

Le temps

Commentaire d'un texte de Bergson, *Evolution créatrice*

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Commentaire d'un texte de Bergson, *Evolution créatrice*, PUF 1941, ISBN 2 13 043786 9, 8^e édition, Quadrige, juin 1998, p. 9 11 : “ Pourtant la succession est un fait incontestable, même dans le monde matériel [...] Mais le second, qui correspond à un travail intérieur de maturation ou de création, dure essentiellement, et impose son rythme au premier, qui en est inséparable ”.

Dans les pages précédant le passage de l'*Evolution créatrice* que nous allons lire, Bergson a souligné que le temps présente un statut fondamentalement différent dans la vie de la conscience et dans les systèmes matériels que le physicien étudie.

Dans la vie de la conscience, nous faisons l'expérience d'une durée continue où les instants ne sont pas des parties du temps mais des césures tracées sur le fil continu de la durée. Cette durée continue est à la fois une multiplicité d'interpénétration (où la variation et l'invariance sont inséparables, ce que Bergson appelle “ substantialité du changement ”) et une croissance

En revanche, dans les systèmes matériels, tel que les conçoit le physicien, la durée disparaît. Il est vrai que les phénomènes physiques sont dans le temps, que le temps est une variable impliquée dans l'expérience physique. Mais le temps physique se réduit à un jeu de correspondances ponctuelles entre les phases du processus que l'on étudie et les positions des aiguilles sur le cadran de l'horloge. Ainsi l'être matériel, en tant qu'il est objet de science,

s'inscrit dans un temps spatialisé ou abstrait qui se réduit à “ un nombre déterminé de simultanés ou de correspondances ” (EC p. 9). En outre, dans la constitution de l'être matériel, le pôle de la variation et le pôle de l'invariance sont séparés : le changement est compris comme un déplacement de parties qui, elles, ne changent pas. L'invariance est du côté des parties, la variation du côté de leur déplacement. De plus, un déplacement étant en principe réversible, ce que le temps, c'est-à-dire un certain déplacement des parties apporte de nouveau, le temps suivant, si un déplacement inverse se produit, peut l'annuler : il y aura alors *restitutio ad integrum*. Enfin les changements de l'univers sont (au moins en droit) prédictibles ou prévisibles. Une intelligence “ laplacienne ” serait capable de déterminer avec une parfaite rigueur tout état ultérieur de l'univers¹.

Cette conception de l'être matériel présente au moins trois caractères :

D'abord, c'est une conception “ analytique ” de l'être matériel, issue de l'idée cartésienne de la décomposition du complexe en simple, excluant que l'être composé soit une réalité originale, irréductible à l'addition de ses composants. Cette conception analytique est partagée par toute conception mécaniste de l'être physique, cartésienne ou post-cartésienne. Dans le criticisme kantien, l'entendement humain est présenté comme général-analytique et non général-synthétique (CFJ, § 77). Et c'est pourquoi, “ en vertu de la constitution de notre entendement, un tout réel de la nature est à considérer uniquement comme effet des forces motrices concurrentes des parties ” (trad. Renaut, p. 403)

Ensuite c'est une conception “ localisante ” de l'être matériel : chaque élément a un emplacement unique ; comme le dit Bachelard, les être laplaciens sont des substantialisations de la fonction d'être placé. Le calcul suppose que l'on distingue l'être (corpusculaire) et son comportement, qui résulte des forces qui s'y appliquent à chaque instant.

Enfin c'est une conception que l'on peut dire “ immobiliste ” de l'être, au sens où elle exclut tout devenir, tout changement véritable. Il n'arrive rien. Passé et avenir sont des distinctions relatives à un observateur, mais qui sont étrangères à l'être. “ Rien ne s'y crée, pas plus de la forme que de la matière. Ce que le groupe sera est déjà présent en ce qu'il est, pourvu qu'on comprenne en ce qu'il est tous les points de l'univers avec lesquels on le suppose en rapport... ” (EC 8 et 38-39).

Cette conception de l'être matériel a été inscrite par Descartes dans une ontologie dualiste selon laquelle une région de l'être créé est régie par la différence de l'identité et de la différence, une autre par l'identité de la diffé-

¹ Nous devons donc envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur, et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux” (Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*)

rence et de l'identité. L'Abrégé de la *Méditation* seconde montre en effet que, si le corps humain – ou tout autre corps particulier - est un composé d'accidents (par contraste avec le corps “ pris en général ”, qui seul est substance), la *res cogitans* a la propriété ontologique de pouvoir conjuguer en elle permanence et changement : “ l'âme humaine, au contraire, n'est point ainsi composé d'aucuns accidents, mais est une pure substance. Car encore que tous ses accidents se changent, par exemple qu'elle conçoive de certaines choses, qu'elle en veuille d'autres, qu'elle en sente d'autres, etc., c'est toujours la même âme... ” (Alquié, III, p. 401). Dans la *res extensa* permanence et changement se séparent (ou bien l'identité sans la différence : la matière considérée comme pure étendue ; ou bien la différence sans l'identité : les corps particuliers). Dans la *res cogitans*, permanence et changement sont indivisibles.

Mais ce partage entre deux régimes de l'être, c'est-à-dire le dualisme, ne peut, pour Bergson, avoir le dernier mot et l'objet du passage est de nous expliquer pourquoi. Bergson cherche à penser un monisme ontologique, qui respecterait pourtant l'originalité des différents ordres de l'être.

“ La succession est un fait incontestable, même dans le monde matériel ” (EC 9). Bergson ne pense pas seulement au verre d'eau sucrée, dont il parlera un peu plus loin. Il pense aussi au fait que la théorie physique, après la mécanique rationnelle de Newton, est allée toujours plus loin dans la découverte d'une dimension historique du monde naturel : la thermodynamique introduit, avec l'entropie, l'irréversibilité causale ; Laplace formule l'hypothèse selon laquelle le système solaire se serait formé par contraction d'un tourbillon gazeux (et les nébuleuses spirales, telles Andromède, seraient des systèmes solaires en formation) ; la physique théorique ne se contente plus de décrire l'univers visible et les structures qu'il présente, la compréhension de l'univers observé exige une reconstitution du passé. L'astronomie devient une science historique. On pensera aussi à l'invention de la stratigraphie, qui fait de la géologie une science de l'histoire de la terre, etc.

Ainsi la succession est un fait incontestable, même dans le monde matériel. Et si elle est un fait incontestable, alors le temps abstrait que l'on attribue aux phénomènes physiques, et qui pourrait s'accélérer ou se ralentir sans que rien soit changé (comme un éventail qui, déplié lentement ou rapidement, présente toujours la même broderie) n'exprime pas toute la constitution temporelle de la nature matérielle.

Or nous n'avons, pense Bergson, que deux représentations du temps : la représentation spatialisée du temps de la théorie physique et celle que nous trouvons dans notre propre conscience. Si la constitution temporelle des phénomènes physiques excède le temps spatialisé auquel elle est communément réduite, elle doit être comprise comme analogue à notre propre durée. Analogue : depuis la pensée médiévale, l'analogie cherche à penser une unité transversale aux différences entre les ordres de l'être

La succession est un fait incontestable, car “ ...je dois attendre que le sucre fonde ”. Comment Bergson doit-il interpréter ce “ petit fait ” pour lui

accorder l'importance qu'il lui donne ? Deux lectures du phénomène sont possibles.

La première se formule ainsi : le verre d'eau sucré est une petite partie de l'univers physique. Si l'univers physique est étranger à la durée, au sens où une intelligence laplacienne pourrait en droit déterminer tous ses états futurs à partir de son état passé, les processus physiques partiels qu'il comprend (dont fait partie le verre d'eau sucrée) sont dans la même situation : le temps ne mord pas sur eux, tout le futur est préfiguré dans le passé. Si la fusion du sucre prend du temps, si les processus physiques nous paraissent durer, c'est dans la seule mesure où ils sont appréhendés à travers notre propre durée. Il en résulte que ce temps absolu, ce temps qui coïncide avec mon impatience est un temps purement subjectif et que le cours de la nature n'a rien à voir avec ce temps subjectif. Il y a, si l'on veut, un rapport de sens entre la rotation de la terre sur son axe et mon impatience, dans l'insomnie, que la nuit finisse et laisse place au jour. Mais mon insomnie et mon impatience que le jour revienne n'ont rien à nous apprendre sur la rotation de la terre et sur la constitution du système solaire.

Or, d'une façon tout à fait étonnante, Bergson donne une lecture inverse : mon impatience, dit-il, est certes un phénomène psychologique, mais ce qu'elle révèle a une signification cosmologique : la durée qui se découvre à travers mon impatience, ce n'est pas seulement le temps de ma conscience, c'est le temps de l'univers. Cette impatience, loin d'être un phénomène privé et insignifiant, me fait comprendre que l'être dure, se réserve, que tout n'est pas donné d'un seul coup ; et si l'être se réserve, c'est parce qu'il a à se créer, à créer, au fil de la durée, de l'imprévisible et du nouveau : l'univers dure, en tant qu'il est création de soi.

A vrai dire le passage que nous lisons est sur ce point elliptique, même si la thèse bergsonienne est parfaitement repérable. Dans les lignes qui commencent par les mot : “ car le temps que j'ai à attendre... ”, et va jusqu'à “ ... ce n'est plus une relation, c'est de l'absolu ”, Bergson décrit le temps de la conscience et nous ne savons pas quelle signification ontologique il entend lui attribuer. Puis dans la phrase suivante, les choses ont basculé : le temps de la conscience est considéré comme une ouverture à la réalité, à la nature de l'univers. Bergson ne récuse pas le temps physique, mais il en limite la portée : le temps physique, le temps indifférent qui pourrait se précipiter ou se ralentir sans que rien soit changé, c'est un temps valable pour des systèmes isolés, non pour le tout, l'univers.

Observons l'audace de la position bergsonienne, à peine tempérée par le mot : “peut-être” : quelle que soit la diversité des régimes temporels correspondants aux divers ordres de l'être, malgré l'incommensurabilité entre les 15 milliards d'années de la vie de l'univers et le présent vivant de la conscience (qui est délimité par l'ampleur variable de son attention à la vie), Bergson fait communiquer le temps de l'univers et le temps de notre conscience. La conscience humaine, d'où surgit pour nous l'expérience originaire du temps, est comprise dans l'univers, mais elle comprend aussi l'univers.

Cette audace n'est pas sans précédent. On peut déjà *mutatis mutandis* la reconnaître dans l'idéalisme transcendantal. Si l'idéalisme transcendantal

est aussi un réalisme empirique, c'est au sens où le temps et l'espace, qui ont une qualité simplement subjective, en tant que formes de la sensibilité, sont cependant "une partie de la connaissance des choses en tant que phénomènes" (CFJ, § 7). Que le temps ait une signification originellement subjective ne l'empêche pas d'être une dimension ontologique constitutive des objets de l'expérience. La position bergsonienne diffère de la position kantienne sous plusieurs points de vue. D'abord la durée attribuée par Bergson à la nature matérielle ne concerne pas seulement l'ordre des phénomènes (réserve faite de ce que peut être la chose en soi), mais sa constitution intrinsèque. Ensuite cette durée n'est pas seulement une succession selon la relation avant/après, mais une création d'imprévisible nouveauté, une histoire. Enfin et surtout l'articulation de la conscience et de l'être n'est pas chez Bergson, de nature transcendantale : il n'y a pas de sujet qui constitue une nature lui faisant obstacle ; on dira plutôt que la conscience humaine participe de la "geste" de l'être universel dont elle est à la fois la plus haute création et le témoin : l'essence de l'être doit être déchiffrée à la lumière du témoignage qu'en donne la conscience.

Si la physique, l'étude des systèmes matériels, a ignoré le temps, c'est parce qu'elle s'est focalisée sur des systèmes isolés qu'elle abstrait du Tout, mais en ignorant par là même le Tout sur lequel ils ont été prélevés. Cette abstraction est légitime, mais à la condition qu'elle garde la conscience qu'elle est une abstraction. Or cette conscience n'est possible que si l'idée du Tout demeure à l'horizon de la recherche physique.

Mais la physique a-t-elle besoin de l'idée de Tout ? Et d'abord, d'où vient l'idée de Tout ? et quelle en est la légitimité ?

L'idée de l'univers ou du tout est pour ainsi dire aussi ancienne que la philosophie, bien qu'elle ait été rarement l'objet d'une élucidation et d'une justification explicite.

Dans la pensée médiévale et moderne, le monde ou l'univers doivent leur unité au projet créateur dont ils sont le résultat. L'unité du monde est l'unité de l'ouvrage divin. Et cette référence de l'ouvrage à son créateur permet de faire l'économie d'une déduction explicite. Cette déduction ne devient nécessaire qu'au moment où, dans la philosophie critique, éclate le cadre théologique de la connaissance de la nature. L'idée de monde devient alors une idée régulatrice de la raison

Selon sa signification heuristique, qui doit se substituer à la signification pré-critique (théologique), l'idée de monde est l'idée régulatrice de la plus grande extension et de la plus grande unité de l'expérience, et cette idée possède une véritable réalité objective. Kant précise en effet que le "principe logique de l'unité rationnelle des règles" [ou des lois de la nature] présuppose (comme condition de sa validité), "un principe transcendantal [= l'idée de monde] par lequel une telle unité systématique, en tant qu'attachée aux objets mêmes, se trouve admise a priori" (CRP, trad. Renaut, p. 564). Il est permis ou même prescrit à la raison de *chercher* toujours plus avant l'unité des lois de la nature, car cette unité est exigée par l'unité originellement synthétique de l'aperception qui est le cadre formel apriorique de toute connaissance des objets de l'expérience. Cette recherche de l'unité, la raison en pré-

suppose la possibilité et la fécondité en se donnant l'idée d'une *unité systématique* de la nature (et c'est pourquoi Kant écrit : " il nous faut présupposer l'unité systématique de la nature comme possédant une validité et une nécessité objectives " (Ibid.). On peut donc dire que l'idée, présentée par l'Introduction de la 3^e *Critique*, d'un " système de l'expérience entièrement cohérente " (où nous pouvons reconnaître l'idée de monde de la dialectique transcendante) est fondée en réalité objective par le rôle médiateur qu'elle joue entre l'unité formelle de la nature (fondée dans l'unité originelle synthétique de l'aperception) et la diversité des lois empiriques que découvre l'expérience.

Pour Kant, donc, l'idée du tout, du monde ou de l'univers a besoin d'une justification philosophique. Kant réfléchit sur la nature dans un cadre qui, depuis Descartes, est devenu mécaniste. Pour le mécanisme, les totalités accessibles à la connaissance sont des totalités synthétiques². Si donc on admet qu'il existe une totalité analytique, il y a, selon Kant, deux façons de la justifier : soit par la création divine, comme dans la pensée rationaliste du XVII^e s, soit par les conditions transcendantales de la connaissance.

Bergson écrit *l'Evolution créatrice* dans un cadre qui n'est plus celui du mécanisme. L'idée de système physique a reçu une validation expérimentale dans la thermodynamique comme dans la théorie électromagnétique. Bergson s'interroge sur la constitution de l'être matériel dans un contexte dans lequel l'entité physique de base n'est plus l'individu matériel élémentaire, l'atome, mais plutôt l'individu molaire, le système Or, précise-t-il, un individu molaire, contrairement à l'individu moléculaire, n'a pas une véritable indépendance. Le découpage de l'univers en systèmes matériels a une certaine réalité objective ou un certain fondement objectif, dans la mesure où il y a, dans la matière, une tendance à la dispersion. Notre connaissance, en géométrisant la matière, radicalise cette tendance et fait comme si une dépendance "faible" (ou négligeable, dans un certain contexte d'expérience) pouvait valoir comme une indépendance complète. Et c'est pourquoi une " physique " est possible et légitime. Mais cette tendance n'est jamais, dans la nature, entièrement actualisée : les individus molaires sont en interrelation et communiquent avec l'univers entier.

Ce qui justifie donc, chez Bergson, l'idée de Tout, ce n'est donc plus, comme chez Kant, la conscience que le Tout est un idéal régulateur nécessaire. C'est plutôt la conscience que l'être physique est un système isolé, donc une figure que l'on détache, plus ou moins artificiellement, sur le fond du monde : l'élément, c'est-à-dire l'individu molaire, n'ayant pas d'indépendance, seul le Tout est réel et vrai.

Exprimons l'idée autrement. La vie de la conscience est une multiplicité d'interpénétration ; elle est une totalité qui précède ses parties, un " tout

² Kant, Reflexion 3789 : " un tout synthétique est ce dont la composition se fonde en possibilité sur les parties qui se laissent penser aussi sans composition. Un tout analytique est ce dont les parties présupposent déjà pour être possibles leur composition en un tout. L'espace et le temps sont des *tota analytica*, les corps sont des *tota synthetica* " "

analytique ”, pour reprendre une formulation kantienne ; seul peut avoir une durée un être qui, telle la conscience, est un tout analytique. Or cela n'est pas le cas des systèmes isolés que la science physique étudie. Si nous cherchons, un être qui, comprenant la nature matérielle, serait en même temps analogue à la conscience, au sens où il serait un tout analytique et pourrait ainsi “ durer ”, cet être ne peut être que l'univers.

L'analyse de Bergson se poursuit en deux directions. D'abord Bergson montre qu'en attribuant une durée à l'univers, on se prononce sur le sens même de son être : durée signifie création. Puis il introduit une réserve, une distinction, en précisant que toutes les régions de l'univers, tous les régimes de l'être ne participent pas équivalamment à la durée. En effet les systèmes physiques que la science étudie sont accessibles à la prévision, ce qui montre qu'il n'y a pas en eux de véritable création et que la durée ne mord pas sur eux. Si donc on veut accorder l'idée d'une durée créatrice de l'univers avec la prévisibilité des systèmes isolés, on devra distinguer deux vecteurs ou deux mouvements dans l'univers : un mouvement de détente (qui aboutit à la constitution de systèmes relativement isolables) et un mouvement de création.

Qu'est-ce que la création ? On peut en préciser le concept en étudiant les opérations dans l'œuvre d'art mais aussi dans le vivant, l'être “ organisé ”. L'organisation relève d'une création. On manque l'essence du vivant si on ne sait pas voir ce qui est en lui création, c'est-à-dire ce qui distingue l'organisation vivante d'une fabrication.

Le biologiste se donne un modèle “ ouvrier ” de l'organisation, il cherche dans la fabrication un modèle de l'organisation. Cette démarche est légitime : on exprime quelque chose du mouvement en le reconstituant par une succession de points ordonnés qui dessinent la trajectoire du mobile et, identiquement, on exprime quelque chose du vivant en s'en donnant un modèle mécanique, en reconstituant l'unité ontologique et fonctionnelle par l'interaction de parties composantes. La “ prise ” que donne sur le vivant le modèle mécanique prouve que celui-ci rencontre bien quelque chose de la vie : il exprime la soumission de la vie à la matière et aux forces physico-chimiques, soumission sans laquelle elle ne pourrait pas les commander. Reste à savoir s'il rencontre l'essence de la vie et de ses opérations. Bergson pense que non : de façon apparemment paradoxale, c'est l'angle (scientífico-technique) sous lequel il aborde le vivant qui cache au biologiste l'essence de la vie.

La machine organisée et le travail organisateur présentent une correspondance approximative de totalité à totalité mais non pas de partie à partie.

Il y a correspondance de totalité à totalité dans la mesure où le travail organisateur et la machine organisée désignent la même réalité sous deux angles différents : la première fois sous l'angle de l'élan créateur opérant dans la matière, la seconde fois comme le résultat de cette opération, sa cristallisation, qui l'exprime et en même temps la fait retomber dans l'extension et l'extériorité [“ La vie en général est la mobilité même ; les manifestations particulières de la vie n'acceptent cette mobilité qu'à regret et retardent constamment sur elle ” (EC 129)].

Mais cette correspondance de totalité à totalité n'implique pas une correspondance de partie à partie, parce qu'il n'y a pas à la rigueur de parties du travail organisateur et que la matérialité de la machine et les parties qu'on peut y distinguer ne sont pas des moyens assemblés mais "un ensemble d'obstacles tournés".

Quand nous étudions un organe très complexe, tel que l'œil, nous nous imaginons que le tout est né de l'addition de ses parties et nous nous étonnons qu'aucune ne manque (le rien est plus facile que le quelque chose, l'incomplet est plus facile que le complet parce que, pensons-nous, la causalité qui le produit n'est qu'une partie de la causalité qui produit le complet, au sens où la causalité qui produit 5 n'est qu'une partie de la causalité qui produit 10). Or, nous dit Bergson, ce n'est pas ainsi qu'il faut se représenter les choses : si l'appareil visuel est l'inscription, la trace (et la dispersion) dans la matière d'un effort de la vie vers la vision, l'organisation de la matière vivante est l'équivalent dans l'ordre de l'extensif de l'unité de cet effort dans l'ordre de l'intensif et elle est, en un sens, aussi indivisible que cet effort (et c'est pourquoi rien ne peut manquer à l'œil, avec cette réserve, cependant, que l'organisation appartient aussi à l'extériorité et qu'elle est exposée à tous les accidents relevant de l'extériorité). L'œil présente, selon les espèces, une structure plus ou moins complexe, mais il est à chaque fois l'équivalent dans l'extension d'une certaine intensité du mouvement de la vie vers la liberté.

La "matière" de la machine ne doit pas être comprise comme l'instrument de la vision mais tout à l'inverse comme sa limitation, ou plus exactement la machine corporelle (l'œil) exprime indivisiblement la perméabilité de la matière à la vision et la limite de cette perméabilité ; l'organisation (ou la forme) exprime la mesure dans laquelle la vie a réussi à insérer de l'indétermination dans la matière (l'organisation, la forme, l'unité marquent la victoire de la vie sur la matière), mais la matière, c'est-à-dire l'extériorité ou la multiplicité qui subsiste dans l'être organisé (et dont la maladie serait la manifestation) exprime la mesure de la résistance de la matière à l'indétermination ou à la liberté (ou sa retombée dans la détermination et la prévisibilité)

Il est donc absurde de vouloir faire correspondre des parties de la machine à des parties du travail créateur : le travail créateur est simple et sans parties et les parties de la machine (qui sont l'envers de son unité, c'est-à-dire de l'organisation) ne sont pas des moyens assemblés en vue d'une fin mais, inversement, la trace de la retombée de l'élan créateur dans l'extériorité.

On voit pourquoi l'organisation n'est pas comparable à une fabrication. Mécanisme et finalisme sont des lectures trompeuses des opérations de la vie, car ils désignent les opérations par lesquelles l'humanité résout les problèmes qu'elle se pose, alors que la vie ne se donne pas de problèmes à résoudre. Cela ne veut évidemment pas dire que le mécanisme et la finalité n'ont pas leur place dans l'étude du vivant. La vie traverse la matière pour y introduire de l'indétermination et par conséquent elle est nécessairement sujette aux lois de la matière (sans s'y réduire) et le mécanisme y trouve sa lé-

gitimité. Et comme la vie introduit de l'indétermination dans la matière (ce qui est précisément aussi le sens de la technique humaine et de l'intelligence qui est à son service), nous pouvons lire aussi les opérations de la vie en termes de finalité. Mais il s'agira alors, comme Kant déjà y invite, à penser la finalité comme un principe heuristique, sans y chercher l'essence des opérations de la vie. Bergson montre pourquoi la vie se prête à une lecture mécaniste et à une lecture finaliste, qui restent cependant incapables de penser l'essence de la vie.

Ces analyses nous ont montré que l'être n'est pas intégralement création ; l'être se dit en plusieurs acceptions, se décline en plusieurs figures : l'être par excellence ou l'être proprement dit est l'élan créateur de l'univers. Dans la mesure où cet élan s'interrompt à un certain moment de son déploiement, il engendre, par son interruption et sa retombée une seconde figure de l'être, qui est la matière ; et dans la mesure où cet élan se reprend à même la matière qui en est pourtant l'inversion, il engendre une troisième figure de l'être qui est la Vie, la Vie qui remonte le cours de la matière. "Vie" désigne le sens d'être de ce qui dure, se fait, se crée, s'accroît. On parlera ainsi d'une Vie de l'univers ["ainsi la nécessité d'un accroissement continu de l'univers apparaîtrait, je veux dire d'une vie du réel" (EC 342)], par analogie avec la vie des vivants de la terre. L'essence de l'être ne doit donc pas être lue sur la matière, qui est pour ainsi dire l'inversion de cette essence, mais sur la vie des êtres vivants et surtout sur la vie de la conscience, qui est à la fois un témoin et une forme supérieure de la vie de l'univers.

Et une fois que l'essence de l'être a été pensée comme vie, on peut aussi reconnaître cette vie dans la matière : la matière participe elle aussi à la durée, dans la mesure où, bien qu'elle soit l'inverse de l'élan créateur original, elle est aussi l'assise ontologique de la vie des vivants. Aussi Bergson peut-il dire : "dès qu'on se retrouve en présence de la durée vraie, on voit qu'elle signifie création et que, si ce qui se défait dure, ce ne peut être que par sa solidarité avec ce qui se fait" (EC 342). La matière dure dans la mesure où ce qui se défait n'est jamais entièrement séparable de ce qui se fait.

Sous la condition de la distinction de ces deux mouvements, on peut, selon Bergson, appliquer à l'univers entier le sens d'être qui s'est révélé dans une partie de l'univers, celle que nous appelons conscience ou même celle que nous appelons vie et dire que l'univers dure, est création de soi.

Une question demeure : pourquoi étendre à la totalité de l'être un sens d'être dont nous n'avons l'expérience que dans notre propre conscience ou, à la rigueur, dans le domaine de la vie, mais qui paraît tout à fait étranger à la matière ? Pourquoi ne pas admettre simplement des régions d'être différenciées, les unes intégrant la durée, les autres étrangères à la durée ?

La réponse est sans doute que Bergson, à la suite d'une longue tradition (sans doute aussi ancienne que la philosophie elle-même) assigne à la philosophie la tâche de penser l'unité qui appartient à l'essence de l'être, unité à laquelle on pourrait donner une formulation aristotélicienne : être et un sont mutuellement convertibles, ou bien encore leibnizienne : tout ce qui n'est pas *un* être n'est pas non plus un *être*.

Cette pensée de l'unité de l'être se dessine dans la pensée grecque. Même si Platon écrit des dialogues et ne projette pas un "système", le Logos, l'assembleur relie les grands genres de l'Être et donne sens à une recherche des articulations de l'Être universel (to pantelôs on). Elle se poursuit dans la philosophie médiévale en empruntant le schème "technique" d'une création divine du monde. Elle se prolonge dans la philosophie moderne, mais en infléchissant sa recherche de l'unité de l'être du côté du sujet. Selon la première des *Règles pour la direction de l'esprit*, les hommes pensent habituellement qu'il faut distinguer les sciences les unes des autres selon la différence de leur objet respectif et "chercher à acquérir séparément chacune en particulier et laisser de côté toutes les autres". Or, précise Descartes, "en cela sans aucun doute ils se sont trompés. Car toutes les sciences n'étant rien d'autre que la sagesse humaine, qui reste toujours une et la même quelle que soit la différence des objets auxquels on l'applique, et qui ne leur emprunte pas plus de distinctions que la lumière du soleil n'en emprunte à la variété des choses qu'il éclaire, il n'est besoin d'imposer aux esprits aucune limite". La systématisme se retrouve dans le criticisme, pour lequel la philosophie doit embrasser le domaine de la loi physique comme celui de la loi morale en "un seul système de la philosophie", en une seule métaphysique systématique dont la *Critique* est la propédeutique. Kant n'a pas lui-même construit le système. Comme nous l'avons remarqué ci-dessus, ce qui s'oppose à la construction du système, c'est la nature même des Idées de la raison, le caractère heuristique, non ostensif, le caractère de *focus imaginarius* des Idées (comment construire le système, si les clés de voûte de l'édifice sont imaginaires ?). Et c'est cette difficulté que tente de surmonter l'idéalisme allemand en pensant l'Absolu non seulement comme substance mais aussi comme sujet, donc en "revenant" vers la substance mais sans perdre le sujet.

Penser le vrai non comme substance mais aussi comme sujet ; penser l'univers non comme implication de l'avenir dans le présent ou répétition mais comme une vie et une création dont la conscience est à la fois le témoin et l'agent : dans des dimensions conceptuelles différentes, Hegel et Bergson se mesurent à la même question de l'unité et de la vie de l'être.

Le dernier moment du passage paraît prévenir une objection que l'on pourrait opposer à l'idée du Tout ou à l'idée d'une continuité de l'être au nom de la perception. Les êtres que la perception présente sont discontinus et individualisés, ils sont circonscrits par une forme, un eidos distinctifs. N'y a-t-il pas là un témoignage de la discontinuité de l'être ? Bergson répond que la figure qui circonscrit le corps n'exprime pas la nature fondamentale de l'être matériel, elle dessine dans l'objet le plan de l'action que nous pourrions exercer pour le modifier. Le XVII^e siècle admettait, depuis Galilée et Descartes, que les qualités secondes expriment moins l'essence du corps que les effets du corps sur notre sensibilité. Ici ce sont aussi les qualités premières qui sont frappées de relativité : elles expriment moins la nature de l'être matériel que les effets de notre sensibilité (ou de notre active sensibilité) sur le corps.

La problématique de Bergson est, on le voit, très audacieuse. La durée dont nous avons l'expérience dans notre propre conscience est comprise comme un témoignage valide de la constitution temporelle de l'univers. Bergson considère donc que la différence, l'originalité des ordres de l'être (ordre physique, ordre vital, ordre humain) ne fait pas obstacle à l'identification d'un principe cosmologique qui unit le tout à lui-même. Sans doute la construction bergsonienne n'est-elle pas vérifiable ou falsifiable. Mais elle n'est nullement arbitraire (elle se fonde sur une connaissance précise de l'avancement des sciences au moment où le livre est écrit) et elle répond de façon grandiose à l'exigence de penser le jointolement qui appartient à l'essence de l'être.