalité comme primitive. Si nous concevons, comme nous l'avons proposé, la durée comme dynamique des relations, sa puissance constitutive s'explique sans recourir à un devenir substantiel ; l'espace pourra alors être conçu selon ses « directions concrètes », et la description du continuum extensif qu'effectue Whitehead ne sera plus impossible à accepter d'un point de vue bergsonien :

Le continuum extensif est un seul complexe relationnel au sein duquel toutes les objectivations potentielles trouvent leur niche. [...] ce continuum possède des propriétés très peu nombreuses qui ne comportent pas les relations de la géométrie métrique. Un continuum extensif est un complexe d'entités unies par les diverses relations conjointes entre tout et parties, par chevauchements définis- | sant des parties communes, par contact et de fait d'autres relations dérivées de ces relations primaires<sup>594</sup>.

Voilà une description qui permet de donner sens à un ordre proprement spatial : même si ce dernier n'est pas encore structuré par des abstractions géométriques, il constitue une sorte de topologie de la réalité. Cela est pensable par Whitehead parce qu'il a accepté d'intégrer ce que l'évolution des sciences proposait comme configuration du réel : c'est le concept physique de champ qui devient, nous l'avons vu, le modèle relationnel de toute réalité. Malgré cette différence essentielle, Whitehead rejoint Bergson lorsqu'il dynamise ce champ par son concept de préhension, d'acte constitutif des choses ; on pourrait d'ailleurs y voir, comme Didier Debaise, l'affirmation d'un « principe métaphysique de subjectivité<sup>595</sup> », ce que Bergson affirmait dans son vocabulaire en insistant sur le fait que la conscience est le modèle de l'être, que rien ne peut exister sans un acte temporel de tension et de rétention, bref sans durée. L'apport de la pensée de Whitehead est alors de généraliser cette ontologie de l'acte relationnel, pour en faire l'indice même de la réalité.

---

594 *Ibid.*, p. 137-138.

595 Didier Debaise, *Op. Cit.*, p. 70.

\*\*\*

L'article d'Einstein sur la relativité restreinte date de 1905, si bien que Bergson ne peut pas le prendre en compte au moment de l'élaboration de *L'Évolution créatrice*, qui est publié en 1907. L'épistémologie bergsonienne est donc constituée indépendamment des remous provoqués par les innovations physiques fondamentales du début du XXe siècle, qui, même si elles ont été annoncées pendant tout le XIXe siècle, remettent en cause les principes mêmes de l'explication du monde. Bergson a cherché à prendre en compte cette révolution, et il a effectué un travail que peu de philosophes ont tenté avec *Durée et simultanéité*. Il ne pouvait pourtant pas intégrer la totalité de la nouveauté constituée par la Relativité, car la structure de ses idées était déjà constituée. D'une certaine manière, les reproches qu'on lui a souvent adressés sont vrais : il tente de « sauver » sa notion phare de durée face à ce qu'il perçoit comme une tentation réductionniste de la science physique. Mais la durée n'est pas qu'une description du temps : comme l'ont bien montré les confrontations avec Bachelard et Whitehead, deux philosophes plus tardifs, qui ont élaboré leur pensée à partir des idées neuves apportées par les sciences, Bergson avait les outils pour comprendre la Relativité, et plus encore, la physique quantique. Toutefois sa définition primitive de l'artificialité de l'espace, malgré ses évolutions, reste présente dans la scission qu'elle opère entre spatialité et temporalité. Or cette scission n'a plus lieu d'être à partir de la Relativité. La question n'est alors plus de savoir ce qui est premier, le temps ou l'espace, mais comment ces deux réalités se constituent à partir d'un être primitif ; Bachelard et Whitehead explicitent alors ce que Bergson laisse en second plan, en le nommant « relation ».

Bergson a donc compris les sciences, il les a même peut-être mieux compris qu'il ne s'en est lui-même rendu compte ; mais pour cela il faut dépasser sa distinction fondamentale, et affirmer le caractère principal de l'opposition entre relations et rapports. La temporalité comme la spatialité peuvent alors être décrites à partir de ces deux concepts.

# **Chapitre quatre**

## **pratique des relations**

# I

## **L'homme comme relation créatrice chez Bergson**

Les premiers mots de la philosophie de Bergson concernent, dans l'« Avant-Propos » de *l'Essai*, la théorie dans ce qu'elle a de plus abstrait, le langage et l'espace. Tout l'effort de sa pensée consiste à s'extirper de cette pente naturelle de l'esprit qui consiste à mettre en rapport des termes distincts, et atteindre les relations dynamiques qui constituent le réel, seul véritable absolu car il ne commence pas par créer un fossé infranchissable entre le sujet connaissant et les objets, mais révèle la secondarité de leur séparation vis-à-vis de leur lien. Ce serait certes tomber dans une illusion rétrospective<sup>596</sup> que de voir une direction générale à son travail en partant de son point d'arrivée, lui qui avouait remettre en chantier sa philosophie à chaque nouveau problème<sup>597</sup>, mais il est intéressant de confronter ces débuts au contenu de son dernier livre, *Les Deux sources de la morale et de la religion*<sup>598</sup>, et en particulier de sa dernière page. « Joie », « réforme morale », « effort nécessaire<sup>599</sup> » : nous sommes clairement face à une réflexion pratique, et même si la majeure partie de l'ouvrage consiste, comme son titre l'indique, en un questionnement sur l'origine de l'obligation, il n'en reste pas moins que son dernier chapitre, et en particulier sa fin, dépasse l'exigence explicative qu'il a constamment gardée et cherche à en tirer les conséquences sur l'action humaine. Il n'y a peut-être pas de morale ou de politique bergsoniennes en bonne et due forme, mais c'est parce que ce qui est considéré comme la « bonne » forme est une volonté prescriptive qui est justement contraire aux idées de Bergson : l'action est ouverte, et c'est à l'humanité elle-même d'en décider

---

596 Cette illusion est notamment critiquée dans PM, « Introduction (première partie) », p. 14-15.

597 MM, p. 206.

598 PM est publié deux ans après DS, mais les textes qui le constituent lui sont antérieurs.

599 Ces trois termes sont extraits de DS, p. 338.

puisque « son avenir dépend d'elle<sup>600</sup> ». Le philosophe n'est pas un fondateur de religion, il n'a pas de révélation mystique à faire, mais il peut tout de même montrer la direction qu'il est possible de prendre. Il privilégiera par exemple la simplicité temporelle de la joie contre la facilité spatiale des plaisirs<sup>601</sup>, la rénovation de l'humanité s'opérant alors par le mysticisme ou à défaut par le développement à petits pas du contrôle de soi. Nous avons vu pourquoi ces indications ne peuvent être que vagues, potentiellement amendées par les changements apportés par l'action des hommes ; c'est pourquoi on ne peut pas juger de la pensée morale de Bergson selon un simple point de vue axiologique. Il faut saisir les orientations qu'il désigne, la manière dont on peut tirer de sa métaphysique des conséquences pratiques.

Penser l'action selon les tendances portées par l'homme et non pas à partir d'une identité anthropologique définie est une des leçons fondamentales des théories bergsoniennes : l'homme en tant qu'espèce n'est qu'un arrêt de la nature<sup>602</sup>, un terme, et chercher à légiférer sur les rapports que les individus doivent entretenir entre eux ou avec le monde ne peut être qu'un artifice laissant échapper le sens profond de l'humanité, qui, en reprenant à son compte l'élan vital<sup>603</sup>, est un vecteur de nouveauté, un mouvement vers le changement – une relation créatrice. Quoi de plus adéquat pour comprendre l'homme que de caractériser ce qu'il fait ? Mais comment peut-on définir le contenu de son activité si celle-ci est profondément une ouverture à ce qui n'est pas encore ? La pensée pratique de Bergson, poursuivant sa pensée théorique, refuse d'enfermer la réalité dans des rapports entre des termes : ni l'homme ni ce qu'il fait ou doit faire ne sont des termes délimités, quelle que soit la rationalité supposée du principe selon lequel on effectue cette opération spatiale. L'homme est une relation dynamique ouverte, et non pas le terme d'un rapport statique clos. Partir de la distinction entre rapports et relations semble alors la meilleure manière de saisir les idées bergsoniennes sur l'humanité comme création, en comprenant la morale à partir de la relation de sympathie parmi les hommes, l'art à partir de la relation de dévoilement des choses par des productions suggestives, la politique à partir de la relation mystique de l'homme au monde.

---

600 DS, p. 338.

601 DS, p. 319-324.

602 Plus précisément, le mouvement de la vie y devient alors « circulaire » : DS, p. 273.

603 DS, p. 273-274.



# 1. la relation entre les hommes : la sympathie

Avant de se poser la question proprement morale de l'obligation dans son ultime ouvrage, Bergson a parsemé son œuvre d'une interrogation beaucoup plus restreinte, apparemment anecdotique, mais qui nous semble la condition même à laquelle une morale non fermée sur les règles de la société close est possible : y a-t-il une relation possible entre les hommes, non pas un rapport entre deux individus déjà identifiés et distingués, mais un contact fondé sur le dépassement de leur extériorité ? Peut-on comprendre un autre homme, ses émotions, ses idées ? Nous prenons ici le mot « comprendre » au sens fort : « prendre avec », ou même « se prendre avec », considérer autrui non pas comme un autre, ni comme un même que je chercherais à intégrer en moi, mais comme un être qui entre en relation avec moi, qui se constitue par cette relation de même que je me constitue comme être par elle. Si l'autre est avant tout pensé comme extérieur, une véritable relation avec lui semble impossible, je ne peux que m'imaginer sa personne à partir des signes superficiels que ses gestes, ses mimiques ou ses paroles me renvoient : c'est alors par rapport à moi-même que je crée un rapport avec autrui. Cette incapacité à entrer en contact avec ce qu'est profondément l'autre, empêché par la distance spatiale qui fait justement que c'est un autre, Proust la décrit dans une page aussi belle que triste par laquelle nous pouvons commencer notre investigation :

Je pouvais bien prendre Albertine sur mes genoux, tenir sa tête dans mes mains, je pouvais la caresser, passer longuement mes mains sur elle, mais, comme si j'eusse manié une pierre qui enferme la salure des océans immémoriaux ou le rayon d'une étoile, je sentais que je touchais seulement l'enveloppe close d'un être qui par l'intérieur accédait à l'infini. Combien je souffrais de cette position où nous a réduits l'oubli de la nature qui, en instituant la division des corps, n'a pas songé à rendre possible l'interpénétration des âmes<sup>604</sup> !

Face à la division spatiale, y a-t-il une place pour « l'interpénétration des âmes » ? Si

---

604 Marcel Proust, *La Prisonnière*, Paris, Gallimard, 1989, p. 372.

cette interpénétration définit la relation temporelle entre les états de conscience qui produit l'unité d'une personne, elle ne s'applique pas aussi facilement au rapport entre deux personnes distinctes. Ce qui définit l'autre, c'est d'abord son corps, séparé de moi par ma perception même : la caresse est une sensation affective qui, comme telle, nous ramène à notre propre corps, à ses besoins, ou à son plaisir. Bergson a commencé, tout comme Proust, par rejeter toute possibilité de lien interpersonnel qui existerait en deçà des rapports spatiaux séparant les individus :

Les âmes ne sont pas pénétrables les unes aux autres. Nous n'apercevons extérieurement que certains signes de la passion. Nous ne les interprétons – défectueusement d'ailleurs – que par analogie avec ce que nous avons éprouvé nous-même<sup>605</sup>.

Cette constatation comporte une logique tout à fait sensée : je vois un visage souriant, je sais que lorsque je souris j'éprouve de la joie, je suppose donc par analogie que la personne qui me fait face éprouve cette même émotion. Dans aucun cas je n'entre réellement dans l'esprit d'autrui, qui reste une supposition de mon imagination. Ce que nous appelons l'empathie procède du même phénomène analogique, et croire que ce mot peut être pris dans son sens premier (sentir avec) serait une illusion. Bergson et Proust, chacun à leur manière, montrent bien l'impossibilité de dépasser la distance spatiale existante entre les hommes, les seules relations (affectives, utilitaires) qu'ils pourront entretenir ne pouvant être que des rapports entre des individus distincts.

Pourtant, dans l'étude des procédés littéraires permettant l'effet comique que le troisième chapitre du *Rire* étudie, Bergson relève la nécessité d'éviter de rendre les personnages émouvants : si une émotion est ressentie, il devient impossible de se tenir à la distance nécessaire à la production du rire. Si un personnage me rend triste, si je l'aime ou si je le hais, jamais je ne pourrais m'en moquer. Le poète comique va, pour échapper à cet écueil, recourir à un double procédé : d'une part il isole le sentiment risible du reste du caractère de son héros, d'autre part il concentre l'attention du spectateur sur ses gestes, mécaniques et incontrôlés, et non pas sur ses actes, qui expriment sa volonté et ses intentions profondes. Son but est de parvenir à une « insensibilité<sup>606</sup> » du spectateur, qui, associée à l'« insociabilité<sup>607</sup> » du

---

605 R, p. 127.

606 R, p. 111.

607 *Ibid.*

personnage, permettra au premier de rire du second. Mais s'il faut un effort pour nous rendre insensible, c'est bien que, potentiellement, nous le sommes : qu'est-ce qui, en nous, créerait une émotion nous rapprochant trop du personnage pour le trouver comique ? Que se passe-t-il si nous considérons l'intégralité de son âme sans isoler tel trait risible, ou que nous nous concentrons sur ses actions et non pas sur telle ou telle de ses mimiques ridicules ?

En général, un sentiment intense gagne de proche en proche tous les autres états d'âme et les teint de la coloration qui lui est propre : si l'on nous fait assister alors à cette imprégnation graduelle, nous finissons peu à peu par nous imprégner nous-même d'une émotion correspondante. On pourrait dire – pour recourir à une autre image – qu'une émotion est dramatique, communicative, quand toutes les harmoniques sont données avec la note fondamentale<sup>608</sup>.

L'action est voulue, en tout cas consciente ; le geste échappe, il est automatique. Dans l'action, c'est la personne tout entière qui se donne ; dans le geste, une partie | isolée de la personne s'exprime, à l'insu ou tout au moins à l'écart de la personnalité totale<sup>609</sup>.

Dans les deux cas nous sommes en présence, non pas d'un corps ou d'un automate, mais d'une personne. Celle-ci a été définie par les relations temporelles constituant la vie de son esprit, le mélange de ses émotions et de ses souvenirs. Nous avons vu que la psychologie appelée par les chapitres centraux de *Matière et mémoire* pouvait être illustrée par l'image musicale du rapport entre harmoniques et fondamentale : Bergson l'emploie ici de manière très claire pour nous montrer que, sitôt dépassé l'isolement artificiel d'un état de conscience, c'est la « personnalité totale » qui se révèle, non pas comme une unité statique mais par le dynamisme de ses relations constitutives. Voilà ce qu'exprime l'acte, défini ici en référence à l'acte libre établi par l'*Essai*. L'auteur comique emploie donc clairement un procédé spatial de mise en rapport : il distingue certains termes (tel trait de caractère comme l'avarice, tel geste comme le frottement de mains) et son jeu consiste à montrer à quel point leur lien est nécessaire et résume tout le personnage. Sans cette division de l'individu en traits marquants, nous saisissons une personne, un ensemble de relations avec lesquelles nous pouvons nous-même entrer en relations par un « sentiment intense » correspondant, par « imprégnation », au

---

608 R, p. 107.

609 R, p. 109-110.

sentiment du personnage.

La relation entre une note et ses harmoniques, ou entre une teinte et ce qu'elle colore, se définit donc par l'imprégnation, premier mot d'un possible dépassement de « l'enveloppe close d'un être » décrite par Proust. On sent bien ce qu'apporte cette expression : si briser d'un coup la séparation entre les êtres serait absurde, car cela serait partir d'un rapport spatial, une imprégnation qui prend du temps, qui s'établit progressivement dans la relation elle-même, semble possible. Par la suite, Bergson va, sans rejeter la durée que prend l'imprégnation, parler plus précisément de « sympathie » : celle-ci est bien une relation au sens temporel du terme, car par définition elle se situe au-delà, ou plus précisément en deçà des termes qu'elle relie.

\*

La notion de sympathie apparaît d'abord, comme nous l'avons vu, pour caractériser l'intuition. Il est intéressant de voir qu'elle est associée à la même image que le texte du *Rire*, même si sa signification diffère, n'étant plus celle d'une teinte qui colore progressivement mais des relations internes qu'entretiennent les couleurs :

Mais de même qu'une conscience à base de couleur, qui sympathiserait intérieurement avec l'orangé au lieu de le percevoir extérieurement, se sentirait prise entre du rouge et du jaune, pressentirait même peut-être, au-dessous de cette dernière couleur, tout un spectre en lequel se prolonge naturellement la continuité qui va du rouge au jaune, ainsi l'intuition de notre durée, bien loin de nous laisser suspendu dans le vide comme le ferait la pure analyse, nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut<sup>610</sup>

La sympathie intérieure est distinguée de la perception extérieure : dans le second cas il faudrait partir d'un rouge et d'un jaune donnés pour, par leur mélange, atteindre l'orange qui est d'une certaine manière « entre » les deux, alors que dans le premier cas l'orange est senti comme liaison en tant que telle, « prise entre les deux », et cette relation se « prolonge » bien au-delà de ses deux termes artificiellement arrêtés. Le mot de sympathie enrichit donc

---

610 PM, « Introduction à la métaphysique », p. 210.

l'intuition d'un dynamisme relationnel qui pourrait manquer à cette notion si elle était réduite à un contact statique avec l'absolu. Comme le dit David Lapoujade, la sympathie « dégage l'"intention" proprement spirituelle du vital, permettant ainsi de le constituer en tendance-sujet à l'intérieur de la métaphysique<sup>611</sup> ». L'expression deleuzienne de « tendance-sujet », expurgée du mot même de « sujet » qui est, si on le prend dans son sens classique, dépassé par la pensée de Bergson, peut être, comment nous l'avons déjà vu, rapproché de notre concept de relation temporelle : la sympathie n'est pas située entre deux sujets, mais elle est plus profondément un mouvement de subjectivation de l'un par l'autre. Ressentir de la sympathie pour quelqu'un, ce n'est pas se mettre en rapport avec lui au vu des ses qualités individuelles, mais c'est vivre un transport vers lui, une orientation qui, dans un second temps seulement, aboutira à la détermination des éléments expliquant, chez l'un et l'autre, cette relation. Je ne sympathise pas avec quelqu'un par ce que nous avons en commun, mais nous construisons des choses en commun de par notre relation de sympathie, de même que les relations entre les couleurs sont premières par rapport à telle ou telle couleur artificiellement distinguée. Bergson peut alors, à partir de la notion de sympathie, dépasser l'impossibilité déplorée par Proust :

Entre notre conscience et les autres consciences la séparation est moins tranchée qu'entre notre corps et les autres corps, car c'est l'espace qui fait les divisions nettes. La sympathie et l'antipathie irréfléchies, qui sont si souvent divinatrices, témoignent d'une interpénétration possible des consciences humaines. Il y aurait donc des phénomènes d'endosmose psychologique<sup>612</sup>.

L'exemple de l'antipathie et de la sympathie est repris de *L'Évolution créatrice*, qui en fait une indication, chez l'homme, de ce que peut être l'instinct d'un insecte<sup>613</sup>. L'immédiateté de la sympathie, qui est un élan non réfléchi vers quelqu'un, est représentatif de cette faculté qui ressent le monde sans le mettre à distance par l'opération intellectuelle. Il y a bien ici l'idée d'une relation préalable à la distinction des termes. Cela est explicité par l'image de l'endosmose, assez souvent reprise par Bergson<sup>614</sup>. Il définit précisément ce processus dans

---

611 David Lapoujade, « Intuition et sympathie chez Bergson », in *Annales bergsoniennes*, Vol. III, Paris, PUF, 2007, p. 432.

612 PM, « Introduction (deuxième partie) », p. 28.

613 EC, p. 176 : les « sympathies et [...] antipathies irréfléchies » y sont invoquées pour suggérer la relation instinctive entre le Sphex et la chenille.

614 Cf. ES, « "Fantômes de vivants" et "recherche psychique" », p. 78 : « Nos corps sont extérieurs les uns aux autres dans l'espace ; et nos consciences, en tant qu'attachées à ces corps, sont séparées par des intervalles. Mais

*L'Évolution créatrice*, là encore pour expliquer le fonctionnement de l'instinct animal (en l'occurrence celui de l'Amibe) : il se caractérise par des « échanges continuels, semblables à ceux qui s'effectuent entre deux récipients séparés par une cloison poreuse<sup>615</sup> », ce qui produit « un tourbillon sans cesse changeant<sup>616</sup> ». L'essentiel est ici la porosité de la paroi et non pas les deux récipients : c'est l'échange en tant que tel, qui dépasse la division en deux termes, que révèle l'endosmose. Quelle image pourrait mieux illustrer une relation temporelle préexistant aux termes qu'elle relie ? La sympathie, ainsi que l'antipathie, sont donc des relations qui produisent un tourbillon créateur des personnes qu'elles relie. Ce n'est pas parce que je suis tel individu, doté de telles qualités définies, que je sympathise avec autrui, mais c'est par ma sympathie que vont se développer des qualités qui me définissent en propre, ainsi que la personne avec qui je suis en relation.

Il ne faut toutefois pas réduire la relation de sympathie à la relation amicale : elle en est sans doute à l'origine, mais elle est profondément le point de départ de toute relation humaine qui ne se contente pas d'une mise en rapport entre deux individus séparés. La sympathie est l'émotion que je ressens face à un personnage lorsque je m'imprègne de ce qui relie ses différents états, qui, isolés, me porteraient à rire. Elle est ce qui me pousse à aider un parfait inconnu parce que je ressens sa souffrance, non pas uniquement en moi, par analogie, mais en lui, ou plus encore dans notre relation même, quelque fugace qu'elle soit. J'entretiens des rapports avec un grand nombre d'individus, mais ils resteront superficiels tant que je ne ressentirai pas la relation qui se noue entre moi et eux, et qui constitue le lien existant entre nous, considérés non plus comme individus mais en tant que personnes. En utilisant la terminologie de *l'Essai*, on pourrait dire que les moi sociaux sont mis en rapport, alors que les moi profonds sont constitués par leur mise en relation.

Ainsi, dans *Mrs Dalloway* de Woolf, Clarissa ressent-elle la profonde relation qui l'unit à Septimus par le trouble qu'elle ressent à l'annonce de sa mort, trouble inexplicable par la réalité du rapport qu'elle entretenait avec lui, rapport inexistant puisqu'elle ne le connaissait tout simplement pas. L'écrivain parle à ce sujet d'un procédé de « tunneling process<sup>617</sup> » : elle crée des cavernes sous ses personnages pour leur donner de la profondeur. Le commentaire

---

si elles n'adhèrent au corps que par une partie d'elles-mêmes, il est permis de conjecturer, pour le reste, un empiètement réciproque. Entre les diverses consciences pourraient s'accomplir à chaque instant des échanges, comparables aux phénomènes d'endosmose ».

615 EC, p. 34.

616 *Ibid.*

617 Virginia Woolf, *A writer's Diary*, Londres, The Hogarth Press, 1959, p. 60, cité par Paul Ricœur in *Temps et récit*, 2, Paris, Seuil, 1984, p. 195, note 2.

que donne Ricœur de ce procédé dans *Temps et récit* joue de manière frappante de l'opposition entre surface et profondeur : « L'alternance entre l'action et le souvenir devient ainsi une alternance entre le superficiel et le profond. Les deux destinées de Septimus et de Clarissa communiquent essentiellement par le voisinage des "cavernes" souterraines visitées par le narrateur ; à la surface, elles sont mises en relation par le personnage du docteur Bradshaw, qui appartient aux deux sous-intrigues : la nouvelle de la mort de Septimus apportée par le docteur Bradshaw assume ainsi, à la surface, l'unité de l'intrigue<sup>618</sup> ». Associer le superficiel et l'action d'une part, et le souvenir et le profond d'autre part, renvoie assez immédiatement à l'œuvre de Bergson, même si Ricœur, qui ne peut pas ne pas le constater, cherche à ne pas en faire une simple application du concept bergsonien de durée<sup>619</sup>. C'est en effet le labyrinthe des cavernes reliant les différents vécus qui donne l'expérience du temps de *Mrs Dalloway* : l'intérêt est que les liens entre les personnages sont constamment exposés des deux manières, le réseau social de Clarissa, tendu vers la soirée qu'elle organise, ne pouvant cacher le réseau proprement temporel qu'elle partage à la fois avec ses intimes (Peter Walsh) et avec cet ancien soldat rendu fou par la guerre (Septimus Warren Smith).

Au sens fort, la relation de sympathie se caractérise donc par ces deux notions essentielles que sont la temporalité et la profondeur ; nous dirions, à la suite des arguments élaborés dans le présent travail, que le concept de relation intègre précisément ce que signifie l'image de la profondeur et la théorie du temps : acte de liaison entre différentes strates, qui, distinguées, ne seraient que des surfaces spatiales, la relation est l'orientation dynamique qui réalise l'interpénétration des êtres temporels. L'émotion de Clarissa n'est donc pas liée à la mort d'un individu particulier, avec qui elle n'a aucun rapport, mais à la relation que celui-ci entretenait avec la guerre, à la mort saisie au cœur de la vie, à une certaine solitude cachée (par le mariage dans le cas de Septimus et par les mondanités pour Clarissa), bref à la manière dont tous ces sentiments s'imprègnent mutuellement lorsqu'ils ne sont pas artificiellement séparés. C'est pour cela que l'héroïne doit s'isoler un moment, entrer dans une autre temporalité, lorsqu'au cœur de sa fête le docteur Bradshaw lui apprend le suicide de cet inconnu. Alors elle se rend compte qu'« elle se sentait en un sens très semblable à lui, ce jeune homme qui s'était tué<sup>620</sup> ». Cette ressemblance, opposée à celle qui est tirée d'une simple comparaison, est bien une relation « vitale<sup>621</sup> » qui dépasse la séparation spatiale des corps et

---

618 Paul Ricœur, *Ibid.*, p. 196 (suite de la note 2 de la p. 195), souligné par l'auteur.

619 *Ibid.*, p. 212, note 1.

620 Virginia Woolf, *Mrs Dalloway*, Paris, Gallimard, 1994, p. 310.

621 PM, « Introduction (deuxième partie) », p. 60. Sur la relation de ressemblance, cf. chapitre III, I2.

permet d'atteindre le « rayon d'une étoile », qui, pris au premier degré comme faisceau lumineux, est bien un mouvement d'une extrême célérité qui porte la réalité d'une chose vers une autre, un dynamisme qui donne un sens ou une orientation au monde, bref une relation temporelle.

\*

L'homme vit donc au présent une série de rapports de surface avec les autres hommes, mais, dans la durée, il partage un réseau de tunnels creusés sous la spatialité. Cette sympathie profonde pourrait sembler n'être qu'un mirage : quelque soit sa force en tant que procédé littéraire, il est tout de même difficile de ressentir concrètement la moindre solidarité avec autrui autre que réglée spatialement. À l'image woolfienne, matérielle, répond alors chez Bergson une image biologique :

Des plantes aquatiques, qui montent à la surface, | sont ballottées sans cesse par le courant ; leurs feuilles, se rejoignant au-dessus de l'eau, leur donnent de la stabilité, en haut, par leur entrecroisement. Mais plus stables encore sont les racines, solidement plantées dans la terre, qui les soutiennent du bas. Toutefois de l'effort par lequel on creuserait jusqu'au fond de soi-même nous ne parlons pas pour le moment. S'il est possible, il est exceptionnel ; et c'est à sa surface, à son point d'insertion dans le tissu serré des autres personnalités extériorisées, que notre moi trouve d'ordinaire où s'attacher : sa solidité est dans sa solidarité. Mais, au point où il s'attache, il est lui-même socialisé. L'obligation, que nous nous représentons comme un lien entre les hommes, lie d'abord chacun de nous à lui-même<sup>622</sup>.

C'est en surface que les liens entre les hommes peuvent exister : se situant entre des « personnalités extériorisées », ils sont, au sens le plus précis du terme, des rapports spatiaux. L'obligation représente la force de ces liens qui solidarisent les hommes entre eux. Mais, comme tout rapport spatial, ils ne font que séparer les termes en les associant. Au sens moral du mot, le rapport renvoie « chacun de nous à lui-même » et va à l'inverse de toute relation de sympathie. L'autre option proposée par l'image des plantes ne semble toutefois pas y conduire non plus : l'effort pour approfondir notre propre conscience nous amène à « une personnalité

---

622 DS, p. 7-8.



de plus en plus originale, incommensurable avec les autres et d'ailleurs inexprimable<sup>623</sup> ». À la suite de l'*Essai* Bergson affirme en effet que la profondeur du moi est ce qui nous est le plus spécifique, sa surface sociale étant quant à elle « en continuité avec les autres personnes, semblables à elles<sup>624</sup> ». Le caractère « incommensurable » et « inexprimable » des racines de ce que nous sommes semble rendre absurde la tentative d'entrer en relation avec autrui en deçà des rapports que nous entretenons. La « ressemblance » que Clarissa ressentait profondément entre elle et Septimus ne serait qu'une illusion issue d'une comparaison faite nécessairement à distance ; Proust serait bien plus proche de la réalité en montrant à quel point l'intérieur des êtres est inatteignable, et que ce qu'ils expriment n'est jamais que ce qu'ils ont superficiellement en commun avec les autres hommes.

En accentuant l'écart entre les rapports de solidarité entre les individus d'un côté, et l'originalité profonde des personnes temporelles de l'autre, *Les deux sources de la morale et de la religion* accuse la difficulté qui semblait potentiellement dépassée par la notion de sympathie. Si la relation entre personnes est impossible, c'est qu'elles sont « incommensurables » et « inexprimables ». Le choix des termes est ici essentiel : le premier affirme qu'on ne peut mesurer des personnes, le second qu'il est impossible d'extérioriser ce que chacune pense profondément. Cela veut donc dire qu'elles ne peuvent pas entrer en rapport, puisqu'elles n'ont pas de critère commun pour les comparer. La personne étant ce qui n'est pas mis en rapport, elle reste « autre », n'étant pas réduite au « même<sup>625</sup> » par l'action de l'intelligence. Mais cet autre n'est pas non plus séparé, mis à distance par la spatialisation. Le statut des personnes est donc ambivalent : plus on les approfondit, plus elles sont différentes et moins elles sont extérieures les unes aux autres. Les feuilles se relient car elles sont séparées ; les racines sont connectées par le sol commun à partir duquel elles se développent. Les sentiments profonds ne peuvent pas s'exprimer, mais, comme le disait l'*Essai*, ils peuvent se suggérer : si l'expression symbolise un état d'âme par une parole ou un geste, elle le met à distance et on ne pourra l'atteindre que par l'opération analogique que *Le Rire* présentait ; la suggestion permet au contraire de vivre par soi-même l'émotion d'autrui, en ne cherchant pas à la représenter mais en indiquant les relations qu'elle possède avec le reste sa personnalité, que l'on pourra alors « revivre<sup>626</sup> » par nous-même. Le sentiment de pitié montre bien cela,

---

623 DS, p. 7.

624 *Ibid.*

625 EC, p. 52. Cf. chapitre I, 13.

626 DI, p. 13. Le sentiment esthétique est particulièrement à même de faire ce travail : cf. DI, p. 13-14 : « l'artiste vise à nous introduire dans cette émotion si riche, si personnelle, si nouvelle, et à nous faire éprouver ce qu'il ne saurait nous faire comprendre. [...] Ainsi tombera la barrière que le temps et l'espace interposaient

justement parce qu'il n'est pas la simple imagination de l'émotion de tristesse existant chez autrui, mais qu'il relie cette émotion aux autres en un « progrès qualitatif<sup>627</sup> » qui nous fait ressentir le dynamisme (ici descendant<sup>628</sup>) de leurs relations temporelles.

La « barrière » existant entre les hommes n'existe donc, paradoxalement, qu'entre ce qu'ils ont de plus commun, leurs qualités superficielles, mesurables et exprimables. Le rapport est alors leur seul lien possible. De même que la connaissance le vise sous forme de lois scientifiques qui permettent d'ignorer la réalité temporelle de l'univers, la morale l'incarne sous forme de règles qui pèsent de l'extérieur sur des individus débarrassés de ce qu'ils ont de personnel. Ainsi, enfants, face à nos maîtres, nous comprenions que « leur autorité leur venait moins d'eux-mêmes que de leur situation par rapport à nous<sup>629</sup> » : l'obligation morale vient donc d'un rapport, plus précisément de la société elle-même comme organisation des rapports, puisqu'on « passe par transitions insensibles des rapports entre cellules dans un organisme aux relations entre individus dans la société<sup>630</sup> ». Là se situe la clôture, qui peut donc être définie morale des rapports<sup>631</sup>. Inversement l'ouverture signifie la relation avec ce qu'une personne a de plus rare, de plus exceptionnel, bref avec ce qui n'est justement pas moi. C'est au plus profond de ma personnalité que je peux entrer en relation avec une autre personne, justement parce que il n'y a plus alors « moi » et « les autres », mais la relation en tant que telle. Toute la force d'une telle pensée est que cette relation ne tend pas vers une union, voire une fusion des hommes : celle-ci est plutôt opérée par le rapport, car il aboutit au « sentiment de bien-être, commun à l'individu et à la société<sup>632</sup> » qui naît de la participation à un tout qui nous dépasse et qui nous épargne la nécessité de nous questionner sur la finalité de nos actions. La distinction entre morale close et morale ouverte peut alors être clairement établie :

Tandis que la première est d'autant plus pure et plus parfaite qu'elle se ramène mieux à des formules impersonnelles, la seconde, pour être pleinement elle-même,

---

entre sa conscience et | la nôtre ; et plus sera riche d'idées, gros de sensations et d'émotions le sentiment dans le cadre duquel il nous aura fait entrer, plus la beauté exprimée aura de profondeur ou d'élévation ». Pour l'approfondissement de cette analyse, cf. Chapitre IV, I2.

627 DI, p. 15.

628 DI, p. 14 : « L'essence de la pitié est [...] une aspiration à descendre ».

629 DS, p. 1.

630 DS, p. 96.

631 Ainsi que le dit Bertrand Saint-Sernin dans « L'interconnectivité entre les êtres selon *Les Deux sources de la morale et de la religion* », *Annales bergsoniennes*, Vol. III, Paris, PUF, 2007, p. 298 : « "Obligation" n'est pas à prendre en un sens normatif et moral : il s'agit du fait que, dans toute société, quelle qu'elle soit, les individus sont nécessairement reliés entre eux ». Cette liaison qui ne s'établit que parce que les individus sont séparés est bien un rapport, ce qui laisse la place pour une relation temporelle.

632 DS, p. 57.

doit s'incarner dans une personnalité privilégiée qui devient un exemple. La généralité de l'une tient à l'universelle acceptation d'une loi, celle de l'autre à la commune imitation d'un modèle<sup>633</sup>.

C'est dans la plus grande singularité qu'on s'ouvre à l'universalité morale, alors que si on la cherche dans ce que les hommes ont en commun on ne peut aboutir qu'à des règles superficielles, valables pour tous les membres d'une société uniquement parce qu'ils sont membres de cette société. La morale close fonctionne exactement comme la science spatiale qui étudie des « systèmes isolés<sup>634</sup> » et ignore le contenu même des termes qu'elle étudie pour traiter uniquement de leurs rapports abstraits : chaque société est un système artificiellement séparé des autres et régi par des lois qui sont autant de rapports entre les individus ; elle ne prend donc par définition pas en compte les diverses personnalités. Si elle est nécessaire pour la cohésion sociale, elle perd les « racines » de l'être que chaque personne peut trouver au plus profond de lui-même : les relations temporelles qui orientent l'action vers la création et qui s'ouvrent à l'humanité toute entière.

Sans règles abstraites, c'est par l'« imitation d'un modèle » que l'on est poussé vers l'action. Cette expression pourrait sembler problématique, voire dangereuse : l'imitation ne conduit-elle pas à la soumission de soi-même vis-à-vis de son modèle ? Avoir un « héros<sup>635</sup> », n'est-ce pas s'oublier en tant qu'être singulier ? Tout dépend du statut de ce modèle : si c'est un individu déterminé, avec lequel on entre en rapport, la seule imitation possible sera la copie de ses faits et gestes, copie qui remplacera notre véritable personnalité et nous empêchera d'être libre. Si, par contre, j'imité l'état d'âme dynamique<sup>636</sup> qui définit le modèle en tant que personne, je ne peux y parvenir qu'en intériorisant ce dynamisme, la relation d'imitation passant alors par une sympathie profonde. Les sermons du héros ne sont pas réductibles à leur expression, « traduction du dynamique en statique<sup>637</sup> », simple indication d'une vie morale qui n'est accessible, « dans ce qu'[elle] a de profond<sup>638</sup> », que par suggestion<sup>639</sup>.

---

633 DS, p. 30.

634 EC, p. 9.

635 DS, p. 333.

636 DS, p. 291.

637 *Ibid.*

638 *Ibid.*

639 Une telle distinction entre deux types d'imitation, qui applique les idées bergsoniennes aux théories de René Girard, est effectuée par Benoît Chantre, dans « Postface. Clausewitz et Girard au cœur du duel », in René Girard, *Achever Clausewitz*, Paris, Flammarion, 2011, p. 363-393. Il cherche à montrer comment dépasser le désir mimétique, qu'on pourrait appeler dans notre terminologie un rapport (qui conduit nécessairement au rapport de force), par une véritable relation. Cf. p. 387-388 : « On peut dire que l'admiration, entendue comme une modalité positive, "ouverte", de l'imitation, équivaut à la relation morale. L'imitation "close", ou négative,

Les hommes peuvent donc être liés de deux manières : par un rapport, ils restent extérieurs les uns aux autres et leur organisation sociale s'appuie sur des règles abstraites ; par une relation, ils entrent en sympathie, non pas avec un individu déterminé, mais avec les relations temporelles qui caractérisent la profondeur de sa personnalité. On touche alors à la fois ce qu'il a de plus singulier et ce qui l'ouvre vers le monde, ce qui lui est propre sans le fermer sur une identité séparée. La relation à autrui est donc la relation à une relation, et non pas à un terme. À cette condition la morale peut s'ouvrir à une action qui dépasse l'individu, sa société, voire même son espèce, dans une création combinée de soi et du monde qui passe non pas par une production d'objets, de lois ou de discours, mais par un renouvellement des relations humaines, incarnant le dynamisme qui oriente le monde.

---

imite en l'autre son refus d'imiter, sa fallacieuse | autonomie. » La séparation stricte entre individus est alors dépassée, et on s'ouvre à l'autre sans le rabattre sur le même. Cf. p. 388: « Dans la relation morale ainsi comprise, chacun des deux pôles est "altéré" l'un par l'autre, devient de plus en plus un autre et de moins en moins le même »

## 2. la relation entre les hommes et les choses : l'art

Il n'y a pas réellement, chez Bergson, de philosophie de l'art. Il en fait un usage plutôt illustratif : dès les premières pages de *l'Essai* les « sentiments esthétiques » sont convoqués comme « exemples plus frappants encore<sup>640</sup> » de l'interpénétration des émotions, et par la suite son œuvre ne manquera que rarement d'illustrer ses concepts phares par des références à l'art. La mélodie revient fréquemment pour évoquer la durée<sup>641</sup>, l'élargissement de la perception par la réception d'une œuvre d'art montre la possibilité de l'intuition<sup>642</sup>, *Hamlet* de Shakespeare prouve la radicalité de la nouveauté apportée par une réalité qui dure<sup>643</sup>, l'émotion créatrice que porte la musique est une indication de la force de l'ouverture morale<sup>644</sup>... Bref, jamais l'art n'est exposé directement pour lui-même, à part peut-être dans quelques pages du *Rire*<sup>645</sup>. Cela ne veut pas dire que Bergson n'a pas une pensée de l'art, mais, d'une part elle demande à être reconstruite à partir de ces quelques passages, d'autre part elle n'a aucune autonomie par rapport à sa métaphysique. Bergson ne pense pas l'art pour lui-même, mais comme une sorte de confirmation expérimentale de sa pensée, en particulier de ses thèses concernant la profondeur de la réalité : c'est en effet lorsqu'il parle de durée ou d'intuition que Bergson a recours à cet exemple, pas lorsqu'il élabore ses théories sur l'espace ou la morale close. N'y a-t-il pas alors une certaine artificialité à prendre en compte ces propos nécessairement limités pour justifier d'une interprétation de sa pensée, et même plus encore d'appliquer cette interprétation pour constituer une théorie de l'art justement absente ? Notre propos n'est certes pas de reconstruire une argumentation inexistante ; toutefois l'art n'est pas, lorsqu'on se place du point de vue de la relation, uniquement illustratif dans l'œuvre bergsonienne. Nous avons vu que l'expression de « relation temporelle » apparaissait pour la première fois au sujet de la

---

640 DI, p. 9.

641 Yala Kisukidi, dans *Bergson ou l'humanité créatrice*, Paris, CNRS Éditions, 2013 p. 143, note 80, a opéré un dénombrement des occurrences de cette métaphore, qui apparaît à de multiples reprises dans DI, MM, PM et DSi. Dans le même ouvrage (p. 141 note 73) elle fait une utile recension des références à des œuvres d'art dans l'œuvre de Bergson. Elle ne comptabilise toutefois pas deux textes qui nous semblent fort significatifs, sur la valse dans ES et sur l'art de la diction dans PM (cf. ci-après).

642 PM, « La perception du changement », p. 149 sq.

643 PM, « Le possible et le réel », p. 112-113.

644 DS, chapitre I, notamment p. 36 sq.

645 R, p. 115-125.

danse<sup>646</sup> dans « L'effort intellectuel » ; elle est de plus reprise dans la deuxième « Introduction » de *La Pensée et le mouvant* à propos de l'art de la diction<sup>647</sup>. Dans les deux cas, l'exemple de l'œuvre d'art n'est pas utilisé pour illustrer un concept établi, mais au contraire le fait apparaître pendant l'analyse, comme s'il était imposé par les besoins de l'argumentation. Ce sont deux arts qui, pour se voir doter d'un sens proprement bergsonien, appellent la notion de relation temporelle. Nous verrons comment le second exemple permet de confirmer notre hypothèse, mais nous pouvons déjà justifier la nécessité d'une réflexion sur l'art : il ne fait pas que donner une image concrète des principes métaphysiques de Bergson, mais il en révèle les attendus les plus profonds ; en retour ces derniers lui donnent une signification pratique qui, même si elle n'est pas toujours explicitement présentée par les textes, permet de proposer une pensée relationnelle de l'art profondément originale.

Frédéric Worms a bien montré comment on pouvait trouver une triple caractérisation de l'art dans l'œuvre de Bergson, qui atteint trois couches de plus en plus profondes de l'expérience esthétique. Il distingue « trois étapes, de la thèse la plus générale (et peut-être la plus influente) de Bergson, jusqu'à la plus singulière (et peut-être la plus importante) : les trois étapes, donc, de l'expression (ou : des moyens propres à l'art), de la perception (ou : de la réalité atteinte par l'art), enfin de la création (de l'acte de l'art, par où enfin il rejoint et manifeste l'acte ou l'œuvre du temps réel), où se révéleront donc progressivement la force et la limite de l'art selon Bergson<sup>648</sup> ». La première étape montre les moyens mis en œuvre par l'art pour toucher le spectateur, l'effet de l'œuvre ; la deuxième insiste sur la révélation métaphysique que l'élargissement de la perception provoqué par l'art produit chez le spectateur ; enfin la troisième montre comment cette réalité métaphysique n'est pas seulement visée par l'art, mais qu'elle est participante de l'activité même de l'artiste. L'art peut-il être compris comme une relation d'un sujet à un autre par l'intermédiaire de l'objet artistique ? Cela serait au sens propre un rapport spatial ; et il est clair dès la première étape relevée ici qu'une telle description est immédiatement évacuée par Bergson, qui affirme que l'art établit un lien profond entre l'expérience du spectateur et la réalité en durée. C'est donc par la question de l'expression artistique que nous devons commencer pour comprendre le rôle de la relation dans l'art.

---

646 ES, « L'effort intellectuel », p. 178-181.

647 PM, « Introduction (deuxième partie) », p. 93-95.

648 Frédéric Worms, « L'art et le temps chez Bergson », in *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 21, Société d'études soréliennes, 2003/1, p. 156.

L'analyse des sentiments esthétiques permet à Bergson d'illustrer très tôt dans l'*Essai* ce qui sera explicité dans le deuxième chapitre : le développement qualitatif qui constitue le flux de notre conscience lorsqu'on en retire la forme spatiale. Le point de départ de l'analyse bergsonienne est le « sentiment de la grâce<sup>649</sup> », considéré comme « le plus simple » des sentiments esthétiques. La grâce appartient à certains types de mouvements corporels et possède trois caractéristiques : elle montre une certaine aisance, elle passe d'un geste à l'autre de manière continue, et chaque nouveau mouvement découle du précédent, de telle manière qu'on a le sentiment de le prévoir, et ce d'autant plus lorsqu'une musique l'accompagne. Le modèle artistique ici présenté est la danse<sup>650</sup>, et ce n'est pas un hasard s'il est le premier à apparaître sous la plume de Bergson : la danse nous semble en effet le modèle le plus profond de sa pensée, au moins autant que la musique à laquelle elle est le plus souvent associée, mais qu'il utilise la plupart du temps en la réduisant à la mélodie, qui n'est qu'un aspect limité de l'art musical. La danse, telle la valse étudiée dans « L'effort intellectuel », permet d'ouvrir l'argumentation bergsonienne à certains de ses concepts les plus essentiels : les relations temporelles dans l'article de 1902, la « sympathie » dans l'*Essai*. La grâce est en effet le mouvement fait temps, la relation entre les gestes obéissant à un loi profonde de succession qui permet de « tenir l'avenir dans le présent<sup>651</sup> », c'est-à-dire de dépasser la distinction spatiale. « Les mouvements saccadés » n'ont pas de grâce parce que « chacun d'eux se suffit à lui-même<sup>652</sup> », cette indépendance amenant l'observateur à découper des moments dans la continuité du réel. Le mouvement rythmé, qui permet de ressentir la relation dynamique elle-même et non pas les arrêts qu'on peut lui imposer, est le paradigme de la réalité de notre conscience. Dépassant l'extériorisation des gestes entre eux, elle conduit à une « sympathie mobile<sup>653</sup> » entre le danseur et le spectateur, qui, selon Bergson annonce la « sympathie morale<sup>654</sup> » que nous pouvons avoir avec lui. Le « rythme<sup>655</sup> » est donc le procédé fondamental

---

649 DI, p. 9.

650 La grâce concerne tous les types de mouvements, pas seulement ceux qui sont dansés ; mais l'introduction de l'élément musical, donc la transformation des mouvements gracieux en art de la danse, est ce qui permet de donner toute sa portée à l'analyse.

651 DI, p. 9.

652 *Ibid.*

653 DI, p. 10.

654 *Ibid.*

655 DI, p. 12 : « la nature procède par suggestion comme l'art, mais ne dispose pas du rythme », ce qui rend l'art plus profond.

de l'art, que Bergson élargit à la musique, la poésie, la peinture, la sculpture et l'architecture<sup>656</sup>. Ce n'est sans doute pas dans cette rapide énumération que nous trouverons des propos décisifs sur tel ou tel art, mais cette première approche de la notion de « suggestion » opposée à la simple « expression » est riche de sens. Une œuvre ne nous fait en effet pas ressentir une émotion en particulier, mais la liaison entre tous les sentiments qui forment la personnalité de l'artiste :

la plupart des émotions sont grosses de mille sensations, sentiments ou idées qui les pénètrent : chacune d'elle est donc un état unique en son genre, indéfinissable, et il semble qu'il faudrait revivre la vie de celui qui l'éprouve pour l'embrasser dans sa complexe originalité. Pourtant l'artiste vise à nous introduire dans cette émotion si riche, si personnelle, si nouvelle, et à nous faire éprouver ce qu'il ne saurait nous faire comprendre<sup>657</sup>.

L'essentiel de la théorie de la personnalité de Bergson est déjà présente dans ce texte, qui insiste sur l'émotion comme moyen de vivre concrètement, non pas tel ou tel état séparé, mais le passage continu d'un état dans un autre. L'exemple de la grâce prend ici tout son sens : ce à quoi nous ouvre l'artiste à travers une belle œuvre d'art, c'est la multiplicité qualitative de ses sentiments ; l'émotion esthétique ressentie est nécessairement en sympathie avec la temporalité profonde de l'artiste. Loin de s'enfermer sur une individualité séparée du reste du monde, elle ouvre alors à l'essence relationnelle de l'être que *Les Deux sources* clarifieront : « Ainsi procèdent les initiateurs en morale. La vie a pour eux des résonances de sentiments insoupçonnées, comme en pourrait donner une symphonie nouvelle ; ils nous font entrer avec eux dans cette musique, pour que nous la traduisions en mouvement<sup>658</sup> ». L'émotion esthétique possède donc un ancrage métaphysique que toute l'œuvre de Bergson va s'attacher à affirmer. Nous comprenons dès lors mieux l'importance de l'exemple de la grâce pour illustrer la suggestion : celui qui voit un mouvement gracieux, et ce d'autant plus lorsqu'il est accompagné de musique, a tendance à reproduire ce mouvement pour lui-même et réellement vivre ce qu'il voit.

\*

---

656 DI, p. 11-12.

657 DI, p. 13.

658 DS, p. 36.



En insistant non plus sur la suggestion, mais sur le type de réalité auquel cet effet de l'art permet d'accéder, Bergson élabore la partie la plus célèbre de ce qu'on peut appeler son esthétique. Les artistes nous offrent l'exemple d'un « élargissement » de la perception, car ils sont « des hommes dont la fonction est justement de voir et de nous faire voir ce que nous n'apercevons pas naturellement<sup>659</sup> ». Une telle thèse, présentant l'art comme un procédé métaphysique de dévoilement<sup>660</sup>, manquerait sans doute d'originalité et de précision si l'on ne prenait pas en compte la nature du voile qu'il soulève, celle de la réalité que cette expérience permet de saisir, et surtout, plus profondément, l'acte qu'elle oblige à effectuer pour ouvrir ainsi sa perception.

Le voile est l'activité que la vie nous impose pour notre intérêt, c'est-à-dire qu'il est l'image même de la nécessité de mettre en rapport le réel avec nous, en nous éloignant de lui par sélection utilitaire. La réalité est la temporalité même des choses que nous perdons de vue lorsque nous nous focalisons sur notre action, et que l'artiste atteint, de par « un détachement naturel, inné à la structure du sens ou de la conscience, et qui se manifeste tout de suite par une manière virginale, en quelque sorte, de voir, d'entendre, ou de penser<sup>661</sup> ». Il est certain qu'une telle caractérisation pourrait sembler assez naïve, et tient sans doute en partie au fait que les articles constituant *Le Rire* n'étaient pas destinés à un public savant. Mais si l'on pense cette virginité comme un véritable retour à l'intuition de la chose même, c'est-à-dire à un lien temporel avec une réalité elle-même relationnelle<sup>662</sup>, la nécessité créatrice de l'art prend tout son sens. Il ne suffit pas, ni pour l'artiste, ni pour le spectateur, de se laisser aller à une perception non utilitaire pour ressentir une véritable émotion esthétique ; elle demande, dans les deux cas, une véritable activité créatrice : ressentir la profondeur relationnelle de la réalité concilie la perception et la volonté, car elle oblige à entrer en relation avec le monde et par là l'orienter selon des dynamismes nouveaux. C'est pour cela que Bergson affirme que les œuvres d'art peuvent être « vraies<sup>663</sup> » ; mais cette vérité est à comprendre en un sens dynamique et non comme une contemplation passive de l'être :

à quel signe reconnaît-on qu'il est vrai ? Nous le reconnaissons, je crois, à l'effort même qu'il nous amène à faire sur nous pour voir sincèrement à notre tour. [...] |

---

659 PM, « La perception du changement », p. 149.

660 Cf. R, p. 115 sqq.

661 R, p. 118.

662 Cf. Chapitre II, I5.

663 PM, « La perception du changement », p. 150.

La vérité porte donc en elle une puissance de conviction, de conversion même, qui est la marque à laquelle elle se reconnaît. Plus grande est l'œuvre et plus profonde la vérité entrevue, plus l'effet pourra s'en faire attendre, mais plus aussi cet effet tendra à devenir universel<sup>664</sup>.

L'effort est le signe de la vérité de l'art : percevoir le réel est donc une activité d'approfondissement, qui, s'enfonçant dans la singularité de la perception artistique, ouvre à la généralité du monde. Ainsi l'art dramatique nous pousse à trouver en nous « des souvenirs ataviques infiniment anciens, si profonds, si étrangers à notre vie actuelle, que cette vie nous apparaît pendant quelques instants comme quelque chose d'irréel ou de convenu<sup>665</sup> ». Rendre le monde étrange, voilà sans doute une caractérisation forte de l'art ; cette étrangeté est certes apportée par la rupture avec le monde de nos habitudes, mais plus précisément par la suppression de notre individualité séparée, par la reconnaissance à travers une émotion que nous sommes profondément un nœud de relations dont l'orientation vers la nouveauté semble infinie. Cette étrangeté demande un effort car elle ne peut être ramenée à un événement distinct, ni une émotion, ni un objet particulier ; ainsi les plus grandes œuvres d'art semblent posséder une faculté sans fond à être ressenties et interprétées de manière toujours nouvelle et inouïe. La conséquence du dévoilement n'est alors pas de nous présenter les choses telles qu'elles sont, puisque l'être dévoilé n'est pas déterminé une fois pour toutes, mais de montrer en quoi, au fond de nous, s'ouvre l'étranger, ce qui n'est pas encore et que notre émotion créatrice produit lorsque nous faisons l'effort de l'y pousser.

\*

La troisième étape de la pensée bergsonienne de l'art s'attache donc à l'acte créateur qui le constitue, et qui, comme nous le comprenons à présent, n'est plus seulement l'apanage de l'artiste lui-même. Le caractère « inné<sup>666</sup> » de son détachement semble peu convaincant, toute création s'accompagnant d'effort. « L'effort intellectuel » nous explique l'origine de ce sentiment, qui ne s'applique certes pas qu'à l'art mais qui trouve une de ses formulations les plus fortes lors de l'analyse de la danse déjà étudiée : « dans l'effort d'invention [...] nous avons le sentiment net d'une forme d'organisation, variable sans doute, mais antérieure aux

---

664 R, p. 124-125.

665 R, p. 123.

666 R, p. 118.

éléments qui doivent s'organiser<sup>667</sup> ». Le schéma dynamique, dont nous avons vu qu'il était fondamentalement constitué des relations temporelles existant entre les images, est bien porteur de l'effort de création. Lorsque nous apprécions une œuvre d'art, nous entrons donc en sympathie avec ces relations temporelles. C'est ce que Bergson affirme explicitement dans la deuxième introduction de *La Pensée et le mouvant*, à propos de l'art de la diction. La force de cet exemple tient à ce qu'il rend compte à la fois d'une véritable création artistique et de la sympathie avec la pensée de l'auteur du texte :

il y a, dans la page qu'on lit, la ponctuation et le rythme. Les marquer comme il faut, tenir compte des relations temporelles entre les divers phrases du paragraphe et les divers membres de la phrase, suivre sans interruption le *crescendo* du sentiment et de la pensée jusqu'au point qui est musicalement noté comme culminant, en cela d'abord consiste l'art de la diction<sup>668</sup>.

L'art de la diction est pensé à partir d'une métaphore avec la musique : dans les deux cas l'interprète ne doit pas seulement dire les mots ou jouer les notes, mais surtout reproduire les relations qui les unissent. Ces relations ne sont bien sûr pas des éléments extérieurs au texte, mais ce qui constitue sa dimension proprement artistique, qui n'est pas tant sa beauté que son sens. La lecture à haute voix est une pratique qui sympathise avec une pensée en retrouvant les « relations temporelles » derrière la diversité spatiale des mots. En cela elle est un modèle de l'intuition :

Soit dit en passant, il y a une certaine analogie entre l'art de la lecture, tel que nous venons de le définir, et l'intuition que nous recommandons au philosophe. Dans la page qu'elle a choisie du grand livre du monde, l'intuition voudrait retrouver le mouvement et le rythme de la composition, revivre l'évolution créatrice en s'y insérant sympathiquement<sup>669</sup>.

Même si ce passage est « dit en passant », il nous semble significatif de l'élaboration conceptuelle de Bergson. L'analogie formée ici est double : elle relie d'une part la lecture à la musique, d'autre part ces deux pratiques à l'intuition. Dans la première phase de l'analogie, le

---

667 ES, « L'effort intellectuel », p. 182.

668 PM, « Introduction (deuxième partie) », p. 94.

669 *Ibid.*, p. 95

rapport entre le texte et le lecteur est le même qu'entre la partition et l'interprète : la « ponctuation », le « rythme », le « *crescendo* » vers le « point [...] culminant » sont les éléments qui relient les deux pratiques, et ils sont synthétisés par l'expression « relations temporelles ». Dans la seconde analogie, les deux pratiques artistiques sont reliées à l'intuition par les éléments de « mouvement » et d'« évolution créatrice » qui sont constitutives du « grand livre du monde », comme la ponctuation l'était du texte lu. L'élément commun aux deux analogies est le « rythme », dont nous avons souvent remarqué qu'il se définissait précisément comme une relation temporelle, puisque le rythme de chaque note, mot ou individu est la qualité temporelle qui caractérise sa place dans la succession des êtres. Bergson reprend avec l'expression de « grand livre du monde » la fameuse expression de Galilée dans *L'Essayeur* : « Le grand livre de la Nature est écrit en langage mathématique ». La reprise bergsonienne ne manque pas d'ironie, puisque les mathématiques, science des rapports quantitatifs, sont remplacées par le « rythme de la composition » qui est la qualité temporelle des choses, leurs relations dynamiques.

Cette analyse apparemment anecdotique produit donc, selon notre hypothèse, une des conceptualisations les plus profondes et les plus précises de la pensée de Bergson. Comme pour l'étude de la danse dans « L'effort intellectuel », la notion de « relation temporelle » apparaît pour expliciter la réalité sous-jacente aux images utilisées par l'auteur : la double analogie entre intuition, lecture et musique se résout dans cette notion, de même que le concept « malaisé à définir<sup>670</sup> » de schéma dynamique y trouvait toute sa précision. Les deux textes donnent ainsi sens à l'idée d'intuition, de signification, et en ce qui nous concerne ici, d'art. La valse et la diction ne sont certes pas directement reliées à un « art » : la première est étudiée lors du moment de son apprentissage et la seconde lorsque Bergson souligne l'importance de l'éducation. Dans les deux cas, l'auteur réfléchit sur l'intégration de gestes et de pensées inconnus, et non pas leur invention. Même en considérant que la valse est l'art du danseur et la diction celui du comédien, auxquels on pourrait ajouter l'interprète en musique, nous sommes toujours face à des arts d'exécution, non des arts de création. Les trois artistes interprètent une chorégraphie, un texte ou une partition qu'ils n'ont pas produites : ils ne créent pas les choses mêmes (gestes, mots et notes), mais leur donnent un sens en produisant les relations entre elles.

Toute la pensée de Bergson sur l'art, dépendante comme nous l'avons vu de sa métaphysique, marque toutefois, justement, le dépassement de cette conception du rapport

---

670 ES, « L'effort intellectuel », p. 162.

entre forme et contenu : gestes, mots et notes ne sont que des termes spatiaux ; l'art, même le plus créateur, se situe justement dans l'intervalle qui les orientent les uns aux autres, dans leur relation. Le chorégraphe, l'auteur dramatique et le compositeur ne créent pas une série de termes, mais ce qui fait la singularité de leur œuvre est la relation qui les unit et leur donne leur dimension temporelle. La danse est un modèle privilégié de cette création, justement parce qu'elle a lieu dans l'espace. Alors que l'on pourrait croire qu'en distinguer les gestes constitutifs suffirait à en rendre compte, son exécution montre à quel point les différents arrêts possibles sur le mouvement du danseur ne permettent pas d'en reconstituer l'unité<sup>671</sup>. La « grâce » rend en effet l'espace temporel, ou plus précisément révèle les qualités extensives d'un espace habituellement réduit à une géométrie quantitative<sup>672</sup>. L'art de l'interprète sympathise ainsi avec la pensée de l'artiste justement lorsqu'il est créateur, qu'il réinvente par lui-même les relations temporelles que le texte ne fait que suggérer.

\*

Ce sont donc bien les relations temporelles qui font l'essence de l'art, et qui expliquent que ce dernier ne soit finalement pas pensé par Bergson comme un simple dévoilement d'une réalité existante, mais comme l'introduction d'une profonde nouveauté émotionnelle dans le monde :

à chaque musique nouvelle adhèrent des sentiments nouveaux, créés par cette musique et dans cette musique, définis et délimités par le dessin même, unique en son genre, de la mélodie ou de la symphonie. Ils n'ont donc pas été extraits de la vie par l'art ; c'est nous qui, pour les traduire en mots, sommes bien obligés de rapprocher le sentiment créé par l'artiste de ce qui y ressemble le plus dans la vie. Mais prenons même les états d'âme effectivement causés par des choses [...]. On les reconnaît à ce qu'ils sont faits pour pousser à des actions qui répondent à des besoins. Les autres, au contraire, sont de véritables inventions, comparables à celles du musicien, et à l'origine desquelles il y a un homme. Ainsi la montagne a pu, de tout temps, communiquer à ceux qui la contemplaient certains sentiments comparables à des sensations et qui lui étaient en effet adhérents. Mais Rousseau a

---

671 Comme nous l'avons déjà mentionné (Chapitre II, II), les difficultés rencontrées pour établir une véritable notation chorégraphique en sont le signe. Cf. Frédéric Pouillaude, *Le Désœuvrement chorégraphique*, Paris, Vrin, 2009, p. 207-263.

672 La danse montre ainsi en pratique ce que certaines théories physiques élaborent.

créé, à propos d'elle, une émotion neuve et originale. [...]. Certes [...] les sentiments élémentaires, voisins de la sensation, provoqués directement par la montagne devaient s'accorder avec l'émotion nouvelle. Mais Rousseau les a ramassés ; il les a fait entrer, simples harmoniques désormais, dans un timbre dont il a donné, par une création véritable, la note fondamentale<sup>673</sup>.

L'émotion produite par l'œuvre d'art est donc la conséquence de la création de relations inédites. Même lorsqu'elles se situent dans des réalités déjà vécues, chaque sensation change alors de rôle, devient une harmonique qui prend son sens d'une nouvelle note fondamentale. C'est bien l'orientation dynamique qui est ici changée : la note conserve la même fréquence quantifiée, mais elle découle maintenant d'une autre note qui la fait entrer en vibration à partir d'elle. Il a souvent été relevé dans le présent travail que l'image du timbre, de la relation entre fondamentale et harmoniques, apparaît fréquemment sous la plume de Bergson (de même que sous celle de *James*<sup>674</sup>) lorsqu'il cherche à décrire la psychologie temporelle qu'il appelle de ses vœux. Les composantes du son peuvent alors, de même que les mouvements dansés, être pensés comme un modèle philosophique. Chaque note peut être définie selon sa fréquence, et ainsi être distinguée spatialement des autres, mais cette fréquence conditionne une série d'harmoniques qu'elle fait résonner et qui détermine son timbre. C'est donc la relation entre des notes individuellement quantifiées qui fait la réalité sonore. Plus que l'image de la mélodie, c'est dans l'harmonie que nous trouverons l'exemple musical le plus significatif pour comprendre la théorie bergsonienne ; il faut même aller au-delà des relations tonales que les notes peuvent avoir entre elles, dans le son lui-même, qui, de par sa complexité relationnelle, illustre au mieux ce que Bergson appelle la « profondeur ».

Une œuvre de musique spectrale comme *Les Espaces acoustiques* de *Grisey*, malgré son titre apparemment bien peu bergsonien, permet de ressentir cette qualité temporelle du son. Le début du morceau « Partiels » illustre parfaitement cette idée : en déployant les multiples harmoniques possibles sur un mi grave de trombone, il transforme progressivement la texture du son par les nouvelles relations qu'elles induisent. *Grisey* s'explique très clairement à propos du morceau suivant, « Modulations » :

le matériau n'existe plus en soi, il est sublimé en un pur devenir sonore sans cesse

---

673 DS, p. 37-38.

674 Cf. William James, *Précis de psychologie*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2003, p. 123 : dans ses franges notre conscience « fonctionne exactement comme les "harmoniques" en musique : l'oreille de les perçoit pas séparément ; elles se mêlent à la note principale, l'envahissent et la modifient ».

en mutation et insaisissable dans l'instant : tout est en mouvement. [...] | Par l'attention portée constamment, non plus sur le matériau lui-même, mais sur le vide, sur la distance qui sépare l'instant perçu de l'instant suivant (degré de changement ou d'évolution), je pense avoir approché un peu le temps essentiel, non plus le temps chronométrique, mais le temps psychologique et sa valeur relative<sup>675</sup>.

Les termes de « vide » et « distance » tendent vers un cadre spatial, mais le reste de la citation montre bien que *Grisey* veut indiquer ici qu'il ne s'attache pas aux termes (les notes), mais bien aux relations temporelles qu'ils entretiennent. Le vide désigne alors l'intervalle dynamique existant entre eux. Là se situe le lieu de la création artistique, de l'émotion nouvelle qu'elle introduit dans le monde : Rousseau n'invente pas la montagne, ni même les sensations distinctes que nous ressentons face à elle, mais il organise de manière inédite leurs relations, de même que « Partiels » révèle la force inouïe du mi par le réseau relationnel de ses harmoniques. Il peut sembler que nous inversons ici le rapport proposé par Bergson, qui insiste plus sur la nouveauté de la note fondamentale. L'important n'est toutefois pas tant les termes que les relations entre eux, et ni la fondamentale ni les harmoniques ne sont véritablement premières : il n'y a pas de « fond », mais une profondeur qui se développe dans la relation entre ses multiples strates.

\*

Nous pouvons maintenant comprendre l'importance du modèle artistique pour Bergson : il révèle certains des éléments les plus profonds de sa métaphysique. Ses trois propriétés sont la suggestion comme moyen, le dévoilement comme contenu, et la création comme acte constitutif. Dans les trois cas c'est l'effort demandé, par le spectateur comme par l'artiste, qui est l'indication de la profondeur relationnelle de l'expérience esthétique. La suggestion est une mise en relation sympathique de la richesse émotionnelle de l'artiste vers celle du récepteur, qui rejoue pour lui-même les relations constitutives de la personnalité du premier, et s'ouvre ainsi à l'étrangeté du monde. Là est la deuxième propriété de l'art : le dévoilement, qui n'est pas une simple monstration de la chose en soi, mais un contact créateur avec une réalité, qui, étant relationnelle, nous pousse à étendre nos liens avec les êtres. Enfin la création artistique produit de la nouveauté par les relations temporelles inédites qu'elle introduit entre les

---

675 Gérard Grisey, texte de présentation du cd *Les Espaces acoustiques*, Accord, 2001, p. 8-9.

éléments du réel, qui tend sinon à être divisé dans l'espace selon notre utilité vitale. Sans art nous agissons sur des choses séparées, avec l'art nous redécouvrons le caractère étrange des êtres, qui naît d'une pratique sensorielle et émotionnelle neuve des relations constitutives des choses mêmes.

C'est pour cette raison que Bergson se demande si « l'art ne précéderait pas la nature<sup>676</sup> ». Cette affirmation, effectuée rapidement au début de *l'Essai*, peut paraître secondaire, mais nous pouvons maintenant lui donner une signification plus profonde et originale qu'elle ne l'est certainement dans le contexte du livre. La perception utilitaire, intellectuelle et spatiale de la réalité a tendance à « lier le même au même<sup>677</sup> », c'est-à-dire qu'elle forme des rapports réduisant l'inconnu à du connu. Si l'art enlève ce voile, ce n'est pas tant pour nous faire connaître la véritable réalité que pour réclamer de nous l'effort de la recréer émotionnellement par nous-même : les artistes sont peut-être des hommes « privilégiés<sup>678</sup> », mais leur pratique artistique, si l'on en exclut la complexité technique, donne à la réalité un sens que chacun peut revivre pour soi. L'expérience esthétique est de même nature chez l'artiste, l'interprète et le spectateur, ainsi que chez l'apprenti, car elle consiste à faire l'effort de percevoir, non pas des termes mis en rapports, mais des relations dynamiques ; et cette perception est, profondément, création.

---

676 DI, p. 11.

677 EC, p. 52.

678 PM, « La perception du changement », p. 153.



### **3. la relation entre les hommes et le monde : le mysticisme**

L'art est créateur parce qu'il atteint l'originalité profonde des relations constituant la réalité, mais il reste associé à la singularité des choses : c'est à partir de telle émotion, de telle sensation, que s'ouvre la multiplicité potentiellement infinie des relations affectives que l'artiste et le spectateur peuvent expérimenter. L'art touche certes en cela ce qu'il y a de plus profond dans la réalité, mais il le fait toujours par la médiation de l'œuvre qui porte l'émotion créatrice. Cette condition, qui rend l'exemple de l'art si pertinent pour la pensée bergsonienne, est aussi ce qui l'empêche de participer totalement à l'élan créateur : l'art produit des émotions, modifie notre perception des choses en inventant de nouvelles relations temporelles, mais il n'aboutit pas à une transformation du monde. Ce n'est pas son rôle, et c'est pour cela que, laissé à lui-même, il est incapable d'orienter le réel dans une direction déterminée : les images artistiques peuvent être utilisées pour rendre sensible à la valeur de l'humanité comme pour encourager des sentiments hostiles. L'art crée des émotions, mais la valeur de ces émotions lui est extrinsèque. C'est pour cette raison que Bergson affirme parfois que l'art peut être dépassé par la philosophie ou le mysticisme : ce n'est évidemment pas une critique des propriétés de l'art, mais la constatation que, dans le domaine de l'action, il ne dépend pas de lui de modifier le réel. Ce que la philosophie peut faire de manière réflexive, en introduisant l'intuition dans la compréhension du monde, le mysticisme le fait en pratique, en reprenant pour lui-même l'élan créateur de la vie.

L'action de l'homme dans le monde reste toutefois, comme toutes les relations, dépendante de l'opposition entre rapports spatiaux et relations temporelles. Nous avons étudié la manière dont la relation morale pouvait se réduire au rapport entre individus extérieurs les uns aux autres et forcés d'agir selon un devoir posé par le tout de l'obligation ; c'est lorsque les hommes sont séparés qu'ils sont tentés de perdre leur personnalité dans un tout qui les dépasse. C'est là l'une des conséquences politiques majeures que *Les Deux sources de la morale et de la religion* permet de poser à partir de notre distinction conceptuelle. Son deuxième chapitre décrit même une sorte de logique sociale des rapports, à travers la caractérisation de la fonction fabulatrice :

Il y a, d'autre part, des sociétés qui conservent leur niveau, nécessairement assez bas. Comme elles changent tout de même, il se produit | en elles, non plus une intensification qui serait un progrès qualitatif, mais une multiplication ou une exagération du primitivement donné : l'invention, si l'on peut encore employer ce mot, n'exige plus d'effort. D'une croyance qui répondait à un besoin on aura passé à une croyance nouvelle qui ressemble extérieurement à la précédente [...]. La logique de l'absurde suffisait, cette logique qui conduit l'esprit de plus en plus loin, à des conséquences de plus en plus extravagantes, quand il part d'une idée étrange sans la rattacher à des origines qui en expliqueraient l'étrangeté et qui en empêcheraient la prolifération<sup>679</sup>.

L'expression « logique de l'absurde » est particulièrement significative : la fabulation est en effet éminemment logique, puisqu'elle est produite par l'intelligence pour résoudre les problèmes posés par l'intelligence ; mais elle est aussi foncièrement absurde, puisque les images qu'elle invente ne trouvent de sens que par rapport à leur but (la cohésion sociale et le dépassement de la peur de la mort), et non dans leurs relations immanentes. Logique selon son principe, elle est absurde quant à son contenu. Cela vient de la rupture existante entre l'invention des croyances et leur origine naturelle : alors qu'une croyance, quelque « étrange » qu'elle soit, trouve du sens lorsqu'on la rattache au besoin qu'elle satisfait, elle n'a, lorsque l'on oublie son orientation primitive, de logique que parce qu'elle « ressemble extérieurement à la précédente ». La relation de ressemblance comparative, dont nous avons vu qu'elle constituait la méthode des biologies spatiales, est donc le seul rapport constitué : lorsque l'on rend les croyances extérieures les unes aux autres, les rapports qu'elles entretiennent ne peuvent plus être qu'artificiels.

L'absurdité de cette logique vient donc du fait que, plus encore que toute science qui conserve un lien avec la réalité de par son souci d'observation, elle est une pensée uniquement constituée de rapports. Intégralement spatiale, elle ne demande par définition plus aucun « effort », se déroulant sur une surface donnée dès le départ. Effectuer des rapports entre des idées est aisé, alors que penser des relations à partir de leur origine (qui est ici la vie, ou du moins la nature) pose plus de difficultés. Le lien entre croyances et origine est ici le même que celui, posé par « L'effort intellectuel », entre le schéma dynamique et les images qui l'actualisent ; ainsi l'origine est bien la relation temporelle qui donne sens aux multiples croyances, sens que la fonction fabulatrice, pour être efficace, doit ignorer.

---

679 DS, p. 142-143.

Les conséquences de cette logique sont profondes : si les idées qui me lient à ma société n'ont pas à avoir de sens pour que je les croie, alors toutes les idées, y compris les plus absurdes, mais aussi les plus dangereuses, peuvent être acceptées. C'est pour cela que, dans la société close, les relations entre les hommes ne sont pensés que comme des rapports, qui poussent à la fusion dans la solidarité des membres d'un groupe, mais qui deviennent potentiellement conflictuels lorsqu'ils sont rapportés aux membres des autres groupes<sup>680</sup>. Les rapports sociaux semblent ainsi se polariser selon ces deux extrémités : l'unité qui fait dépendre chaque individu du tout auquel il participe, et la séparation qui ne conçoit le rapport entre les hommes que dans le conflit. Bref, soit l'homme est assimilé à l'intérieur de l'organisme social, soit il doit être détruit.

\*

Toutefois, comme toujours dans sa description d'une logique des rapports, Bergson montre qu'ils ne se suffisent pas à eux-mêmes : le fait même qu'on mette en rapport dépend de leur origine relationnelle. C'est pour cela que, des exigences de la nature humaine, de ce qui définit son espèce et qui tend à replier les sociétés sur elles-mêmes, Bergson voit le signe de la vie qui en est l'explication et la justification. C'est en effet du clos que naît, dans *Les Deux sources*, la nécessité de l'ouvert : c'est dans la mise en rapport extériorisante que se saisit la nécessité des relations temporelles. Cela ne veut pas dire qu'il faille, pour comprendre la religion dynamique, ouvrir progressivement la porte que la morale close referme sur la société. Il y a bien une différence de nature entre les deux : « De la société close à la société ouverte, de la cité à l'humanité, en ne passera jamais par voie d'élargissement. Elles ne sont pas de même essence<sup>681</sup> ». Leur opposition est nette : l'une part d'une réalité déjà constituée par l'intelligence, avec un monde divisé en individus distincts que l'obligation doit souder contre un ennemi potentiel ; l'autre ressaisit l'origine même de la vie, son principe créateur. Ce n'est donc pas en partant des êtres humains que l'on pourra, en introduisant des rapports toujours plus larges, parvenir à un amour de l'humanité ; mais c'est partant de cet amour, de cette relation qui définit le monde, que l'on pourra redescendre vers chaque individu.

---

680 Cf. Bertrand Saint-Sernin, « L'interconnexité entre les êtres selon *Les Deux sources de la morale et de la religion* », in *Annales bergsoniennes*, Vol. III, Paris, PUF, 2007, p. 300 : « La notion d'interconnexité a donc chez Bergson une double connotation : celle de la solidarité des membres d'un même groupe, d'une part, celle de la guerre, de l'autre (la sociabilité et l'insociabilité) ».

681 DS, p. 284.

Cette relation très particulière de l'homme à son principe vital, Bergson la voit dans le mysticisme, qu'il considère donc, plus que l'art et la philosophie, comme l'expérience humaine la plus profonde, celle où il dépasse le plus son individualité vers l'élan vital. Le mysticisme est défini « par sa relation à l'élan vital<sup>682</sup> ». Il est par conséquent « rare » puisque, contrairement à l'art qui est une relation avec les choses, le mystique rejoint le principe même des choses. Dans son expérience, son âme « se laisse pénétrer, sans que sa personnalité s'y absorbe, par un être qui peut immensément plus qu'elle » et dont elle est « inséparable<sup>683</sup> ». La relation mystique se caractérise donc comme une pénétration sans fusion. C'est bien une véritable relation sans termes : s'il y a distinction, il n'y a plus d'inséparabilité ; s'il y a fusion, il n'y a plus de relation. Nous avons là une expérience de non-identité totale : ni identité de deux termes, ni identification dans un terme, mais *relation* pure et simple. Là se situe la spécificité du mysticisme, qui est définie précisément dans la suite du texte :

À nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine. Telle est notre définition<sup>684</sup>.

Cette définition montre bien comment le mystique traverse ce qui fait de lui *un* être, la matérialité, pour retrouver ce qui fait de lui un être *vivant*, l'élan créateur. C'est bien en lui qu'il retrouve ce principe, mais dans une expérience dans la profondeur est telle qu'il n'existe plus, ni comme individu distinct, ni même comme membre de l'espèce humaine. Comme le dit Gouhier, l'amour mystique « est cet élan même, communiqué intégralement à des hommes privilégiés qui voudraient l'imprimer alors à l'humanité entière et, par une contradiction réalisée, convertir en effort créateur cette chose créée qu'est une espèce, faire un mouvement de ce qui est par définition un arrêt<sup>685</sup> ». Les mystiques sont donc, d'une certaine manière, entre Dieu et les hommes. Ils ont une « une âme à la fois agissante et "agie", dont la liberté coïncide avec l'action divine<sup>686</sup> ». Il sont dès lors « patients par rapport à Dieu, agents par

---

682 DS, p. 225.

683 DS, p. 224.

684 DS, p. 233.

685 Henri Gouhier, *Bergson et le christ des évangiles*, Paris, Vrin, 1987, p. 160.

686 DS, p. 246.

rapport aux hommes<sup>687</sup> ». Ce double mouvement, qui n'est pas sans rappeler le *pathos* nietzschéen<sup>688</sup>, est bien celui d'une relation dynamique qui préexiste aux termes qu'elle met en relation, et qui est la condition même de leur définition. En effet le principe avec quoi le mystique entre « en contact » n'est pas un être, une totalité transcendante ou un terme absolu ; c'est une relation d'amour :

Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là. De ce double amour le mysticisme n'aura jamais fini de parler. [...] l'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu : c'est Dieu lui-même. À cette indication s'attachera le philosophe qui tient Dieu pour une personne et qui ne veut pourtant pas donner dans un grossier anthropomorphisme<sup>689</sup>.

Ce dédoublement de l'amour est essentiel. Décrire la relation à Dieu comme une relation d'amour tient des textes de Jean et des carmélites (par exemple Jean de la Croix), et son dédoublement est proprement chrétien, mais l'insistance sur cette dualité est significative du point de vue bergsonien. Tout son dualisme, qui semble se résorber dans un monisme mais réapparaît constamment, est présent dans cette formule : il y a un mouvement fondamental (l'amour) qui va dans les deux sens (du créateur vers ses créatures et inversement). En effet comme partout où apparaît cette difficulté chez Bergson le mouvement doit être pensé comme relation sans termes, ce qui explique à la fois la dualité et l'unicité. L'amour est la relation par excellence, et décrit la réalité encore plus profondément que l'élan vital qui en émane. Le « double amour » est donc Dieu, qui est l'origine de la réalité, c'est-à-dire au fond le réel lui-même, riche de toutes ses virtualités : c'est la relation temporelle dans toute sa pureté. C'est pour cette raison que le concept fondamental de « personne » réapparaît à propos de Dieu : nous l'avions défini comme ce qui, dans l'individu, le dépasse vers la relation constitutive de la réalité. Cette relation d'amour, dédoublée car définie par son orientation, est logiquement ce qui caractérise au mieux un Dieu qui, loin d'être transcendant au monde, ou identifié à sa totalité, est ce qui le parcourt constamment, qui lui donne sens, puisqu'il est la relation temporelle elle-même.

Ce sens explique aussi les insuffisances des rapports clos. Comme le montre

---

687 *Ibid.*

688 Cf. Arnaud François, « De Schopenhauer à Nietzsche et Bergson : le problème de la volonté comme passivité », *op. cit.*, en particulier p. 391.

689 DS, p. 267.

précisément Frédéric Worms, « de même qu'un homme n'accède à soi qu'en s'ouvrant à l'autre par la relation, de même en effet, aux yeux de Bergson, l'humanité n'accède à son sens métaphysique qu'en s'ouvrant grâce à l'effort de mystique à une relation à un autre qui se révèle lui-même en relation avec lui, et qui lui révèle du même coup les limites de sa clôture antérieure sur soi<sup>690</sup> ». C'est à partir de la relation que l'on peut comprendre les rapports, c'est en entrant en relation avec elle que le monde prend du sens. Sortir de la logique de l'absurde a donc pour condition de dépasser les significations artificielles que l'intelligence laissée à elle-même produit entre des individus distincts. Nous saisissons maintenant toutes les conséquences pratiques de la distinction entre rapports et relations : contre les tendances, toutes deux aussi dangereuses, à la séparation qui conduit à la violence vers l'extérieur, et à la fusion qui conduit à la destruction de soi, la relation, décrite ici comme relation d'amour, est créatrice de l'homme à partir de son dépassement vers le monde. C'est bien de la relation qu'il faut partir pour établir une véritable éthique, les rapports ne pouvant produire que des règles éloignant les individus les uns des autres, ou au contraire, et souvent d'un même mouvement, niant leur singularité personnelle.

---

690 Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 343.

\*\*\*

La distinction entre relation et rapport trouve donc, dans la philosophie pratique de Bergson, les conditions de son incarnation : la relation temporelle de sympathie que nous vivons dans l'émotion interpersonnelle permet de dépasser le rapport spatial de séparation entre les individus. Cela a des conséquences quant à la signification des œuvres d'art, objets artificiels élaborés selon des moyens techniques et intellectuels, mais porteurs d'un sens relationnel accessible par suggestion, et poussant à l'expérience même des relations dynamiques et créatrices. La position sociale ambivalente de l'être humain, poussé d'un côté à se considérer comme individu séparé et de l'autre comme partie d'un groupe qui lui donne ses valeurs et son identité, trouve aussi dans cette distinction une explication : en réalité la question de l'identité individuelle ou sociale est intégralement conçue du côté des rapports, et peut se voir comme les deux faces d'une même pièce ; c'est alors dans l'ouverture relationnelle à la singularité des personnes, et par là au principe créateur du monde, que cette opposition apparemment exclusive pourra être dépassée.

## II

# **Peut-on mettre en pratique la pensée bergsonienne des relations ? confrontations et applications**

L'interprétation relationnelle de Bergson permet d'approfondir l'intégralité de sa philosophie. Inversement elle doit donner sens à tous les domaines que la notion de relation permet d'étudier. Le domaine pratique, qui se constitue par les relations entre les hommes, est bien évidemment particulièrement engagé par la distinction entre rapports et relations. Celle-ci permet-elle de l'approfondir, non pas sans doute en lui donnant des normes et des valeurs définies, mais en le questionnant à nouveaux frais ? La dernière série de confrontations doit saisir la variété des applications possibles de la pensée bergsonienne des relations, et ne se précise donc pas, contrairement aux trois autres, par l'opposition entre deux théories philosophiques. La confrontation est ici plus large, et cherche au sens propre à mettre en pratique la relation, à en tirer des conséquences dans la description et la problématisation des actions humaines.

Ce domaine pratique est ainsi nommé parce que la relation s'y incarne dans un milieu proprement humain, où elle apparaît dans des actes qui sont adressés à quelqu'un. La distinction entre théorie et pratique pourra sembler quelque peu arbitraire, d'autant qu'une pensée de la relation suppose par définition que l'être se conçoit dans le lien, et non dans des concepts aussi abstraitement séparés. Pour la clarté du propos, il semble toutefois que l'on peut, du moins provisoirement, détacher l'analyse théorique des trois premiers chapitres, qui révélait les rapports et les relations existant entre l'homme et la réalité, et l'analyse pratique qui va maintenant nous occuper, et qui donne sens aux rapports et aux relations se développant entre les hommes. Bien sûr, et Bergson l'a bien montré, en particulier dans son



analyse du mysticisme, une véritable relation dépasse la séparation individuelle vers l'être même du monde, mais c'est dans l'action qu'elle développe la réalité relationnelle.

Cette relation d'action adressée peut se réfléchir de deux manières : soit elle s'incarne dans des intermédiaires, les objets, qu'une différence contextuelle de finalité pourra séparer en objets techniques ou œuvres d'art ; soit elle définit l'orientation même que peut prendre le lien humain, et peut alors être appelée relation morale, qui peut certes user d'énormément d'intermédiaires symboliques, règles, lois ou institutions, mais dont l'essence n'est pas définie par là. C'est donc par une ouverture de la pensée relationnelle à une réflexion sur la technique et l'esthétique, puis sur l'éthique et la politique, que nous pourrions effectuer des confrontations visant à justifier l'intérêt pratique de l'idée bergsonienne de relation.

# 1. pour une technique et une esthétique relationnelles

La définition bergsonienne de l'homme comme *homo faber* est célèbre, et repose sur le lien constitutif de l'intelligence à la vie. La vie est, nous l'avons vu, caractérisée par une relation polarisée en deux tendances contradictoires. Elle se définit concrètement comme un « effort pour obtenir certaines choses de la matière brute<sup>691</sup> ». La vie est donc nécessairement activité, intégration puis dépense d'énergie pour forcer la matière à laisser passer une certaine liberté. Cette action se spécifie en intelligence et en instinct. Si le second est une relation intérieure de sympathie, la première est une mise en rapport qui s'extériorise en objets : l'invention, qui en est la propriété la plus remarquable, « devient complète quand elle se matérialise en un instrument fabriqué<sup>692</sup> ». Cette analyse aboutit à l'un des plus fameux passages de l'œuvre de Bergson :

*l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication<sup>693</sup>.*

C'est en remontant à sa « démarche originelle » que nous pouvons trouver le sens de la faculté intellectuelle : l'origine est la relation vitale, la conséquence est la mise en rapport matérielle. Cette matérialité est celle des objets qu'elle produit, mais aussi celle de l'action de ces objets : l'outil est à la fois un être artificiel et un producteur d'artifice, il poursuit, du moins chez l'homme où l'intelligence est « passée à la limite », la tendance qui explique sa propre genèse. L'outil est bien un intermédiaire entre l'homme et le monde, intermédiaire qui trouve son sens dans la production d'autres intermédiaires. La mise en rapport intellectuelle de la réalité est alors infinie, et le paradoxe est que plus le monde est mis à distance, plus l'action intelligente est efficace. La multiplication des termes dans la chaîne qui lie nos besoins à leur satisfaction finale est le signe d'un développement du pouvoir humain sur les choses.

---

691 EC, p. 136.

692 EC, p. 139.

693 EC, p. 140, souligné par l'auteur.

La technique réalise donc pleinement la pratique comme mise en rapport. Cela nous permet d'insister sur un point que nous avons pu laisser un peu en retrait : si les rapports déterminent un certain éloignement de la réalité, ils n'en sont pas pour autant dénués de toute valeur. L'efficacité est bien sûr le critère sur lequel on peut principalement les juger, puisqu'ils décrivent le lien de nécessité vitale entre l'homme et le monde. Mais cette efficacité ne se remarque pas uniquement dans sa dimension banalement utilitaire : la mise en rapport est la condition de la clarté et de la pertinence des idées comme des actes. La pensée des relations ne peut se passer de mise en rapport, sous peine de confusions et d'incompréhensions majeures. De même, l'action, y compris morale, peut s'exercer à travers l'intelligence technique : l'activité du mystique passe, par exemple, par la création d'institutions et de règles. Le « machinisme<sup>694</sup> » est un moyen potentiellement efficace de libération des hommes, même si un certain risque apparaît du fait que la technique, n'étant qu'un moyen, ne porte pas en elle-même ses propres valeurs : elle doit donc constamment être vivifiée par la mystique. Le développement de la technique reste toutefois un moyen décisif pour introduire de la nouveauté dans le monde :

Un siècle a passé depuis l'invention de la machine à vapeur, et nous commençons seulement à ressentir la secousse profonde qu'elle nous a donnée. La révolution qu'elle a opérée dans l'industrie n'en a pas moins bouleversé les relations entre les hommes. Des idées nouvelles se lèvent. Des sentiments nouveaux sont en train d'éclorre<sup>695</sup>.

La puissance créatrice de la technique se révèle ici d'une profondeur que les émotions esthétique et mystique décrites par *Les Deux sources* parviennent difficilement à égaler. Loin de se limiter à une transformation de la matière, à une modification du réel pour qu'il réponde au mieux aux attentes humaines, la technique bouleverse par là « les relations entre les hommes ». Plus peut-être que dans la réflexion des *Deux sources*, nous saisissons ici les conséquences décisives de la définition de l'homme comme *homo faber*. L'introduction d'outils techniques toujours plus poussés dans le monde, d'intermédiaires toujours plus nombreux, ne se laisse pas réduire à une mise à distance de la réalité et à la perte de valeurs que cela induit. Comme toute description de la réalité, la thèse bergsonienne peut s'interpréter selon la modalité relationnelle des rapports et ses trois propriétés d'extériorisation, de

---

694 DS, p. 249.

695 EC, p. 139.

séparation et de division ; mais aussi selon les relations, ce qui permet de penser le dépassement de ces éléments spatialisant pour nous ouvrir à l'immanence dynamique de l'être. La technique n'échappe pas à cette description, mais elle a ceci de particulier qu'elle est justement constituée par la mise en rapport, ou plutôt, qu'elle est ce qui produit concrètement ces rapports. Mais de même que du point de vue théorique nous avons vu que la production de rapports indique la nécessité des relations, en pratique la technique qui éloigne révèle en creux la technique proprement relationnelle. Le monde humain est de part en part traversé du monde des objets, et les parties les plus intimes de la personne, les « idées » ou les « sentiments », y trouvent un appui pour se développer sous un jour nouveau.

Toute la question est alors de saisir ce qui, dans la technique, est de l'ordre du rapport, et ce qui est de l'ordre de la relation. Mais comme nous l'avons vu à propos du machinisme et du mysticisme, la question du sens de la technique ne peut être décidée à l'intérieur même de la technique : seule la relation avec la réalité décide, *in fine*, du sens de la pratique humaine. Il faut donc saisir ce qu'il y a de relationnel dans la technique : à l'intérieur même du domaine technique, dans la relation entre ses utilisateurs et elle, et à l'intérieur des relations sociales. La relation ne devant pas être pensée comme un rapport, il est absurde de croire que l'on pourra définir le « domaine technique » comme un terme régulé de l'extérieur, selon des normes venues d'un autre terme, comme les domaines politique ou éthique.

\*

Bergson, même s'il n'insiste pas sur cet aspect, son argumentation mettant l'accent sur le rapport utilitaire, voit très bien que l'on ne peut pas concevoir les outils comme des êtres purement passifs, qui n'entrent pas dans une interaction potentiellement créatrice avec leur utilisateur. C'est Simondon qui poursuivra cette intuition bergsonienne dans *Du mode d'existence des objets techniques*. Un petit texte résume bien la nécessité de passer d'un rapport aux objets techniques, nécessairement fautif, à une véritable relation qui les intègre dans la culture humaine :

Dans notre civilisation, un hiatus se manifeste entre les attitudes suscitées en l'homme par l'objet technique et la vraie nature de ces objets ; de ce rapport inadéquat et confus résulte chez l'acheteur, chez le constructeur, chez l'opérateur, un ensemble de valorisations et de dévaluations mythologiques ; pour remplacer ce rapport inadéquat par une véritable relation, il faut opérer une prise de conscience

du mode d'existence des objets techniques<sup>696</sup>.

Le rapport est un « hiatus », car il part d'une séparation entre les hommes d'un côté, et la technique de l'autre. Cette séparation entre le monde des machines et le monde qu'on jugera proprement humain, s'il a donné lieu à d'intéressantes anticipations artistiques, ne peut rendre compte de la réalité même des outils, qui ne sont pas des êtres distincts, mais des objets pris dans un réseau relationnel. Croire que la technique tend vers l'automatisme comme à un idéal est une conséquence de cette illusion d'extériorité. C'est une erreur théorique, mais c'est même une faute pratique puisque l'automate réduit les capacités de l'objet technique :

Une machine purement automatique, complètement fermée sur elle-même dans un fonctionnement prédéterminé, ne pourrait donner que des résultats sommaires. La machine qui est douée d'une haute technicité est une machine ouverte, et l'ensemble des machines ouvertes suppose l'homme comme organisateur permanent, comme interprète vivant des machines les unes par rapport aux autres<sup>697</sup>.

La distinction entre rapport et relation du texte précédent s'explique dans celle du fermé et de l'ouvert : même si le mot « clos » n'apparaît pas, on se rend bien compte de l'influence de la problématique bergsonienne sur Simondon. D'une certaine manière, le rapport entre l'opérateur et ses machines est analogue à celui établi par *Les Deux sources* entre l'élan et les êtres humains : chaque élément de cette analogie est bien sûr fort différent, mais il y a dans les deux cas la même relation entre une origine créatrice et des êtres qui conservent cette tendance originelle en eux. La pensée relationnelle de Bergson prend là une ampleur peu prévisible dans l'analyse simondonienne du monde de la technique. Celui-ci n'est donc pas du tout un monde séparé, mais il fait partie du monde humain, qui est le réseau de relations orientant une réalité mêlant personnes, objets et éléments naturels. C'est ce que Simondon nomme la culture :

Pour redonner à la culture le caractère véritablement général qu'elle a perdu, il faut pouvoir réintroduire en elle la conscience de la nature des machines, de leurs relations mutuelles et de leurs relations avec l'homme, et des valeurs impliquées

---

696 Gilbert Simondon, « "Prospectus" *Du mode d'existence des objets techniques* », in Gilbert Simondon. *Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel, 1994, p 265.

697 Gilbert Simondon, *Du Mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989, p. 11

dans ces relations<sup>698</sup>.

Notre propos n'est pas de suivre Simondon dans ses analyses, mais ces quelques passages ont permis de saisir que toute une méthode de réflexion peut être tirée d'une interprétation relationnelle de Bergson, de son insistance à toujours laisser ouverte la description qu'il fait d'une réalité, de ne jamais penser son objet d'étude de manière indépendante. La technique est un excellent exemple du fait que le réel peut être pensé dans une polarité entre les rapports et les relations, la définition de chaque être reposant alors sur la tendance que l'on privilégiera, et s'incarnera dans une identité fixe ou un déploiement de son être relationnel. Penser les objets artificiels selon leurs relations permet de saisir leur véritable essence et de leur donner une valeur pertinente, sans les réduire à leur fonction, certes primordiale, de mise en rapport utilitaire du monde et de l'homme. Si, de part leur objectif, ils conduisent à une mise à distance, leur pratique humaine est proprement relationnelle, et touche les différentes couches de l'expérience humaine dans toute leur profondeur.

\*

Tous les objets n'ont pourtant pas comme finalité cette mise en rapport. Les œuvres d'art n'ont sens et valeur que dans un cadre culturel relativement indépendant des besoins vitaux de l'espèce humaine. Il est étonnant que Bergson, dans sa réflexion sur l'art, ne traite pas véritablement de l'œuvre comme objet. Il avait pourtant à disposition une réflexion précise sur le sens des productions humaines et de l'artifice matériel, qui découle de la vie même de l'homme. Bergson a préféré traiter de l'art comme d'une expérience, de suggestion, de dévoilement et de création, mais pas du statut de l'être intermédiaire qui produit ce triple effet. Cela tient sans doute à sa détermination de l'intelligence comme faculté de mise en rapport ; de même que lors de son analyse de la Relativité, Bergson semble parfois privilégier sa distinction de l'espace utilitaire et de la durée réelle, alors même que celle entre rapport et relation pourrait sembler plus indiquée.

En ce qui concerne l'œuvre d'art, la pensée bergsonienne, comme l'a bien vu Deleuze, a beaucoup à dire sur une forme artistique que le philosophe a vu naître et qu'il n'a décrit que comme procédé spatial : le cinéma. Il est possible de penser qu'il l'a d'abord vu comme un objet technique, ce qui a un peu obliéré sa dimension artistique. Mais c'est justement cela qui

---

698 *Ibid.*, p. 13.

est intéressant dans le septième art : sa technicité est particulièrement voyante. Non pas que les autres arts n'aient pas, eux aussi, leurs techniques, et souvent très développées ; mais les procédés d'enregistrement visuels et sonores utilisés par le cinéma les montrent dans toute leur matérialité. La définition de la technique, qui est d'introduire des intermédiaires dans le réel, est particulièrement adéquate pour le cinéma, alors que les intermédiaires que posent un roman, par exemple, sont moins immédiatement présents dans l'expérience du spectateur comme du créateur.

Toute la problématique de l'art cinématographique, comme de tout art, est alors de détourner ses outils constitutifs de leur tendance spatialisatrice pour en faire des vecteurs de relations. L'un de cinéastes les plus conscients de cela est Robert Bresson. Dans ses *Notes sur le cinématographe*, il développe la différence que la technique propre à son art doit instaurer par rapport au théâtre pour ne pas devenir doublement artificiel, en se réduisant, comme ce qu'il appelle les « films de cinéma », à du théâtre photographié. Voilà ce qu'il affirme à propos des intermédiaires constitutifs du cinématographe :

DIVINATION, ce nom, comment ne pas l'associer aux deux machines sublimes dont je me sers pour travailler ? Caméra et magnétophone, emmenez-moi loin de l'intelligence qui complique tout<sup>699</sup>.

Le paradoxe saute aux yeux d'un bergsonien : deux machines qui s'éloignent de l'intelligence, n'est-ce pas une pure contradiction ? C'est pourtant une certaine intuition qui définit en propre l'art pour Bergson, mais le fait de la faire reposer ici sur des procédés purement techniques change sa description. De même que la vie n'existe que confrontée à la matière, l'art ne se déploie qu'à travers le renversement de la finalité utilitaire de ses outils. Pour faire vivre le déroulement de ses 24 photographies par seconde, le cinéaste doit donc dépasser la complexité spatiale qui distingue chaque image et lui donne un sens spécifique : « Il faut qu'images et sons s'entre-tiennent de loin et de près. Pas d'images, pas de sons *indépendants*<sup>700</sup> ».

Contre la force que peut prendre une image simple, l'objectif du cinéaste est alors de donner de la valeur à son film par les relations entre les images : « Émouvoir non pas avec des images émouvantes, mais avec des rapports d'images qui les rendent à la fois vivantes et

---

699 Robert Bresson, *Notes sur le cinématographe*, Paris, Gallimard, 1975, p. 138.

700 *Ibid.*, p. 83, souligné par l'auteur.

émouvantes<sup>701</sup> ». L'émotion et la vie sont créées par la relation existant entre les images<sup>702</sup>, chacune n'ayant de valeur, n'étant même perçue, que par rapport aux autres. Deux moyens spécifiques du cinéma sont employés pour arriver à ce résultat, qui, en utilisant le même outil, renverse le sens habituel de la photographie : le montage, et le cadrage. En ce qui concerne le premier, la définition de Bresson est explicite :

Montage. Passage d'images mortes à des images vivantes. Tout refléurit<sup>703</sup>.

Monter un film, c'est lier les personnes les unes aux autres et aux objets par les regards<sup>704</sup>.

Le regard ne représente pas un terme : on ne peut définir la position d'un regard. Il est la relation dynamique qui conduit d'une personne à une autre : comme le remarque fort justement Bresson, « Deux personnes qui se regardent dans les yeux ne voient pas leurs yeux mais leurs regards. (Raison pour laquelle on se trompe sur la couleur des yeux ?)<sup>705</sup> ». Le montage est donc la création même du cinéaste, c'est-à-dire la relation temporelle qu'il produit pour que les images que le spectateur voit ne soient pas pour lui des images, mais des relations entre des êtres qu'il ne perçoit même plus. « La force éjaculatrice de l'œil<sup>706</sup> » est la métaphore même de cette relation créatrice, liée à la jouissance d'ouvrir du nouveau. Cette relation produite par le montage est essentielle, mais elle semble contredite par la note où Bresson explicite son principe de cadrage :

DE LA FRAGMENTATION Elle est indispensable si on ne veut pas tomber dans la REPRÉSENTATION. Voir les êtres et les choses dans leurs parties séparables. Isoler ces parties. Les rendre | indépendantes afin de leur donner une nouvelle dépendance<sup>707</sup>.

Deleuze insiste à raison sur ce passage<sup>708</sup>. Il définit apparemment le cadrage par la mise

---

701 *Ibid.*, p. 89.

702 Cf. *Ibid.*, p. 80 : « LES LIENS QU'ATTENDENT LES ÊTRES ET LES CHOSES POUR VIVRE ».

703 *Ibid.*, p. 89.

704 *Ibid.*, p. 24.

705 *Ibid.*, p. 25.

706 *Ibid.*, p. 24.

707 *Ibid.*, p. 93-94.

708 Cf. Gilles Deleuze, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983 : « sur Bresson : « Longchamp, la gare de Lyon, dans « *Pickpocket* », sont de vastes espace à fragmentation, transformés suivant des raccords rythmiques qui correspondent aux affects du voleur. [...] L'espace lui-même est sorti de ses propres coordonnées comme de ses rapports métriques. C'est un espace tactile ».



en rapport : fragmenter, séparer, isoler, c'est perdre la continuité du réel. Mais de même que l'enregistrement d'images arrêtées par la caméra peut être dépassé, non pas par le mouvement artificiel que Bergson décrit comme essence du fonctionnement cinématographique, mais par les relations significatives<sup>709</sup> du montage, de même la dissociation de l'objet filmé par le cadrage permet de mettre à mal la perception ordinaire, la « représentation », et l'obliger à reconstituer des relations nouvelles, chargées d'émotion. Ainsi les mains dans *Pickpocket*, seuls éléments visibles lors des vols, créent une véritable suggestion bergsonienne, non pas une quelconque empathie affective pour le voleur, mais une émotion réellement neuve que le rythme<sup>710</sup> des images produit. Filmer une maison rappellera au spectateur les maisons qu'il a déjà vues, et sélectionnera le souvenir identifiable qui lui correspond. Filmer une brique seule, séparée du reste, oblige par contre à un effort du spectateur pour remplir cette perception. Cet effort est créateur car il va rendre vivante l'image par l'introduction de relations, justement parce que les rapports deviennent impossibles : « les rendre indépendantes pour leur donner une nouvelle dépendance », c'est-à-dire radicaliser la mise en rapport pour la transformer en une véritable relation.

L'objectif du montage (par relations) et du cadrage (par isolement) est de faire perdre à l'image sa force individuelle : Bresson veut supprimer les termes pour révéler les relations. C'est lorsque les relations elles-mêmes sont perçues que l'art cinématographique est accompli. Reste à faire en sorte que ces relations soient nouvelles, qu'elles soient l'effet d'une véritable création :

La justesse des rapports empêche le chromo. Plus les rapports sont neufs, plus l'effet de beauté est vif<sup>711</sup>.

Pas seulement des rapports neufs, mais une manière neuve de re-articuler et d'ajuster<sup>712</sup>.

Le cinéma doit donc amoindrir ce qui peut être reconnu comme un terme, avec son identité propre : l'acteur, bien sûr, déjà vu dans tant de films, et qui sera remplacé par le « modèle ». Celui-ci ne doit alors pas jouer, mais laisser venir l'émotion par les relations<sup>713</sup>. La

---

709 Cf. Bresson, *Op. Cit.*, p. 22 : « Film de cinématographe où les images, comme les mots du dictionnaire, n'ont de pouvoir et de valeur que par leurs position et relation ».

710 Cf. *Ibid.*, p. 69 : « Rythmes. La toute-puissance des rythmes. N'est durable que ce qui est pris dans des rythmes. Plier le fond à la forme et le sens aux rythmes », souligné par l'auteur.

711 *Ibid.*, p. 80.

712 *Ibid.*, p. 104.

713 Cf. *Ibid.*, p. 90 : « Il ne s'agit pas de jouer "simple" ou de jouer "intérieur", mais de ne pas jouer du tout ». On

distinction opérée par Bresson entre cinéma et cinématographe peut tout à fait être interprétée comme art des rapports et art des relations. Le premier insistera sur des termes, des éléments repérables, et permettra au spectateur de retrouver ce qu'il connaît déjà car l'identification a été faite pour lui. Le second essaiera de cacher ces termes, de rogner leur puissance individuelle, pour mettre au jour les relations constitutives de la vie même. Dans ce cas le spectateur sera confronté à un effet, il devra effectuer pour lui-même une action créatrice, qui le poussera à s'ouvrir à une relation neuve avec le monde, qu'elle soit perceptive, affective ou intellectuelle.

\*

Cette caractérisation de l'art de Bresson semble applicable à toute forme d'activité artistique : si, comme l'affirmait Bergson, l'émotion véritablement neuve transforme les relations harmoniques entre les sensations, alors l'artiste doit, pour la rendre accessible par suggestion, supprimer ce qui est de l'ordre des termes et mettre en avant les relations constitutives de son œuvre. Il ne suffit toutefois pas, comme le disait Bresson, de seulement produire des « rapports neufs », associer par exemple deux images qui n'ont, dans l'expérience habituelle, jamais l'occasion d'être associées (une main et une fourmilière par exemple dans *Un chien andalou* de Buñuel et Dalí), mais « ajuster », « re-articuler » ces rapports. La beauté ne provient pas de l'effet de surprise provoqué par une relation, mais des relations que ces relations entretiennent et qui donnent le rythme caractéristique de toute œuvre d'art. Comme le dit Lévy-Strauss en analysant une définition donnée par Diderot :

le Beau ne se réduit pas à la simple perception de rapports, car cela est vrai de n'importe quel objet. Dans un bel objet, les rapports sont eux-mêmes en rapport, ce qui lui confère une plus grande densité. [...] | l'objet beau rompt ou affaiblit les rapports simples qui relient entre eux les objets de l'expérience ordinaire et auxquels, en tant qu'objet parmi d'autres, il est lui-même relié. [...] Ces rapport démultipliés au sein de l'œuvre d'art, aux dépens de ceux qu'elle entretient avec le

---

pourra rapprocher cela de ce que dit Deleuze sur Hitchcock, *Op. Cit.*, p. 272 : « D'où l'opposition d'Hitchcock à Actors Studio, son exigence que l'acteur agisse le plus simplement, soit neutre à la limite, la caméra se chargeant du reste. Ce reste, c'est l'essentiel ou la relation mentale ». L'image proprement relationnelle est ce que Deleuze appelle « l'image mentale » : *Ibid.*, p. 268 : « Quand nous parlons d'image mentale, nous voulons dire autre chose : c'est une image qui prend pour objet *de* pensée, des objets qui ont une existence propre hors de la pensée, comme les objets de perception ont une existence propre hors de la perception. *C'est une image qui prend pour objet des relations*, des actes symboliques, des sentiments intellectuels », souligné par l'auteur.

reste, l'élève à une plus grande puissance<sup>714</sup>.

Indépendamment de la définition de l'idée de Beau, qui peut correspondre à tout ce qu'on jugera digne de valeur dans une œuvre d'art, l'intérêt de ce passage tient à la rupture établie entre la perception ordinaire et la perception d'une œuvre d'art. Cette dernière se distingue de l'expérience habituelle parce qu'elle dépasse la simple mise en rapport de termes en la mettant au second degré, l'œil ou l'oreille saisissant la réalité concrète de l'harmonie des rapports. Cette « harmonie » n'a d'ailleurs aucune identité déterminée, elle ne se définit pas par symétrie, par exemple, mais c'est, au sens musical du terme, l'unité d'une diversité. Cette unité de sens qui traverse chaque image ou son individuel est, nous l'avons vu, la première caractérisation bergsonienne de la relation temporelle dans son analyse de la valse dans « L'effort intellectuel ». La danse engage spatialement ces relations corporelles, la musique les établit temporellement. Plus que la mélodie, qui certes donne une claire image de durée continue, c'est peut-être d'ailleurs l'harmonie qui caractérise au mieux cette idée de rapport de rapport. Telle que définie par Rameau dans son *Traité d'harmonie*, l'harmonie est déduite des rapports mathématiques régissant les harmoniques d'un « corps sonore ». La note fondamentale, la tonique, organise continûment les relations de tension et de détente de la musique tonale, même lorsqu'elle n'est pas actuellement perçue. Elle incarne bien le « sens » qui oriente chaque intervalle, et est donc une relation au second degré. Si l'on généralise cette description de l'harmonie à tout art, on tient un outil permettant de comprendre que la perception d'une œuvre peut nous porter à créer des affects inédits, nous faisant sortir du simple rapport entre des images déterminées. C'est bien ce que décrit Bergson dans « L'effort intellectuel », lorsqu'il étudie le comportement des joueurs d'échec faisant une partie en aveugle :

Cette représentation abstraite est alors *une*. Elle implique une pénétration réciproque de tous les éléments les uns dans les autres. Ce qui le prouve, c'est que chaque partie apparaît au joueur avec une physionomie qui lui est propre. Elle lui donne une impression *sui generis*. « Je la saisis comme le musicien saisit dans son ensemble un accord », dit un des personnages consultés<sup>715</sup>.

Cette dernière référence est significative : la description par Rameau de l'accord parfait

---

714 Claude Lévi-Strauss, *Regarder Écouter lire*, Paris, Plon, 1993, p. 79-80.

715 ES, « L'effort intellectuel », p. 163.

comme « corps sonore » perçu dans son unité de par son organisation consonante représente bien ce qu'est ce dépassement harmonique de l'un et du multiple tant étudié par Bergson, et qu'il nomme ici comme ailleurs « interpénétration ». Les intervalles sont des rapports entre des notes définies, mais en réalité ils ne tirent leur sens général, et leurs qualités affectives, que par la relation de ces rapports. Même une musique atonale, qui semble ignorer cette nécessité de sens, peut développer des affects proprement relationnels, selon des modalités proches de la « fragmentation » du cadrage décrite par Bresson : en séparant chaque note de sa direction tonale, tellement bien connue par l'auditeur qu'elle n'est plus qu'un indice permettant d'identifier des rapports, Webern par exemple redonne une qualité propre à un son si isolé que l'auditeur doit produire par lui-même de nouvelles relations. Ainsi, l'image bergsonienne de la mélodie ne peut être comprise que si l'on ajoute, à la succession de ses notes, la relation dynamique qui en donne la direction. C'est là toute la force du concept bergsonien de relation temporelle, que de ne pas penser la durée comme une simple transition, mais comme le passage d'une transition à une autre, chaque point d'arrêt étant doublement artificiel, la relation étant réduite en rapport et les extrémités du rapport étant figées en termes.

\*

L'exemple musical peut alors être approfondi. Plus que par une définition trop simple de la mélodie comme succession de notes, la relation temporelle peut être illustrée à partir de la description que Wagner fait de son art : affirmant que « l'unique forme de la musique est mélodie<sup>716</sup> », il montre qu'il faut dépasser sa « forme étroite<sup>717</sup> » destinée à accompagner une danse pour atteindre une « mélodie unique et rigoureusement continue<sup>718</sup> ». Cette mélodie n'est donc pas réductible à l'enchaînement sonore des sons, mais elle tend à faire ressentir leur relation même, qui n'est pas assignable à telle ou telle note en particulier, ni même à leur ensemble. Wagner pose alors un paradoxe, l'art musical devant se donner pour but de faire entendre le silence :

la grandeur du poète se mesure surtout par ce qu'il s'abstient de dire afin de nous laisser dire à nous-même, en silence, ce qui est inexprimable ; mais c'est le musicien qui fait entendre clairement ce qui n'est pas dit, et la forme infaillible de

---

716 Richard Wagner, « Lettre sur la musique », in *Écrits sur la musique*, Paris, Gallimard, 2013, p. 392.

717 *Ibid.*

718 *Ibid.*, p. 395.

son silence retentissant est la « mélodie infinie »<sup>719</sup>.

Ce texte décrit très précisément ce que Bergson nomme la « suggestion ». Wagner ajoute toutefois, par son oxymore « silence retentissant », l'idée d'une réalité non directement perçue mais qui est pourtant l'essentiel du propos musical ; derrière les notes entendues, il y a la relation même qui constitue l'unité continue et en même temps plurielle de la pièce, ce que James appelait, à propos notamment de l'opéra, « schèmes de relation entre des termes<sup>720</sup> ». Là se situe, selon Wagner, son innovation majeure dans l'art musical : penser la prééminence de la mélodie, non pas comme Rousseau lorsqu'il s'oppose à Rameau, mais en élargissant la mélodie à toutes les composantes musicales. Dès lors, n'est-ce pas une simple histoire d'extension donnée à ce mot, Wagner identifiant finalement la mélodie à toute la musique, rythme et harmonie inclus ? Sans doute, mais, plus que ces deux derniers termes qui, définis par eux-mêmes, peuvent encore évoquer de simples rapports, la mélodie est proprement temporelle :

Mon art le plus subtil et le plus profond, je voudrais pouvoir l'appeler l'art de la transition, car tout mon œuvre artistique est composé de telles transitions : la brusquerie, les heurts me sont devenus antipathiques ; souvent ils sont inévitables et nécessaires, mais alors même on ne doit les employer que si l'état d'âme est assez formellement préparé à cette brusque transition pour la réclamer de lui-même<sup>721</sup>

Le développement musical est alors proprement organique : ce qui le rend vivant, c'est l'ensemble des relations que ses diverses séquences ont entre elles, séquences qui doivent tout de même être conservées pour les nécessités du théâtre. C'est en ne montrant au spectateur que des transitions, en effaçant les points d'ancrage déterminés, qu'il ouvre son « état d'âme » à la réalité émotionnelle qu'il cherche à transmettre, ou mieux encore, à faire créer par l'auditeur lui-même. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas des éléments musicaux ou poétiques identifiables, mais les fameux *leitmotiv* wagnériens sont si brefs qu'ils ne peuvent avoir de sens que dans les relations présidant à leurs métamorphoses. Ce procédé rejoint la méthode bressonienne de fragmentation : le motif n'ayant aucun intérêt propre, il n'a de valeur que

---

719 *Ibid.*, p. 398.

720 James, PP, p. 247.

721 Richard Wagner, « Lettre à Mathilde Wesendonck du 29 octobre 1859 », cité par Christian Merlin dans « Qu'est-ce que la mélodie infinie ? », in Christian Merlin (dir.), *Tristan et Isolde. Wagner, L'Avant-Scène Opéra*, 2011, p. 124.

dans ses potentialités de transformations. Wagner affirme que le duo d'amour de la scène 2 de l'acte II de *Tristan et Isolde* incarne au mieux son projet :

Mon chef-d'œuvre dans l'art subtil de la gradation est sans doute la grande scène du deuxième acte de *Tristan et Isolde*. Le début de la scène exprime la vie débordante en ses passions les plus véhémentes ; la fin, le désir le plus solennel, le plus profond, de la mort. Ce sont là les piliers : voyez un peu maintenant, mon enfant, comment je les ai reliés, comment l'on passe de l'un à l'autre<sup>722</sup> !

Les « piliers » pourraient être des termes (telle mélodie représenterait tel état d'âme), mais en réalité, enfoncés dans le réseau relationnel des transitions, ils deviennent eux-mêmes des relations suggestives tendant vers une émotion. Le fait que cette scène soit l'expression du désir est significative : le désir est justement la tension vers, l'orientation dynamique qui peut caractériser toute relation temporelle. Le désir le plus profond est nécessairement infini : l'évolution musicale de cette scène est célèbre, car elle reste pendant une demi-heure suspendue, accumulant les tensions harmoniques qui réclament une détente tonale, tant attendue et toujours repoussée, jusqu'à ce qu'enfin, au sommet de l'exacerbation des sentiments des deux amants, la scène se rompt par une dissonance brutale annonçant l'arrivée du roi Marke. La scène illustre musicalement ce qu'est une relation toujours ouverte, jamais refermée sur une identité propre, qui serait ici symbolisée par un retour à la tonique. À force de rester en attente, le discours musical en ferait presque oublier la tension vers le repos, et l'auditeur se perd dans la temporalité même des transitions, jusqu'à ce que Tristan et Isolde trouvent une issue à leur désir dans la nuit et la mort ; cette issue ne pourra s'effectuer qu'à la fin de l'opéra, mais elle est déjà présente dans cette scène à travers l'apparition du motif de la « Mort d'amour<sup>723</sup> ».

Que disent les protagonistes sur ce fond musical mouvant et transitionnel ? Après un début marquée par leur fougue, ils se rendent compte de l'impossibilité de réaliser leur amour lorsque le « jour », symbole de la société et de ses exigences, ou plus profondément de toute identité individuelle, est présent. Il faut entrer dans la nuit, qui seule leur permettra de dépasser leur séparation en deux êtres. Les sources mystiques de Wagner sont importantes pour expliquer cette symbolique, mais tenons-nous en au poème lui-même. Isolde s'attarde un moment sur le « et » qui lie leurs deux noms : « notre amour ne s'appelle-t-il pas Tristan et

---

722 *Ibid.*

723 Dominique Jameux, « Commentaire musical », in Christian Merlin (dir.), *Op. Cit.*, p. 70.

Yseut ? Ce petit mot doux, et, avec ce qu'il lie, lien de l'amour, si Tristan mourait, la mort ne le détruirait-elle point<sup>724</sup> ? ». Le texte questionne ainsi, en une mise en abîme fascinante, l'opération musicale sur laquelle il prend place : la musique n'est à ce moment plus que relation, et Isolde s'interroge sur le sens de la relation qu'elle noue avec Tristan ! Le « et » est-il dépendant des termes qu'il relie, ou bien ces termes doivent-ils disparaître dans leur relation même ? La réponse de Tristan est nette : « Nous mourrions ainsi, afin – jamais séparés, éternellement un, sans fin, sans réveil, sans angoisse, n'ayant plus de nom, étreints dans l'amour, entièrement l'un à l'autre<sup>725</sup> ». C'est la fusion dans la nuit obscure que recherchent les deux amants, pour qu'ils ne soient plus jamais deux, mais unis dans leur relation d'amour. La perte du « nom » est essentielle, c'est leur identité sociale, leur propre histoire individuelle, le fait même d'être des « personnes », qu'ils veulent ainsi abandonner. Dans un bel écho, ils se fondent l'un dans l'autre. Tristan s'extasie : « Tristan toi, Yseut, moi, plus de Tristan<sup>726</sup> ! » ; à quoi Isolde répond : « Toi, Yseut, Moi Tristan, plus d'Yseut<sup>727</sup> ! » ; avant qu'ils ne se retrouvent pour la dernière tirade de la scène : « Plus de nom, plus de séparation [...] <sup>728</sup> ».

La relation temporelle conçue comme désir infini semble donc tendre vers la disparition de ses termes : penser la relation d'amour avant les personnes amoureuses, n'est-ce pas viser, d'un point de vue moral, leur effacement ? Le texte semble toutefois, sur ce point, contredire la musique : la fusion finale des deux êtres n'apparaît pas dans une musique exclusivement constituée de transitions. Chercher à ne faire qu'un, « une seule conscience<sup>729</sup> », n'est-ce pas encore être soumis à une logique des rapports, qui ne peut se dépasser que dans l'unité de la relation ? Dans ce cas l'amour s'identifie bien à la mort, puisque la pluralité des êtres est un obstacle à leur union. Il semble que l'ambiguïté de cette scène, entre un texte cherchant la détente ultime dans la fusion et une musique qui déploie la tension sans chercher à l'apaiser, illustre une véritable difficulté pour toute pensée relationnelle : le dépassement des rapports entre des termes ne conduit-il pas à l'abstraction mortifère d'une relation n'existant que par elle-même, et détruisant ainsi tout processus possible d'individuation ? Il est fascinant de contempler un monde en devenir, mais n'est-ce pas courir le risque de voir s'y perdre l'identité même de chaque être humain ? D'une question esthétique sur la description des œuvres selon

---

724 Richard Wagner, livret de « Tristan et Isolde », trad. fr. par Jean-Pierre Krop, in Christian Merlin (dir.), *Op. Cit.*, p. 71.

725 *Ibid.*

726 *Ibid.*, p. 74.

727 *Ibid.*

728 *Ibid.*, p. 75.

729 *Ibid.*

leur procédé transitionnel, nous sommes dès lors conduit à une question morale sur les risques de la soumission de l'individu aux relations qu'il a avec le monde, son ouverture constitutive conduisant à son effacement. C'est, comme le montre *Tristan et Isolde*, la relation de désir qui indique le lieu et l'importance de ce problème.



## 2. pour une éthique et une politique relationnelles

Décrire la relation selon la modalité du désir ne semble pas correspondre à l'idée d'un lien qui précède ses termes : le désir est classiquement considéré comme une tension interne à un sujet, qui procède de ce qui est ressenti comme un manque. C'est parce qu'il y a séparation entre le sujet désirant et l'objet désiré que se crée le désir ; ou plutôt, c'est le désir comme acte de mise en rapport qui rend ses deux *relata* extérieurs l'un de l'autre. Certes il est tout ce qu'il y a de plus dynamique, mais son origine spatiale ne semble faire aucun doute.

Il n'est toutefois pas si évident que le désir tende vers une si claire séparation de ce qu'il relie. Proust montre que la distance entre ce que je suis et ce qui m'entoure n'est pas si nettement établie qu'on ne le croit : « l'esprit est influençable comme la plante, comme la cellule, comme les éléments chimiques et le milieu qui le modifie si on l'y plonge, ce sont des circonstances, un cadre nouveau. Devenu différent par le fait de sa présence même<sup>730</sup> ». L'individu ne peut donc être conçu comme un être imperméable aux circonstances extérieures : ce n'est pas seulement qu'il engage des rapports différents en fonction du milieu dans lequel il évolue, mais il devient proprement « différent par sa présence même », son identité étant dépendant des interactions qu'il a avec le reste du monde. Les métaphores scientifiques montrent que le phénomène d'endosmose cher à Bergson n'est pas très loin de la plume proustienne. La présence d'Albertine (car c'est bien d'elle dont il s'agit) engage l'être même du narrateur. Pourtant, n'avons-nous pas étudié un texte montrant que ce même narrateur, face à cette même Albertine, se désolait de ne pouvoir dépasser la limite spatiale que leurs corps lui imposait ? Au moment de la fin de son second séjour à Balbec, lorsqu'elle lui révèle son amitié avec Mlle Vinteuil, symbole de l'immoralité gomorrhéenne pour le narrateur depuis une scène vue enfant à Montjouvain, le choc est si grand qu'il semble détruire cette barrière : alors qu'Albertine s'apprête à sortir du train,

ce mouvement qu'elle accomplissait pour descendre me déchirait intolérablement le cœur comme si, contrairement à la position indépendante de mon corps que à deux

---

730 Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleur*, Paris, Gallimard, 1988, p. 444.

pas de lui semblait occuper celui d'Albertine, cette séparation spatiale, qu'un dessinateur véridique eût été obligé de figurer entre nous, n'était qu'une apparence et comme si, pour qui eût voulu, selon la réalité véritable, redessiner les choses, il eût fallu placer maintenant Albertine, non pas à quelque distance de moi, mais en moi<sup>731</sup>.

La « séparation spatiale » se révèle alors en tant qu'artifice, le dessin « véritable » et non « véridique » devant intégrer la jeune femme à l'âme même de Marcel. Si elle se situe maintenant en lui, c'est que le désir que sa crainte jalouse a réveillé a le pouvoir de dépasser la simple mise en rapport. Ce que l'amour relativement apaisé que le narrateur ressentait face à Albertine endormie ne pouvait faire, la souffrance le peut. Le désir n'est pas alors à proprement parler un manque, mais une tension due au trop-plein d'un être dans un autre.

Cette intériorisation d'un des termes du désir dans l'autre est-il un modèle de relation ? Proust a le mérite de poser le problème de manière précise, en montrant que le manque n'est que l'une des descriptions possibles du désir, et n'en est peut-être pas la forme la plus intense. Mais que l'objet du désir manque au sujet désirant ou qu'il en fasse partie, c'est toujours ce point de vue subjectif qui le décrit. Plus qu'une relation, nous avons là un rapport d'inclusion : les termes ne sont pas constitués par le désir, ils en sont les éléments indépassables ; même, le désir n'est maintenant plus l'affaire que d'un des termes, comme le montrera *La Prisonnière*. Pour reprendre une distinction antique, le désir est un rapport produit par l'amant en fonction de ses affects, de ses craintes et de ses amours, l'aimé n'étant présent qu'en tant que réceptacle de sa projection. La disparition de la distinction spatiale ne suffit donc pas à produire une relation : de même que la fusion de Tristan et Yseut dans leur amour, l'intériorisation d'Albertine dans Marcel par sa souffrance n'est qu'un second degré de mise en rapport.

Ils constituent d'ailleurs les deux directions vers lesquelles tend tout rapport moral : si je définis d'abord mon identité, celle d'autrui, puis que je rentre en rapport avec lui, je n'ai plus d'autre choix que de conserver notre séparation dans un rapport plus ou moins utilitaire, de la dépasser dans le tout qui nous unit ou bien de réduire l'autre à une partie de moi-même. Extériorité des termes, monisme et monadisme sont bien, en logique comme en morale, les trois formules de la mise en rapport.

\*

---

731 Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, Paris, Gallimard, 1989, p. 501.

Le désir est-il alors condamné à être un rapport ? Cela voudrait dire que les relations entre hommes doivent se passer de désir pour qu'ils puissent se constituer comme personnes à partir de leurs relations, et non rester séparés, assimiler autrui ou être assimilé. L'ascétisme serait alors la condition d'une morale relationnelle, ce qui paraît assez contradictoire, même si Bergson, dans *Les Deux sources*, n'hésite pas à prôner une certaine frugalité, y compris dans les liens amoureux<sup>732</sup>. Toutefois une vie sans désir paraît manquer une bonne partie du dynamisme constitutif des relations. Ne pourrait-on pas le définir autrement qu'en rapport à ses termes ?

C'est l'objectif que se fixe Luce Irigaray dans *Éthique de la différence sexuelle*. À partir notamment d'une analyse du *Banquet* de Platon, elle montre que le désir ne peut être conçu que dans l'intervalle entre les sexes ou plus généralement entre l'homme et le monde ; cet intervalle est en devenir, il rejoue constamment le lien entre la forme et la matière :

Un changement d'époque [...] suppose et entraîne une évolution et une transformation des forme, des rapports *matière-forme* et de l'intervalle *entre*. [...] Le *désir* occupe ou désigne le lieu de l'*intervalle*. Lui assigner une définition permanente revient à le supprimer comme désir<sup>733</sup>.

On ne peut accéder à l'essence du désir en le rabattant sur une définition : Proust ne désire pas, il souffre ; Tristan et Yseut ne désirent pas, ils cherchent leur propre disparition. Déterminer une identité au désir, c'est le perdre : je ne désire jamais telle ou telle personne, ni même le monde en général, mais je tends vers de nouvelles relations. C'est le discours de Diotime sur Éros qui offre l'illustration la plus nette de ce qu'Irigaray entend. Contre les discours effectués auparavant dans *Le Banquet*, Diotime affirme qu'Éros, loin d'être parfait, manque de toutes les perfections. Mais, alors que son interlocuteur croit naïvement que cela a pour conséquence d'en faire un être laid et méchant, elle affirme « l'existence ou l'instance de ce qui se tient *entre*, ce qui permet le devenir entre ignorance et science<sup>734</sup> ». L'amour manque de ce dont il désire, mais il le possède d'une certaine manière, sinon il ne pourrait pas le désirer ; il est, au sens propre, un intermédiaire, un « démon » :

---

732 DS, p. 319-324 donne des exemples de simplification possible de la vie, en montrant que les besoins sont très exagérés par l'imagination et la société. Bergson y est conduit à cette formule frappante : « Toute notre civilisation est aphrodisiaque », p. 322.

733 Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984, p. 15, souligné par l'auteur.

734 *Ibid.*, p. 28.

Et, comme il se trouve à mi-chemin entre les dieux et les hommes, il contribue à remplir l'intervalle, pour faire en sorte que chaque partie soit liée aux autres dans l'univers<sup>735</sup>.

L'expérience amoureuse se situe dans cet intervalle entre mortels et immortels. Il y a donc une réalité de la relation qui dépasse (ou qui est antérieure à) la séparation des parties : le bien, le vrai, ont finalement pour condition l'amour, si l'on suit l'hypothèse d'Irigaray. Diotime précise alors ce que vise cet intermédiaire : « Ne sens-tu pas, dit-elle, que c'est à ce moment-là uniquement, quand il verra la beauté par le moyen de ce qui la rend visible [Éros], qu'il sera en mesure d'enfanter non point des images de la vertu, car ce n'est pas une image qu'il touche, mais des réalités véritables, car c'est la vérité qu'il touche<sup>736</sup> ». Certes l'objet aimé, la « beauté » est bien un être, un terme du désir ; mais il peut être lu de manière non statique, puisqu'il engage à l'enfantement, il est créateur. Et comme il est dépendant d'Éros, son « moyen », on peut dire qu'Éros lui-même est la relation qui pousse à la beauté. Celle-ci n'est alors pas une idée comme les autres : loin d'être un point d'arrêt, elle est la condition de la vérité et de l'obtention des autres idées. Ainsi, Platon

établit d'entrée de jeu l'*intermédiaire* qui ne sera jamais abandonné comme moyen ou chemin. Sa méthode n'est donc pas une propédeutique de la *destruction* ou *déstructuration* de deux termes pour établir une synthèse qui n'est ni l'un ni l'autre. Elle pose, découvre, dévoile l'insistance d'un tiers toujours là et qui permet la progression : de la pauvreté à la richesse, de l'ignorance à la sagesse, du mortel à l'immortel. Ce qui revient toujours, chez elle, à une perfection plus grande de et dans l'amour<sup>737</sup>.

Irigaray montre que la fin du discours de Diotime marque une certaine régression de cette définition de l'Éros, puisqu'en devenant un moyen, il est soumis à une fin qui lui est extérieure. Le désir doit plutôt être pensée comme un devenir qui tend vers le devenir, et non pas vers un être déterminé, fût-il le vrai ou le bien. Le désir est le mouvement lui-même, il définit donc au sens propre la relation dynamique, la relation de devenir ou même, plus

---

735 Platon, *Le Banquet*, Paris, Flammarion, 1998, p. 141 [202e].

736 *Ibid.*, p. 158 [212a].

737 Irigaray, *Op. Cit.*, p. 27.

précisément, le devenir-relation de l'être désirant. La distinction entre aimé et amant n'a plus lieu d'être ; certes Platon continue à en user, mais en plaçant le désir uniquement du côté de l'amant, il sort de la caractérisation des deux termes de la relation spatiale.

Pour approfondir l'analyse d'Irigaray, on peut revenir sur le discours le plus célèbre du *Banquet*, celui d'Aristophane. Dans celui-ci le désir vient d'un manque, mais d'un manque lié à notre identité : c'est en soi qu'on a perdu notre moitié, c'est dans notre propre définition. C'est par rapport à une substance primordiale (les premiers hommes, complets) que je me vis comme incomplet. C'est bien là une théorie de l'identité (et des manques de l'identité), alors que l'Éros de Diotime est une théorie de l'intermédiaire, du relationnel. On peut alors aller plus loin : chez Aristophane, c'est la *division* qui crée le désir, et pour le combler il faut se perdre dans l'*unité* des deux. Dans les deux cas toute idée de relation est perdue : séparation ou fusion sont deux manières de la nier. Aristophane propose donc un modèle du désir comme rapport, alors que Diotime montre que le désir est au sens propre relation.

\*

Le désir est ainsi, pour reprendre Platon, ce qui « fait en sorte que chaque partie soit liée aux autres dans l'univers ». Un homme qui désire entre donc, à son échelle, dans la relation d'amour dédoublée par laquelle Bergson définit l'expérience mystique : à la fois passif et actif, intermédiaire au sens propre, il n'a d'autre volonté que d'ajouter de l'être à l'univers, d'« enfanter », au sens large dans lequel Platon le prend. Le désir est bien le modèle de la relation créatrice. Le rapport est artificiel, car l'individu ramène l'autre à soi. Cela ne veut pas dire que la relation fait perdre la différence : au contraire elle ne peut exister que dans celle-ci, elle est d'autant plus puissante que la différence s'affirme par elle. On ne peut, au sens propre, avoir de relation avec le même : dès qu'il y a relation, il y a de l'autre. On pourrait même dire que l'autre ne se constitue comme autre (et moi comme même) que par la relation qu'il entretient avec moi : si le lien est un rapport, l'identification de chacun l'a déjà réduit à n'être que lui, à s'arrêter au même. S'il n'y a de relation qu'avec un autre, il n'y a donc de rapport qu'avec un même, que je cherche à assimiler en moi ou inversement à rejeter, ce qui le conduit à ne plus pouvoir être mon autre, car notre séparation est alors radicale. Frédéric Worms établit une distinction similaire dans *Le moment du soin* : les relations « à » sont définies par leurs termes, les relations « entre » définissent les termes qu'elles relient<sup>738</sup>. Si je m'identifie en

---

738 Cf. Frédéric Worms, *Le Moment du soin*, Paris, PUF, 2010, p. 85 : « l'erreur commune qu'il y a (comme on

temps que « père », conscient des charges et de la responsabilité qui pèsent sur moi, et que j'impose ce que je crois être une autorité paternelle à mon fils, alors j'établis une relation « à », le second terme étant à l'avance identifié par le premier, et ne pouvant dès lors se créer lui-même, pas plus d'ailleurs que le premier qui se trouve enfermé dans son rôle social. Je peux aussi me constituer comme père à partir de la relation réversible de filiation et de paternité, et définir progressivement une position, toujours en devenir, à partir de cette relation « entre ». Les termes restent tout aussi réels que les relations (d'où le terme de « entre »)<sup>739</sup>. Les liens moraux peuvent toutefois être inscrits dans une métaphysique bergsonienne de la relation, qui affirme la différence de niveau entre relations et termes, tout individu n'ayant de sens qu'en fonction de ces liens avec le monde<sup>740</sup>.

Le risque de penser la relation avant ses termes est de perdre l'individu au profit de la fusion ; nous avons vu que cela n'était qu'une conséquence de la mise en rapport, qui justement ignorait l'aspect constitutif de la relation pour les individus. La distinction bergsonienne entre individus et personnes est, là encore, décisive : la personne est par définition celle qui est ouverte à la relation, et ne peut donc se perdre en elle ; l'individu est celui qui est fermé sur des rapports, et qui tient à son identité séparée de peur de se perdre, ou alors entre dans un tout qui l'abrite par peur de la solitude. Toutefois la perte de soi comme la solitude sont des conséquences d'une mise en rapport que l'individu s'est vu imposé ou a produit de lui-même ; ce n'est pas une relation primitive. C'est toujours en retrouvant cette relation temporelle que l'on est créé et que l'on crée dans le même mouvement.

Est-il alors possible d'entrer en relation avec soi-même ? au sens le plus strict, non : soit je me mets en rapport, par exemple lorsque je me juge ou que j'ai mauvaise conscience, soit je suis en relation avec un devenir. Dans le second cas la relation à soi-même peut être interprétée comme un travail sur soi qui me transforme au moment même où je l'effectue, si bien que le « moi-même » n'est déjà plus là lorsque la relation se produit.

La distinction entre rapports et relations permet alors de servir de critère à l'action

---

le verra dans le chapitre suivant) à parler d'emblée de la relation « à » soi ou « à » autrui, et même de relation « à » (ou d'un terme « à » un autre) en général, alors que ce qui existe d'abord et qui les rend possibles ce sont de relations « entre », des relations entre des termes ou plutôt des *êtres* toujours singuliers et différents, individualisés et différenciés par leur relation même. Ce sont ces relations que nous avons appelées, à travers la limite que révèle à chaque fois une relation spécifique, des *relations morales* », souligné par l'auteur.

739 Cf. Frédéric Worms, « Les relations entre individus comme fait primitif : de l'ontologie à l'éthique », in *Philosophie*, n° 106, Paris, Minuit, été 2010, p. 80 : « Bref, la relation entre les individus oblige à considérer comme premiers *aussi bien les individus que les relations* », souligné par l'auteur.

740 *Ibid.*, p. 79 : « Ainsi, pas plus qu'il n'est réductible à une fonction générique et anonyme, l'individu n'est un donné préalable et absolu : il n'existe au contraire que dans la relation qui tout à la fois le lie à un autre et le crée en le renvoyant aussi à lui-même ».

morale : soit l'homme agit selon une identité, et alors il aura tendance à l'imposer à autrui, à lui faire violence, ou à l'inverse (et c'est peut-être le cas le plus fréquent) à se faire violence à soi-même ; soit son action est elle-même une relation, et elle s'effectue dans un devenir qui interagit avec les autres relations qu'elle croquera dans son processus de réalisation. Simondon décrit clairement cette forme très souple d'axiologie :

L'itération traduit la tendance d'un acte à régner sur le tout du devenir au lieu de s'articuler aux autres actes ; l'acte non moral ou immoral est celui qui, ne comportant pas en lui une relative inadéquation à lui-même, tendant à devenir parfait à l'intérieur de ses propres limites, ne peut qu'être recommencé et non continué ; cet acte est égoïste en lui-même par rapport aux autres actes ; il a une tendance à persévérer dans son être qui fait qu'il se coupe des autres actes, n'est pas pénétré par eux et ne peut les pénétrer mais seulement les dominer<sup>741</sup>

Le pire acte est donc, d'une certaine manière, le plus parfait : c'est celui qui n'a de justifications qu'internes, mais qui par là même est pleinement justifié<sup>742</sup>. La question n'est pas de juger la bonté d'un acte au fait qu'il se soumet à l'extériorité de normes ou de procédés de dominations, mais de dépasser l'opposition entre intériorité et extériorité, à la manière de la critique bergsonienne des rapports spatiaux. L'immoralité est donc produite par la répétition d'un acte qui ne peut plus prendre en compte ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire d'un acte qui n'a, dès le départ ou progressivement, été qu'une mise en rapport. L'enfermement d'Albertine dans *La Prisonnière* en est un bon exemple. On peut alors citer la formule frappante que Pessoa met dans la bouche du détective amateur Abílio Quaresma dans *L'affaire Vargas*. Il effectue une série de classifications psychologiques, incluant, en plus du sens objectif et du sens subjectif, un « sens relationnel<sup>743</sup> » qui fait le lien entre les deux. Puis il en tire les conséquences :

le génie, à mes yeux, et selon ce raisonnement, est l'exaltation morbide du sens de la relation, exaltation morbide qui a le curieux effet de produire un excès d'équilibre, une maladie de la lucidité qui n'est que lucidité. [...] Le criminel,

---

741 Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, p. 335.

742 Cf. *Ibid.* : l'acte fou est celui qui tend à une totale individuation et n'admet plus comme réel que ce qui est totalement individué. [...] Cet acte fou n'a plus qu'une normativité interne ».

743 Fernando Pessoa, *L'affaire Vargas*, Paris, Gallimard, 2012, p. 90.

dirais-je alors, est un idiot relationnel<sup>744</sup>.

La relation acquiert donc le statut de critère moral. Il est bien évident que les désirs et les actes humains ne sont pas tous, ou purement relationnels, ou exclusivement des rapports. Comme le dit James à propos des relations externes et internes, il faut comprendre toute la variété des relations existantes. C'est toutefois dans la tendance du rapport à l'identité qu'on verra poindre le « clos » défini par Bergson, alors que l'« ouvert » est constitutif de la relation. Les relations ne peuvent être pensées dans une dualité exclusive : elles sont nécessairement elles-mêmes en relation avec leurs propres formes de devenir. Ce sont ces retours sur soi dans la relation aux autres qui créent la possibilité de forces réellement nouvelles. Il y a toujours plus dans la relation que ce que l'on peut voir en fixant les termes qu'elle relie : c'est pour cela que la mise en rapport et l'identification a quelque chose de profondément immoral, puisqu'elle nie la réalité tendancielle qui constitue pourtant l'être du monde comme de tout homme.

\*

La distinction entre relation et rapport prend alors une dimension proprement politique. C'est dans ce domaine que le problème de l'identification est le plus aigu, puisqu'elle conditionne la place à partir de laquelle toute action, et même tout désir, est possible dans une collectivité. Sans définir quelque norme que ce soit, la relation permet de penser ce problème dans son évolution permanente. Ainsi la question très actuelle du genre peut être très clairement élaborée dans des termes relationnels inspirés directement de la pensée bergsonienne. C'est le travail que Rebecca Hill a effectué dans *The Interval* :

L'intervalle du devenir est aussi un portail de relations. Le devenir féminin, par exemple, consiste en une multiplicité de forces convergeant, divergeant et se transformant. La différence de tension entre ces forces qui agissent et réagissent ensemble peut être conçue en termes de relations. Ici « relation » ne désigne plus une relation entre « deux » sujets mais une économie de relations à l'intérieur et entre des forces, étrangère à l'ordre du nombre<sup>745</sup>.

---

744 *Ibid.*, p. 91.

745 Rebecca Hill, *The Interval. Relation and becoming in Irigaray, Aristotle, and Bergson*, New York, Fordham University Press, 2012, p. 150. Traduction personnelle de : « The interval of becoming is also a threshold of relations. The becoming of the feminine, for instance, consists of a multiplicity of forces converging, diverging,



Toute identité peut être pensée à l'intérieur de ce réseau relationnel de forces ou, comme nous le proposons de manière plus neutre, d'orientations dynamiques. On voit l'influence foucauldienne et deleuzienne, et à travers eux nietzschéenne, dans cette caractérisation. Mais Hill s'appuie sur une analyse serrée de la notion d'extension qualitative bergsonienne, qui, associée au concept élaboré par Irigaray d'« intervalle », permet de penser cette réalité proprement relationnelle. C'est donc l'utilisation de la pensée bergsonienne de la relation, et non de celle de durée, qui est effectué ici. L'enjeu politique d'une identité toujours remise en cause par les relations découle alors de cette description : comment se situer par rapport aux autres, si on ne se présente pas comme un être avec lequel on peut être mis en rapport ? La question est difficile à résoudre : comme le dit Judith Butler, l'identité est un instrument de pouvoir, mais il faut justement l'utiliser pour s'opposer au pouvoir<sup>746</sup>. Même si son livre *Trouble dans le genre* a pour objectif de remettre en cause la fixité de catégories comme celle de « femme » ou d'« homme », elle ne peut s'empêcher de soutenir une lutte féministe dont elle sait pourtant bien qu'elle s'effectue, dans la majorité des cas, en fonction d'une de ces catégories. En généralisant cette problématique, on voit bien en quoi la mise en rapport, de par son origine utilitaire, est dans certains cas nécessaire, notamment lorsque le milieu avec lequel on entre en relation est lui-même constitué par ces rapports spatiaux. Le risque est alors de perdre la puissance créatrice des relations pour répéter des formes déterminées de rapports.

La question du pouvoir devient alors essentiel : le pouvoir est mise en rapports, puisqu'il se donne pour objectif d'identifier les termes comme obéissant pour pouvoir se positionner en tant que puissance. Toutefois, si on le considère en tant qu'acte, le pouvoir est une relation qui préexiste à ses termes. Le modèle nietzschéen de l'interprétation violente est alors plus utilisable que celui, bergsonien, de la création<sup>747</sup>. C'est lui que propose d'utiliser Foucault :

Il faudrait essayer d'étudier le pouvoir, non pas à partir des termes primitifs de la relation, mais à partir de la relation elle-même en tant que c'est elle qui détermine

---

and mutating. The difference in tension between these forces acting and reacting together can be conceived in terms of relations. Here "relation" no longer designates a relationship between "two" subjects but an economy of relations within and between forces, outside the order of number ».

746 Cf. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 2006, p. 49-50.

747 On pourrait aussi prendre en compte le modèle des relations entre monades proposé par Gabriel Tarde, par exemple dans *La Logique sociale*. Cf. l'analyse qu'en fait Pierre Montebello dans *L'Autre métaphysique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, en particulier p. 121 : « la similitude a toujours pour Tarde un sens politique. Le seul moteur de cette politique est le désir de chaque élément de se propager comme une onde aux confins de l'univers ».

les éléments sur lesquels elle porte : plutôt que de demander à des sujets idéaux ce qu'ils ont pu céder d'eux-mêmes ou de leurs pouvoirs pour se laisser assujettir, il faut chercher comment les relations d'assujettissement peuvent fabriquer des sujets. De même, plutôt que de rechercher la forme unique, le point central d'où toutes les formes de pouvoir dériveraient par voie de conséquence ou de développement, il faut d'abord les laisser valoir dans leur multiplicité, leurs différences, leur spécificité, leur réversibilité : | les étudier donc comme des rapports de force qui s'entrecroisent, renvoient les uns aux autres, convergent ou au contraire s'opposent et tendent à s'annuler<sup>748</sup>.

Cette méthode est d'une grande efficacité en ce qui concerne les rapports de force à l'œuvre dans le domaine politique. Comme le montre David Rabouin<sup>749</sup>, l'enjeu n'est plus alors, pour Foucault, de saisir les conditions de la tyrannie, mais d'étudier le désir d'assujettissement porté par les individus eux-mêmes. Ce n'est pas seulement le pouvoir qui manifeste sa puissance de domination, puisque la relation qui est instaurée joue aussi bien du haut vers le bas que l'inverse. Cette réflexion sur la relation constitutive des forces peut alors montrer comment l'identification s'effectue : c'est lorsque la relation de désir se mue en rapport de forces conflictuel que les individus ont besoin de se délimiter comme êtres séparés.

Rester dans l'intermédiaire érotique peut sembler impossible face à une force qui pousse celui qui s'y oppose à se définir à partir d'elle. C'est pourtant une voie à explorer, car l'identification, qu'elle vienne de nous-même ou qu'elle soit imposée de l'extérieur, est la première étape d'une mise en rapport qui ne peut que fixer des positions potentiellement violentes. Pour parler comme Simondon, il faudrait conserver les potentialités du rapport d'individuation sans tomber dans l'individualisation. Être une personne est difficile, disait Bergson ; ce l'est d'autant plus quand le pouvoir nous pousse à être des individus. La relation d'exercice du pouvoir a toujours tendance à se transformer en rapport d'abus de pouvoir ; conserver l'ouverture caractéristique de la première est l'objectif, certes difficile, d'une politique relationnelle.

---

748 Michel Foucault, *Résumé des cours. 1970-1982*, Paris, Collège de France/Julliard, 1989, p. 85-86.

749 David Rabouin, « Entre Deleuze et Foucault : le jeu du désir et du pouvoir », in *Critique*, juin-juillet 2000, p. 475-490.

\*\*\*

L'action humaine peut donc se concevoir sur le modèle de la relation créatrice. Toutefois, même si celle-ci se situe sur la tendance inverse au rapport qui part de termes identifiés, elle ne peut parfois pas se passer de son efficacité. La technique peut alors être comprise, quelque intellectuelle qu'elle soit, comme une force de création de nouvelles idées et de nouvelles émotions, à condition, comme le montre Simondon, de ne pas la définir comme un terme extérieur au monde humain ; cette technique se révèle même, lorsqu'elle est utilisée dans un sens relationnel, comme le support de nouvelles formes artistiques. Bresson ou Wagner illustrent cette volonté de dépasser la détermination de termes séparés, qu'ils soient images ou séquences sonores.

C'est finalement le désir, une fois compris non pas comme la propriété d'un sujet qui tendra dès lors vers la fusion ou l'intériorisation, mais comme un intermédiaire qui ne vise que son propre devenir, qui nous fournit le modèle le plus clair d'une relation temporelle proprement pratique ; désir de ne pas être un terme identifiable, mais une ouverture à la variété des relations, désir potentiellement contredit par les rapports de pouvoir, mais qu'on peut valoriser comme le critère même de toute éthique.

# Conclusion

À la fin de ce parcours, il est possible d'affirmer que l'hypothèse d'une pensée bergsonienne de la relation est doublement justifiée : par l'éclairage qu'elle apporte à l'œuvre de Bergson, et par l'élargissement qu'elle permet d'apporter à cette notion. Partant de la distinction entre espace et durée, nous avons pu constater qu'elle induit une distinction, peut-être encore plus profonde, entre rapports et relations. Les premiers conditionnent une conception du réel en termes séparés, les secondes y introduisent des orientations dynamiques primitives. En plus de cette distinction, Bergson rend compréhensible la relation même entre relations et rapports. Face à un réel constitué par notre intelligence de choses extérieures les unes aux autres, nous sommes forcés de poser des rapports ; comme ils ne font pas directement partis de notre perception, nous croyons, comme Kant, qu'ils n'existent que par notre pensée. Pourtant, bien qu'artificiels, ces rapports sont le signe d'une nécessité, non pas transcendante, mais réelle : l'unité multiple de la réalité ne peut être ni vécue, ni pensée, sur la simple modalité de la séparation spatiale. Les rapports sont donc le symbole d'une continuité relationnelle qu'ils ne font que représenter abstraitement, mais dont ils indiquent la réalité. Ainsi l'ordre du monde, ainsi que son intelligibilité, dépendent, comme l'ont vu Russell et Brunshvicg, du sens apporté par les relations, sens qui est repérable pour le second en deçà même des termes qu'elles relient.

L'orientation que les relations apportent aux choses, ainsi que leur antériorité logique, est ce qui permet de caractériser la pensée bergsonienne du dynamisme de la durée. Celui-ci se révèle dans l'effort, propriété d'une conscience créatrice qui donne sens aux êtres séparés dans lesquels elle s'actualise. Cet effort provient du mouvement temporel même qui dirige les gestes d'un danseur les uns vers les autres, ou, à l'autre extrémité de la généralité de la pensée de Bergson, de la tension constitutive de la vie, qui est à la fois « l'élan vers » et « l'élan contre » de la double tendance vitale et matérielle. Cette description psychologique de l'effort révèle ainsi l'essence relationnelle du réel, que l'on peut appliquer à la question du temps, de la causalité, de l'union du corps et de l'esprit, ou de la connaissance. Les œuvres de James, Russell et Simondon permettent, chacune à leur manière, de l'explicitier : ils montrent en effet l'irréductibilité et la variété des relations dans l'expérience pour le premier, la dimension conflictuelle des rapports de forces pour le deuxième, et le processus d'individuation à l'œuvre au cœur d'un être préindividuel relationnel pour le troisième.

La question de la connaissance des relations doit alors être détaillée pour définir la part qu'y prennent les sciences. Contre une lecture trop hâtive de Bergson, mais qui met l'accent sur une difficulté réelle de sa pensée, il est possible de montrer qu'au delà d'une dualité entre intuition de la durée et intelligence de l'espace ou entre philosophie de la vie et science de la

matière, tout savoir se déploie dans les deux sens de la relation, celui qui mène à des rapports abstraits entre des termes distincts, et celui qui part des relations elles-mêmes sans chercher à revenir à des êtres corpusculaires. Comme l'ont bien montré Bachelard et Whitehead, la révolution scientifique opérée par la physique au début du XXe siècle a définitivement détruit la pensée atomistique, la notion de champ devenant le modèle d'une description relationnelle du réel.

La distinction entre la relation et le rapport trouve enfin son application dans une morale de la sympathie, une esthétique de la suggestion, et une politique de l'ouverture. Dans les trois cas les liens entre les hommes sont tendus entre d'un côté les rapports qui les définissent comme individus mais qui ont pour conséquence paradoxale à la fois leur séparation et leur volonté de fusion, et de l'autre côté les relations qui, sur le modèle de l'amour divin, constituent les personnes dans leur double orientation dynamique avec le monde. Les rapports ont à la fois un risque et un intérêt, à condition de ne pas oublier de les penser à partir de la relation, sans laquelle les normes et le contrôle imposés par les sociétés perdent toute justification et réduisent à néant la liberté de créer de nouvelles relations. L'art est bien l'indicateur de cette ouverture relationnelle, et, comme la technique dont il est d'une certaine manière un aspect, il rend possible l'introduction d'idées, d'émotions et d'êtres réellement neufs dans le monde.

\*

Bergson est donc une référence centrale pour une pensée de la relation, dont on se rend compte à quel point elle a été un modèle pour la philosophie du début du XXe siècle. Aucun des auteurs étudiés n'a comme intuition principale la relation elle-même : Russell cherche à constituer une logique analytique et réductionniste de la diversité immédiate, Brunshvicg pense le dépassement de l'opposition entre raison et expérience par l'acte du jugement, James déploie la continuité additive du réel, Nietzsche saisit la lutte pulsionnelle comme origine interprétative des choses, Simondon théorise le processus d'individuation toujours à l'œuvre dans chaque être, Bachelard étudie l'évolution discontinue de la pensée scientifique, Whitehead enfin réfléchit la créativité processuelle immanente à l'activité de la nature. Pourtant tous rencontrent la question de la relation, qu'ils jugent nécessaire à leur élaboration conceptuelle ; tous affirment, d'une manière ou d'une autre, que la réalité est mieux décrite en y introduisant les relations, voire en en faisant sa propriété essentielle, qu'en la pensant à partir d'objets distincts. De tous ces philosophes, c'est finalement Bergson qui l'utilise de la

manière la moins explicite, mais cela vient paradoxalement de la force même de sa pensée relationnelle, qui est la distinction entre rapports et relations. Si ces mots se trouvent plus directement chez Simondon, l'insistance critique que produit la philosophie de Bergson sur la notion de rapport permet, en miroir, d'approfondir celle de relation. Critique des rapports et réalité relationnelle fournissent un cadre conceptuel dont nous avons vu certaines des applications, ontologiques, épistémologiques ou pratiques. La manière dont Bergson montre qu'entrer en relation avec un réel relationnel permet à la fois de sortir l'homme de son individualité et de le constituer comme personne, ou que la dualité impensable des ondes et des corpuscules provient d'un symbolisme des rapports non dépassé, en sont des exemples frappants.

Bergson traite plus directement les rapports que les relations pour des raisons d'ordre critique, mais aussi, peut-être, parce qu'il ne se résout pas à l'abandon d'une conceptualisation substantialiste de la durée qu'une description relationnelle lui aurait imposé. C'est peut-être l'un des points qui a le plus concouru à sa mise hors-jeu de certaines problématiques philosophiques essentielles du XXe siècle. La phénoménologie, par exemple, et notamment sous la plume de Merleau-Ponty, ne peut s'empêcher d'y voir la trace d'une certaine naïveté ontologique<sup>750</sup>. Revenons toutefois aux textes mêmes dans lesquels Bergson applique ce vieux concept de substance à son idée neuve de durée, pour saisir ce qu'il apporte selon lui d'irréductible. Un des passages les plus intéressants, car assez paradoxal, se situe au début de *L'Évolution créatrice*<sup>751</sup>. Bergson y critique l'idée d'un moi qui serait un « substrat », une vision statique de la réalité qui ne peut pas rendre compte de l'acte par lequel les états de conscience sont synthétisés dans leur succession temporelle. Le moi est un acte, pas une substance. Mais alors, pourquoi la durée, au nom de laquelle la substance individuelle a été critiquée, est-elle elle-même décrite comme une « étoffe » dont il n'existe pas de « plus résistante ni plus substantielle<sup>752</sup> » ? Bergson cherche bien sûr à se protéger d'une possible critique visant à montrer l'irréalité de ce qui n'est que devenir. En effet le temps n'est pas évanouissant pour Bergson, puisque « le passé se conserve de lui-même, automatiquement<sup>753</sup> ». Il ne veut pas non plus que son idée de durée soit comprise comme celle d'une « instabilité radicale<sup>754</sup> » du réel. La notion de substance lui permet ainsi d'assurer

---

750 Cf. par exemple Renaud Barbaras, « Le problème de l'expérience », in F. Worms (éd.), *Annales Bergsoniennes, II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, p. 293.

751 EC, p. 4.

752 *Ibid.*

753 EC, p. 5.

754 PM, « La perception du changement », p. 174.

l'autonomie de son ontologie du devenir, qui peut se passer de principe de stabilité : « le devenir, étant substantiel, n'a pas besoin de support<sup>755</sup> ».

L'objectif de Bergson paraît certes stratégique, mais le retour fréquent de ce terme de substance n'est pas à négliger. On pourrait même affirmer que l'idée qui est derrière le concept structure certaines analyses bergsoniennes, et l'empêche sans doute de dépasser quelques réticences métaphysiques : ainsi la « vie » se voit clairement définie de manière relationnelle, comme tension entre deux tendances ; mais son identification en « élan vital » ou en « durée » rend parfois Bergson aveugle à la dimension temporelle et vitale de l'espace, et avec lui de la mesure et de la science. Sa mécompréhension de la Relativité et son insistance pour conserver un Temps universel n'est peut-être pas à chercher ailleurs : la peur de voir disparaître le temps lui fait privilégier une pensée de la substance à une ontologie purement relationnelle. Ainsi, suivre le mot d'ordre de Paul-Antoine Miquel affirmant qu'« *il faut dé-substantialiser la durée*<sup>756</sup> » est, du point de vue épistémologique, nécessaire. Tenter, comme Camille Riquier, de décrire cette substance en en ôtant le support semble aussi cohérent : « La substantialité se donne à même son phénomène comme un -stance sans sub-, plutôt une "*persistance*", une "*constance*", une "*insistance*" qui est l'effet d'un acte, d'une tension, de cet élan intérieur qui propulse la charge passée vers l'avenir<sup>757</sup> ». Nous dirions que la réalité décrite par Bergson n'est même pas une « stance » : la conservation est un type d'acte, mais ce n'est pas le seul, et la théorie de la relation temporelle permet de saisir aussi des actes de suppression, de disparition, de sélection, qui sont tout aussi réels. C'est toutefois en effet bien d'un acte qu'il s'agit, d'une « tension vers », mais son arrêt n'est pas déterminé. C'est finalement un passage des *Deux sources* sur la fabulation qui nous propose l'image la plus proprement bergsonienne du dépassement de cette étrange substance :

Notre philosophie et notre langage posent la substance d'abord, l'entourent d'attributs, et en font alors sortir des actes comme des émanations. Mais nous ne saurions trop le répéter : il arrive à l'action de s'offrir d'abord et de se suffire à elle-même, surtout dans les cas où elle intéresse particulièrement l'homme. Tel est l'acte de nous verser à boire : on peut le localiser dans une chose, puis dans une personne ; mais il a son existence propre, indépendante ; et s'il se continue indéfiniment, sa persistance même l'érigera en esprit animateur de la source où l'on

---

755 PM, « L'intuition philosophique », p. 141.

756 Paul-Antoine Miquel, « De la signification de la vie. L'ordre de la nature et la forme de l'intelligence », in Arnaud François (éd.), *L'Évolution créatrice de Bergson*, Paris, Vrin, 2010, p. 220, souligné par l'auteur.

757 Camille Riquier, *Archéologie de Bergson*, Paris, PUF, 2009, p. 472.



boit, tandis que la source isolée de la fonction qu'elle accomplit, passera d'autant plus complètement à l'état de simple chose<sup>758</sup>.

Avant la position intellectuelle des termes substantiels, il est possible de saisir l'acte à partir duquel ils ont été élaborés. La pensée fabulatrice construit un « esprit animateur » de la source à partir de cette réalité primordiale, qui ne peut être décrite que comme une relation : « l'acte de nous servir à boire », s'il comporte bien sûr une part d'anthropomorphisme affabulateur (comme s'il nous était adressé), décrit une articulation propre du réel, qui est de porter l'être d'un endroit à un autre, de lui donner une direction. La vie (acte de modeler la matière), le temps (acte de retenir le passé pour le tendre vers l'avenir), et même l'espace concret (acte d'extension qualitative), sont autant de constituant primitifs de la réalité, qui ne sont d'ailleurs pas dénombrables ni distincts les uns des autres puisque leur seul être est celui de la relation qu'ils incarnent. Le mouvement de l'eau de la source vers un « nous » pas encore constitué est l'image même d'un réel débarrassé de la substance, parcouru d'un « esprit animateur » qui n'est pas encore esprit, mais qui est le dynamisme même.

\*

La pluralité des actes relationnels, les directions divergentes qu'ils incarnent, sont constitutives du *sens* qui définit le monde. Le sens est dans les choses, il n'est pas dans un esprit qui s'y applique : Whitehead, par exemple, ne cesse de le montrer. Dès que le réel est pensé selon le mouvement de relations sans termes, les oppositions comme celle entre raison et expérience, conscience et réel ou observateur et observé deviennent caduques, puisque ces distinctions sont des constructions de rapports qui n'ont de sens qu'à partir des relations réelles. L'ordre, qui ne provient pas d'un chaos primitif, n'est pas non plus donné une fois pour toutes : il se déploie en fonction des relations que les relations ont entre elles. Tous les types d'ordre sont alors possibles, ordre social, physique, ou biologique. Celui qui veut saisir leur pleine et entière signification ne doit pas les unifier dans un ordre absolu, mais décrire les relations qu'ils entretiennent. Voilà ce qu'est la relation temporelle telle qu'elle est définie dans « L'effort intellectuel » : c'est le sens qui parcourt les gestes du danseur, la relation qui dynamise les relations entre ses gestes. Relation de relation, c'est ainsi que nous avons défini l'art ; et c'est le niveau auquel Bergson nous pousse à penser les choses, à travers leurs

---

758 DS, p. 189.

tendances constitutives. C'est en effet toujours depuis ce qu'il n'est pas qu'un être trouve son sens. On ne peut pas déduire une relation à partir de ses termes, mais on peut expliquer le développement d'un terme à partir de ses relations. Ainsi un savoir n'est pas l'imposition d'un sens par un esprit sur une chose, mais se construit, non pas par le rapport entre les deux, mais par le réseau de relations dans lesquels ils sont insérés. Le savant ne peut par exemple pas tout à fait laisser de côté ses relations affectives ou imaginaires, qui peuvent enrichir (ou au contraire détruire, si elles deviennent identifiables et incluent en elle-mêmes les autres relations) sa relation de connaissance. Ainsi la méthode d'une pensée de la relation est nécessairement l'ouverture : comme le veulent James et Whitehead, aucune expérience ne doit *a priori* être mise de côté, sa valeur ne pouvant être décidée qu'en lien avec d'autres.

La substance n'est alors que la résultante du jeu des relations<sup>759</sup>, et ce même si on l'applique à la durée. Le passage, le devenir, n'est plus primitif, mais est constitué par la pluralité de relations, qu'on peut penser de manière aussi bien spatiale que temporelle. Il faut dès lors dé-temporaliser Bergson pour le dé-substantialiser. Si la physique peut se passer de temps, ce n'est pas que celui-ci n'a pas de sens, mais qu'il est lui-même une construction à partir de relations sans termes. Le champ est un modèle utile pour représenter cette idée, à condition de ne pas l'associer à une identité objective, conduisant à le considérer comme ce qui est rapporté à un être particulier. Tout particulier est en effet constitué par une mise en rapport utile, voire nécessaire, mais seconde. Là se situe le cœur de la pensée bergsonienne. On peut saisir les êtres dans leurs relations, leur développement constitutif de par les nœuds relationnels qui déterminent les « articulations naturelles ». Mais on peut aussi les construire par leur rapports, et ainsi s'empêcher de leur donner le moindre sens : sans signification ni direction, les termes ainsi produits ne pourront avoir aucune valeur théorique ni pratique. Derrida montre bien, à propos de son concept de « différance », comment la séparation entre temps et espace a déjà un caractère second par rapport à leur relation dynamique. Le présent se constitue « par ce rapport même à ce qui n'est pas lui<sup>760</sup> », rapport qui réclame un certain jeu « entre » les choses, c'est-à-dire un intervalle dans lequel se situe le mouvement qui va, ou non, s'arrêter dans des termes déterminés :

---

759 Jocelyn Benoist propose un programme similaire dans « La position », in *Quelle philosophie pour le XXIe siècle ?*, Paris, Gallimard/Centre Pompidou, 2001, p. 252 : « Notre thèse métaphysique serait qu'il n'y a pas de réalité, d'objet au sens fort du terme, qui ne soit en relation en ce dernier sens, et profondément déterminé comme tel, comme ce qu'il est, par la relation. Ce sont les relations qui nouent le sens des choses et les déterminent comme telles ou telles choses, leur donnent leur portée et leur fonction dans le réel, leur confèrent leur existence métaphysique – leur "sens" – et peut-être en un sens physique. Telle nous paraît être la grande découverte de l'épistémologie moderne, dont la philosophie devrait tirer aujourd'hui toutes les conséquences ».

760 Jacques Derrida, « La différance », in *Marges. De la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 13.

Cet intervalle se cons- | tituant, se divisant dynamiquement, c'est ce qu'on peut appeler *espacement*, devenir-espace du temps ou devenir-temps de l'espace (*temporisation*). Et c'est cette constitution du présent [...] que je propose d'appeler archi-écriture, archi-trace ou différence. Celle-ci (est) (à la fois) espacement (et) temporisation<sup>761</sup>.

L'opposition bergsonienne entre espace et durée montre ainsi une puissance philosophique rare, puisqu'elle induit une interprétation qui peut, d'une certaine manière, la dépasser en distinguant rapport et relation. Cette distinction possède une portée épistémologique majeure, car elle indique l'artifice qu'il faut dépasser pour établir le sens du réel, ainsi que le lien entre les deux. Elle s'incarne aussi dans une ontologie, puisqu'elle affirme que les relations sont la meilleure interprétation possible de l'être, puisqu'elles n'ignorent aucune de ses potentialités, pas même la pertinence et l'efficacité des mises en rapports. Enfin elle est source de valorisation pratique, car elle montre en quoi la fermeture sur une identité tend nécessairement vers une répétition destructrice de soi-même ou une fusion dans une totalité en laquelle se perd la personne, c'est-à-dire la possibilité, en nous, d'entrer en relation pour en créer de nouvelles. Bergson a donc bien une pensée de la relation, et la notion de relation ne peut pas se passer de la pensée de Bergson.

---

761 Ibid., p. 13-14.

# Index des noms

ARISTOTE.....	3, 23, 212
BACHELARD, Gaston.....	18, 139, 168, 176, 220 sv, 228 sv, 236, 240, 305
BARBARAS, Renaud.....	30, 115, 306
BARREAU, Hervé.....	187 sv
BARTHÉLÉMY, Jean-Hugues.....	139, 173, 176
BEETHOVEN, Ludwig van.....	10, 12
BENOIST, Jocelyn.....	151, 309
BERTHELOT, René.....	9, 138, 158
BLONDEL, Eric.....	155
BOIREL, Rémi.....	66 sv
BRESSON, Robert.....	282 sv, 287, 302
BRUNSCHVICG, Léon.....	7 sv, 14, 18, 41, 56, 61 sv, 80 sv, 168, 171, 304 sv
BUTLER, Judith.....	300
ČAPEK, Milič.....	52, 210, 215
DE BROGLIE, Louis.....	225 sv, 230
DEBAISE, Didier.....	151, 173 sv, 238 sv
DELEUZE, Gilles.....	7 sv, 13, 16, 30, 49, 79, 115, 151, 164, 166, 197, 281, 283, 285, 301, 306
DERRIDA, Jacques.....	309
DURING, Élie.....	224
FOUCAULT, Michel.....	166, 300 sv
FRANÇOIS, Arnaud.....	9, 17, 23, 131, 135, 138, 159, 212, 217 sv, 272, 307
GAYON, Jean.....	197
GIREL, Mathias.....	138, 140, 145 sv, 150
GOUHIER, Henri.....	271
GRISEY, Gérard.....	265 sv
HEIDSIECK, François.....	17, 218

HILL, Rebecca.....	299 sv
IRIGARAY, Luce.....	294 sv, 299 sv
JAMES, William...3, 8, 18, 40, 46 sv, 49, 111, 138, 140 sv, 166, 168, 173, 178, 181, 206, 233, 235, 265, 288, 299, 304 sv, 309	
JANKÉLÉVITCH, Vladimir.....	7 sv, 10
KANT, Emmanuel.....	3, 8 sv, 41, 56 sv, 155, 188, 304
KISUKIDI, Yala.....	256
LAPOUJADE, David.....	31, 248
LÉVI-STRAUSS, Claude.....	286
MADLRIEUX, Stéphane.....	46, 49, 138, 140 sv, 145, 150 sv
MAINE DE BIRAN, Pierre.....	30, 85, 109
MCDERMOTT, J. J.....	152
MERLEAU-PONTY, Maurice.....	30, 109, 306
MERLIN, Christian.....	288 sv
MIKHAIL, Fawzeya.....	62, 68 sv
MILET, Jean.....	218
MIQUEL, Paul-Antoine.....	25, 53 sv, 95, 112, 131, 135, 169, 217, 307
MONTEBELLO, Pierre.....	9, 107, 115 sv, 134, 138, 157 sv, 166 sv, 199, 203, 300
MOURÉLOS, Georges.....	82
NIETZSCHE, Friedrich.....	9, 18, 138 sv, 154 sv, 178, 272, 305
PARROCHIA, Daniel.....	229
PESSOA, Fernando.....	298
PLATON.....	189, 198 sv, 294 sv
POUILLAUDE, Frédéric.....	91, 264
PRADELLE, Dominique.....	195
PRIGOGINE, Ilya.....	235
PROUST, Marcel.....	10 sv, 244 sv, 247 sv, 252, 292 sv
RABOUIN, David.....	301
RICEUR, Paul.....	249 sv
RUSSELL, Bertrand. .3, 18, 40 sv, 62, 67, 72, 80 sv, 95, 135, 138, 140 sv, 151, 154, 161, 171, 233, 304 sv	
SAINT-SERNIN, Bertrand.....	253, 270
SEIGFRIED, Amanda.....	145, 152
SIMONDON, Gilbert.....	15 sv, 18, 139, 168, 170 sv, 279 sv, 298, 301 sv, 304 sv

STENGERS, Isabelle.....	235
VERNANT, Denis.....	49 sv
WAGNER, Richard.....	164, 287 sv, 302
WHITEHEAD, Alfred North.....	18, 25, 46, 50, 152, 216 sv, 221, 226, 233 sv, 305, 308 sv
WOOLF, Virginia.....	249 sv
WORMS, Frédéric..	7 sv, 13, 17, 20, 26, 30, 64 sv, 90, 95, 97, 108, 115, 125, 138 sv, 176, 224, 228 sv, 257, 272 sv, 296 sv, 306
WOTLING, Patrick.....	160, 163

# Abréviations

## **Œuvres d'Henri Bergson**

DI : *Essai sur les données immédiates de la conscience*

DS : *Les Deux sources de la morale et de la religion*

DSi : *Durée et simultanéité*

EC : *L'Évolution créatrice*

ES : *L'Énergie spirituelle*

MM : *Matière et mémoire*

PM : *La Pensée et le mouvant*

R : *Le Rire*

## **Œuvres de William James**

Précis : *Précis de psychologie*

PP : *Principles of Psychology*

## **Œuvres de Friedrich Nietzsche :**

FP : *Fragments posthumes*, cités dans l'édition Gallimard des *Œuvres philosophiques complètes*. Le chiffre romain renvoie au numéro du volume de cette édition, le premier nombre au manuscrit et le second, entre crochets, au fragment de ce manuscrit.

# Bibliographie

## 1. Henri BERGSON

### a. Œuvres de Bergson

*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2007 (1889).

*Matière et mémoire*, Paris PUF, 2008 (1896).

*Le Rire*, Paris PUF, 2007 (1900).

*L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 2007 (1907).

*L'Énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2009 (1919).

*Durée et simultanéité*, Paris PUF, 2009 (1922).

*Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2008 (1932).

*La Pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2009 (1934).

*Œuvres*, Paris, PUF, 1959.

*Mélanges*, Paris, PUF, 1972.

*Écrits philosophiques*, Paris, PUF, 2011.

### b. Études sur Bergson :

Renaud BARBARAS, « Le tournant de l'expérience. Merleau-Ponty et Bergson », in *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, p. 33-61.

Renaud BARBARAS, « Le problème de l'expérience », in F. Worms (éd.), *Annales Bergsoniennes, II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, p. 287-303.

Hervé BARREAU, « Bergson et Einstein. À propos de *Durée et simultanéité* », in *Les Études bergsoniennes*, Vol. X, Paris, PUF, 1973, p. 73-134.

Madeleine BARTHÉLÉMY-MADAULE, « Lire Bergson », in *Études bergsoniennes*, vol. VIII, Paris, PUF, 1968, p. 83-120.

Milič ČAPEK, « La genèse idéale de la matière chez Bergson », in *Revue de métaphysique et de morale* année 57 n°3, Paris, PUF, juillet-septembre 1952, p. 325-348.



Milič ČAPEK, « La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 143, Paris, PUF, 1953, p. 28-59.

Milič ČAPEK, « Bergson et l'esprit de la physique contemporaine », in *Bulletin de la société française de philosophie*, Paris, Armand Collin, mai 1959, p. 53-56.

Milič ČAPEK, *Bergson and modern physic. A reinterpretation and re-evaluation*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1971.

Milič ČAPEK, « Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la critique bergsonienne de la relativité », in *Revue de synthèse*, 99 – 100 (tome CI), Paris, Albin Michel, juillet-décembre 1980, p. 313-344.

Gilles DELEUZE, « La conception de la différence chez Bergson », in *Études bergsoniennes*, vol. IV, Paris, PUF, 1956, p. 77-112, repris dans *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, p. 43-72.

Gilles DELEUZE, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.

Jeanne DELHOMME, *Vie et conscience de la vie : essai sur Bergson*, Paris, PUF, 1954.

Jeanne DELHOMME, « Nietzsche et Bergson », in *Les Études bergsoniennes*, Vol. V, Paris, PUF, 1960, p. 39-62.

Élie DURING, « Bergson et la métaphysique relativiste », in F. Worms (éd.), *Annales Bergsoniennes, III. Bergson et la science*, Paris, PUF, 2007, p.259-293.

Élie DURING, « Vie et mort du cinématographe : de *L'évolution créatrice* à *Durée et simultanéité* », in Camille Riquier (dir), *Bergson*, Paris, Les éditions du cerf, 2012, p. 139-162.

Arnaud FRANÇOIS, « Nietzsche et Bergson : la signification ontologique du problème de la santé », *Annales bergsoniennes*, Vol. III, Paris, PUF, 2007, p. 449-468.

Arnaud FRANÇOIS, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris, PUF, 2008.

Arnaud FRANÇOIS, « Sur le *Quid Aristoteles de loco senserit* de Bergson », *Annales bergsoniennes*, Vol. V, Paris, PUF, 2012, p. 337-378.

Arnaud FRANÇOIS, « De Schopenhauer à Nietzsche et Bergson : le problème de la volonté comme passivité », in Camille Riquier (dir.), *Bergson*, Paris, Les éditions du cerf, 2012, p. 375-391.

Jean GAYON, « Bergson entre science et métaphysique », *Annales bergsoniennes*, Vol. III, Paris, PUF, 2007, p. 175-189.

Henri GOUHIER, « Introduction », in Henri Bergson, *Œuvres*, Paris, PUF, 1959, p. VII-XXX.

Henri GOUHIER, *Bergson et le christ des évangiles*, Paris, Vrin, 1987.

François HEIDSIECK, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris, PUF, 1961.

Léon HUSSON, *L'intellectualisme de Bergson*, Paris, PUF, 1947.

Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 2008 (1930 et 1959).

Nadia Yala KISUKIDI, *Bergson ou l'humanité créatrice*, Paris, CNRS Éditions, 2013.

David LAPOUJADE, « Intuition et sympathie chez Bergson », *Annales bergsoniennes*, Vol. III, Paris, PUF, 2007, p. 429-447.

Jean-Luc MARION, « La durée comme méthode et comme inversion », in Shin Abiko, Arnaud François et Camille Riquier (éd.), *Annales Bergsoniennes, VI. Bergson, le Japon, la catastrophe*, Paris, PUF, 2013, p. 15 – 24.

Maurice MERLEAU-PONTY, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1997.

Jean MILET, *Bergson et le calcul infinitésimal*, Paris, PUF, 1974.

Paul-Antoine MIQUEL, « Bergson et Darwin », in Jean-Louis Vieillard-Baron (coord.), *Bergson. La durée et la nature*, Paris, PUF, 2004, p. 119-135.

Paul-Antoine MIQUEL, « De la signification de la vie. L'ordre de la nature et la forme de l'intelligence », in Arnaud François (éd.), *L'Évolution créatrice de Bergson*, Paris, Vrin, 2010, p. 175-249.

Paul-Antoine MIQUEL, « Le plongeur et l'aviateur – entre Bergson et Lloyd Morgan – », in Shin Abiko, Hisashi Fujita et Naoki Sugiyama (éds.), *Disséminations de L'Évolution créatrice de Bergson*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2012, p. 118-136.

Paul-Antoine MIQUEL, *Bergson dans le miroir des sciences*, Paris, Kimé, 2014.

Pierre MONTEBELLO, « Différences de la nature et différences de nature », in Jean-Louis Vieillard-Baron (coord.), *Bergson. La durée et la nature*, Paris, PUF, 2004, p. 137-158.

Pierre MONTEBELLO, « La question du finalisme dans le premier chapitre de *L'Évolution créatrice* », in Shin Abiko, Hisashi Fujita et Naoki Sugiyama (éds.), *Disséminations de L'Évolution créatrice de Bergson*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2012, p. 74-84.

Georges MOURÉLOS, *Bergson et les niveaux de réalité*, Paris, PUF, 1964.

Annie PETIT, « Henri Bergson, la surface et la profondeur », in *Bergson. Naissance d'une philosophie*, Paris, PUF, 1990, p. 71-83.

Dominique PRADELLE, « Quelle est la portée ontologique des sciences ? Bergson et Le Roy », in Camille Riquier (dir.), *Bergson*, Paris, Les éditions du cerf, 2012, p. 105-137.

Camille RIQUIER, *Archéologie de Bergson*, Paris, PUF, 2009.

Bertrand SAINT-SERNIN, « L'interconnectivité entre les êtres selon *Les Deux sources de la morale et de la religion* », in *Annales bergsoniennes*, Vol. III, Paris, PUF, 2007, p. 295-312.

Georg SIMMEL, « Henri Bergson », trad. fr. par Caterina Zanfi in *Annales bergsoniennes* VII, Paris, PUF, 2014, p. 79-94.

Philippe SOULEZ, *Bergson politique*, Paris, PUF, 1989.

Frédéric WORMS, « Les trois dimensions de la question de l'espace dans l'œuvre de Bergson », in *Épikhè* 4, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1994, p. 89-116.

Frédéric WORMS, « La conception bergsonienne du temps », *Philosophie* n° 54, Paris, Minuit, 1997, p. 77-91.

Frédéric WORMS, « Bergson entre Russell et Husserl : un troisième terme ? », in *Rue Descartes*, n° 29, Paris, PUF, septembre 2000, p. 79-96.

Frédéric WORMS, « Présentation : un empirisme métaphysique ? Bergson dans le siècle », in Frédéric Worms (éd.), *Annales Bergsoniennes, I. Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, 2002, p. 5-12.

Frédéric WORMS, « L'art et le temps chez Bergson », in *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 21, Société d'études soréliennes, 2003/1, p. 153-166.

Frédéric WORMS, « La conscience ou la vie ? Bergson entre phénoménologie et métaphysique », *Annales bergsoniennes*, Vol. II, Paris, PUF, 2004, p. 191-206.

Frédéric WORMS, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.

Caterina ZANFI, *Bergson et la philosophie allemande*, Paris, Armand Collin, 2014.

## **2. Principales confrontations**

### **Gaston BACHELARD**

#### **a. Œuvres de Bachelard**

« Noumène et microphysique », in *Études*, Paris, Vrin, 1970, p. 11-24 (1931-1932).

*Le Nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1991 (1934).

*La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1993 (1938).

*La Dialectique de la durée*, Paris, PUF, 2001 (1950).

#### **b. Études sur Bachelard**

Gérard CHAZAL, « Bergson et Bachelard face à la nouvelle physique », in Frédéric Worms et Jean-Jacques Wunenburger (dir.), *Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité ?*, Paris, PUF, 2008, p. 151-165.

Dominique LECOURT, *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, Paris, Vrin, 2002.

Daniel PARROCHIA, « Temps bachelardien, temps einsteinien : la critique de la durée bergsonienne », in Frédéric Worms et Jean-Jacques Wunenburger (dir.), *Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité ?*, Paris, PUF, 2008, p. 123-133.

Frédéric WORMS, « La rupture de Bachelard avec Bergson comme point d'unité de la philosophie du XXe siècle en France », in Frédéric Worms et Jean-Jacques Wunenburger (dir.), *Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité ?*, Paris, PUF, 2008, p. 39-52.

## **Léon BRUNSCHVICG**

### **a. Œuvres de Brunshvicg**

*La Modalité du jugement*, Paris, PUF, 1964 (1897).

*Introduction à la vie de l'esprit*, Paris, Hermann, 2010 (1900).

*L'idéalisme contemporain*, Paris, Félix Alcan, 1905.

*L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, PUF, 1949 (1922).

*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, tome second, Paris, PUF, 1953 (1927).

### **b. Études sur Brunshvicg**

Rémi BOIREL, *Brunshvicg*, Paris, PUF, 1964.

Fawzeya MIKHAIL, *Le problème de la relation dans la philosophie de Léon Brunshvicg*, Thèse complémentaire, 1956.

## **William JAMES**

### **a. Œuvres de James**

*The Principles of Psychology, The Works of William James*, vol. 8, Cambridge-London, Harvard University Press, 1981 (1890).

*Précis de psychologie*, trad. fr. par Nathalie Ferron, Paris, Les empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2003 (1892).

*Le Pragmatisme*, trad. fr. par Nathalie Ferron, Paris, Flammarion, 2007 (1907).

*La Signification de la vérité*, trad. fr. par le collectif DPHI, Lausanne, Antipodes, 1998 (1909).

*Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, trad. fr. par Stephan Galetic, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2007 (1909).

*Essais d'empirisme radical*, trad. fr. par Guillaume Garreta et Mathias Girel, Marseille, Agone, 2005 (1912).

*Manuscripts Essays and Notes, The Works of William James*, vol. 16, Cambridge-London, Harvard University Press, 1988.

## **b. Études sur James**

Jocelyn BENOIST, « La construction de l'intentionnalité (James sur l'expérience) », in *Sens et sensibilité*, Paris, Cerf, 2009, p. 105-122.

Mathias GIREL, « Relations internes et relations spatiales : James, Bradley et Green », in *Archives de Philosophie*, Tome 69, 2006/3, p. 395-414.

Mathias GIREL, « William James : une psychologie paradoxale ? » in Claude Debru, Christiane Chauviré, Mathias Girel (dir.), *William James. Psychologie et cognition*, Paris, Petra, 2008, p. 151-178.

Mathias GIREL, « Un braconnage impossible : le courant de conscience de William James et la durée réelle de Bergson », in Stéphane Madelrieux (dir.), *Bergson et James cent ans après*, Paris, PUF, 2011, p. 27-55.

Stéphane MADELRIEUX, *William James. L'attitude empiriste*, Paris, PUF, 2008.

J. J. MCDERMOTT, « A metaphysics of Relations : James's Anticipation of Contemporary Experience », in W. R. Corti (éd.), *The Philosophy of William James*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1976, p. 81-99.

Charlene Haddock SEIGFRIED, *Chaos and Context : A Study in William James*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1978.

Frédéric WORMS, « James et Bergson : lectures croisées », in *Philosophie*, n° 64, Paris, Les Éditions de Minuit, décembre 1999, p. 54-68.

## **Friedrich NIETZSCHE**

### **a Œuvres de Nietzsche**

*Aurore*, trad. fr. par Éric Blondel, Ole Hansen-Løve et Théo Leydenbach, Paris, Flammarion, 2012 (1881).

*Le Gai savoir*, trad. fr. par Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 1997 et 2007 (1882 et 1887).

*Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. fr. par Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, LGF, 1972 (1885).

*Par-delà bien et mal*, trad. fr. par Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2000 (1886).

*Éléments pour la généalogie de la morale*, trad. fr. par Patrick Wotling, Paris, LGF, 2000 (1887).

*Crépuscule des idoles*, trad. fr. par Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2005 (1888).

*Œuvres philosophiques complètes, XI, Fragments posthumes Automne 1884 – automne 1885*, Paris, Gallimard, 1982.

*Œuvres philosophiques complètes*, XII, *Fragments posthumes Automne 1885 – automne 1887*, Paris, Gallimard, 1978.

*Œuvres philosophiques complètes*, XIV, *Fragments posthumes Début 1888 – début janvier 1889*, Paris, Gallimard, 1977.

### **b. Études sur Nietzsche**

Eric BLONDEL, « Contre Kant et Schopenhauer : l'affirmation nietzschéenne », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, PUF, 1998/3, p. 293-310.

Jeanne DELHOMME, « Nietzsche et Bergson », in *Les Études bergsoniennes*, Vol. V, Paris, PUF, 1960, p. 39-62.

Arnaud FRANÇOIS, « Nietzsche et Bergson : la signification ontologique du problème de la santé », *Annales bergsoniennes*, Vol. III, Paris, PUF, 2007, p. 449-468.

Arnaud FRANÇOIS, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris, PUF, 2008.

Arnaud FRANÇOIS, « Nietzsche et les paradoxes de la force », in *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Iasi, Romania, Alexandru Ioan Cuza University Press, Vol. III, N° 1, juin 2011, p. 9-36.

Arnaud FRANÇOIS, « De Schopenhauer à Nietzsche et Bergson : le problème de la volonté comme passivité », in Camille Riquier (dir.), *Bergson*, Paris, Les éditions du cerf, 2012.

Pierre MONTEBELLO, *Nietzsche. La volonté de puissance*, Paris, PUF, 2001.

Wolfgang MÜLLER-LAUTER, « Décadence artistique et décadence physiologique. Les dernières critiques de Nietzsche contre Richard Wagner », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, PUF, 1998 n°3, p. 275-292.

Patrick WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995.

## **Bertrand RUSSELL**

### **a. Œuvres de Russell**

« L'idée d'ordre et la position absolue dans l'espace et le temps », *Bibliothèque du Congrès International de philosophie*, 3, 1901, p. 241-277, réédité in *The Collected papers of Bertrand Russell, vol. 3, Toward the « Principles of Mathematics » 1900-1902*, ed. by Gregory H. Moore, London-New York, Routledge, 1993, p. 571-588.

*The Principles of Mathematics*, London, Routledge, 1992 (1903 et 1937) ; trad. fr. partielle *Les Principes de la mathématique* par Jean-Michel Roy, in *Écrits de logique philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 1-200.

*Principia Mathematica* (avec Alfred North Whitehead), Cambridge University Press, 1997 (1910) ; trad. fr. de l'« Introduction » par Jean-Michel Roy, in *Écrits de logique philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 221-334.

*La méthode scientifique en philosophie. Notre connaissance du monde extérieur*, trad. fr. par Philippe Devaux, Paris, Payot, 2002 (1914).

Bertrand Russell, *Signification et vérité*, trad. fr. par Philippe Devaux, Paris, Flammarion, 1969 (1940).

*The Collected papers of Bertrand Russell, vol. 6, Logical and Philosophical Papers 1909-1913*, ed. by John G. Slater with the assistance of Bernd Frohmann, London-New York, Routledge, 1992.

### **b. Études sur Russell**

Ali BENMAKHOULF, *Russell*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

Pierre JACOB, *L'empirisme logique, ses antécédents, ses critiques*, Paris, Minuit, 1980.

Stéphane MADELRIEUX, « Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James », in *Archives de Philosophie*, Tome 69, 2006/3, p. 375-393.

Denis VERNANT, *La philosophie mathématique de Bertrand Russell*, Paris, Vrin, 1993.

## **Gilbert SIMONDON**

### **a. Œuvres de Simondon**

*Du Mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989 (1958).

*L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005 (thèse soutenue en 1958).

« "Prospectus" *Du mode d'existence des objets techniques* », in *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 265-267.

### **b. Études sur Simondon**

Jean-Hugues BARTHÉLÉMY, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Jean-Hugues BARTHÉLÉMY, « D'une rencontre fertile de Bergson et Bachelard : l'ontologie génétique de Simondon », in Frédéric Worms et Jean-Jacques Wunenburger (dir.), *Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité ?*, Paris, PUF, 2008, p. 223-238.

Didier DEBAISE, « Qu'est-ce qu'une pensée relationnelle ? », in *Multitudes*, n° 18, 2004/4, p. 15-23.

## **Alfred North WHITEHEAD**

### **a. Œuvres de Whitehead**

*Principia Mathematica* (avec Bertrand Russell), Cambridge University Press, 1997 (1910) ; trad. fr. de l'« Introduction » par Jean-Michel Roy, in *Écrits de logique philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 221-334.

« La théorie relationniste de l'espace », in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 23, Paris, Hachette, 1916/3, p. 423-454.

*Le Concept de nature*, trad. fr. par Jean Douchement, Paris, Vrin, 2006 (1920).

*La science et le monde moderne*, trad. fr. par Henri Vaillant, Heusenstamm, Ontos Verlag, 2006 (1925).

*Procès et réalité*, trad. fr. par Daniel Charles, Maurice Elie, Michel Fuchs, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Robert Sasso et Arnaud Villant, Paris, Gallimard, 1995 (1929).

### **b. Études sur Whitehead**

François BEETS, Michel DUPUIS et Michel WEBER (éd.), *La science et le monde moderne d'Alfred North Whitehead*, Frankfurt-Paris-London, Ontos Verlag, 2006.

Jean-Marie BREUVART, « Whitehead, critique de Bergson sur la spatialisation », in Philippe Gallois et Gérard Forzy (dir.), *Bergson et les neurosciences*, Institut synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis Robinson, 1997, p. 29 – 64.

Didier DEBAISE, *Un empirisme spéculatif. Lecture de Procès et réalité de Whitehead*, Paris, Vrin, 2006.

Didier DEBAISE, *L'appât des possibles. Reprise de Whitehead*, Paris, Presses du réel, 2015.

Luca GAETA, « La géométrie des événements : relativité et perception dans la période épistémologique de Whitehead », in Benoît Timmermans (coord.), *Perspective. Leibniz, Whitehead, Deleuze*, Paris, Vrin, 2006, p. 87-102.

Bertrand SAINT-SERNIN, *Whitehead. Un univers en essai*, Paris, Vrin, 2000.

Isabelle STENGERS, *Penser avec Whitehead*, Paris, Seuil, 2002.

## **3. Autres ouvrages philosophiques**

ARISTOTE, *Catégories*, trad. fr. par Pierre Pellegrin et Michel Crubelier, Paris, Flammarion, 2007.

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. fr. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, Flammarion, 2008.



Jocelyn BENOIST, « La position », in *Quelle philosophie pour le XXI<sup>e</sup> siècle ?*, Paris, Gallimard/Centre Pompidou, 2001, p. 223-260.

René BERTHELOT, *Un Romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste*, Paris, Librairie Félix Alcan. Tome 1 : « Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré », 1911 ; Tome 2 : « Le pragmatisme chez Bergson », 1913 ; Tome 3 : « Le pragmatisme religieux chez William James et les catholiques modernistes », 1922.

Judith BUTLER, *Trouble dans le genre*, trad. fr. par Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2006 (1990).

Milič ČAPEK, *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*, D. Van Nostrand Company, Princeton, 1961.

Didier DEBAISE, « Introduction », in Didier Debaise (coord.), *Vie et expérimentation*, Paris, Vrin, 2007, p. 7-15.

Louis DE BROGLIE, *Matière et lumière*, Paris, Albin Michel, 1937.

Louis DE BROGLIE, *Physique et microphysique*, Paris, Albin Michel, 1947.

Gilles DELEUZE, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983.

Gilles DELEUZE, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985.

Gilles DELEUZE, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

Jacques DERRIDA, *Marges. De la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

Michel FOUCAULT, *Résumé des cours. 1970-1982*, Paris, Collège de France/Julliard, 1989.

Rudolf EISLER, *Kant-Lexikon*, Paris, Gallimard, 1994.

Rebecca HILL, *The Interval. Relation and becoming in Irigaray, Aristotle, and Bergson*, New York, Fordham University Press, 2012.

Luce IRIGARAY, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984.

Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La Musique et l'ineffable*, Paris, Seuil, 1983 (1961).

Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, trad. fr. par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Paris, Gallimard, 1980 (1781 et 1787).

E. LADEVÈZE, *La loi d'universelle relation*, Paris, Félix Alcan, 1913.

André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2006 (1926).

Claude LÉVI-STRAUSS, *Regarder Écouter lire*, Paris, Plon, 1993.

Pierre MAINE DE BIRAN, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Œuvres III*, Paris, Vrin, 1988.

Maurice MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Gallimard, Paris, 1996 (1966).

Paul-Antoine MIQUEL *Comment penser le désordre ?*, Paris, Fayard, 2000.

Pierre MONTEBELLO, *Le vocabulaire de Maine de Biran*, Paris, Ellipses, 2000.

Pierre MONTEBELLO, *L'autre métaphysique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

Pierre MONTEBELLO, *Nature et subjectivité*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2007.

PLATON, *Le Banquet*, trad. fr. par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1998.

Frédéric POUILLAUDE, *Le désœuvrement chorégraphique*, Paris, Vrin, 2009.

Ilya PRIGOGINE et Isabelle STENGERS, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1986 (1979).

David RABOUIN, « Entre Deleuze et Foucault : le jeu du désir et du pouvoir », in *Critique*, juin-juillet 2000, p. 475-490.

Paul RICŒUR, *Temps et récit 2*, Paris, Seuil, 1984.

Jean WAHL, *Vers le concret*, Paris, Vrin, 2004 (1932).

Frédéric WORMS, *La Philosophie en France au XXème siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009.

Frédéric WORMS, *Le Moment du soin*, Paris, PUF, 2010.

Frédéric WORMS, « Les relations entre individus comme fait primitif : de l'ontologie à l'éthique », in *Philosophie*, n° 106, Paris, Minuit, été 2010, p. 74-85.

Frédéric WORMS, *La Vie qui unit et qui sépare*, Paris, Payot, 2013.

#### 4. Autres œuvres

Robert BRESSON, *Notes sur le cinématographe*, Paris, Gallimard, 1975.

Gérard GRISEY, *Les Espaces acoustiques*, Accord, 2001.

Warren KIRKENDALE, « The 'Great Fugue' Op.133: Beethoven's 'Art of Fugue' », in *Acta Musicologica*, XXXV, Bärenreiter, Basel, 1963, p. 14-23.

Christian MERLIN (dir.), *Tristan et Isolde. Wagner*, L'Avant-Scène Opéra, 2011.

Fernando PESSOA, *L'affaire Vargas*, trad. fr. par Michelle Giudicelli, Paris, Gallimard, 2012.

Marcel PROUST, *À l'ombre des jeunes filles en fleur*, Paris, Gallimard, 1988 (1918).

Marcel PROUST, *Sodome et Gomorrhe*, Paris, Gallimard, 1989 (1922-1923).

Marcel PROUST, *La Prisonnière*, Paris, Gallimard, 1989 (1923).

Richard WAGNER, *Écrits sur la musique*, trad. fr. par Jean-Louis Crémieux-Brilhac et Jean Launay, Paris, Gallimard, 2013.

Virginia WOOLF, *Mrs Dalloway*, trad. fr. par Marie-Claire Pasquier, Paris, Gallimard, 1994 (1925).

# Résumé – Abstract

## **Résumé :**

*Mots clefs* : Bergson, relation, rapport, temps, espace, métaphysique.

Ce travail cherche à montrer que, derrière l'identification critique de la relation à la relativité spatiale, Bergson propose une véritable pensée de la relation, qui distingue au cœur de cette notion les rapports spatiaux et les relations temporelles. Les rapports s'effectuent entre des termes distincts alors que les relations préexistent à leurs termes. La durée, la vie ou l'intuition peuvent alors être interprétées comme expériences relationnelles. Une confrontation à une série de penseurs de la relation (Russell, Brunshvicg, James, Nietzsche, Simondon, Bachelard et Whitehead) permet de montrer la pertinence de cette distinction bergsonienne, et en saisir les conséquences ontologiques, épistémologiques et pratiques.

## **Abstract :**

*Key words* : Bergson, relationship, relation, time, space, metaphysics.

This work attempts to show that behind the critical identification of the relationship to the spatial relativity, Bergson offers a real thought of the relationship. He distinguishes between spatial relations and temporal relationships. Relations are between distinct terms while relationships predate their terms. Duration, life or intuition can then be interpreted as relational experiences. A confrontation with some thinkers of the relationship (Russell, Brunshvicg, James, Nietzsche, Simondon, Bachelard and Whitehead) can show the relevance of this bergsonian distinction, and its consequences in ontology, epistemology and practice.