

LE TEMPS ENTRE BERGSON ET BACHELARD : DURÉE ET SIMULTANÉITÉ OU RELATIVITÉ ET DISCONTINUITÉ ?¹

Enrico Castelli Gattinara^{2,3}

enrico.castelligattinara@uniroma1.it

Résumé: Bergson a toujours voulu séparer science et philosophie soulignant que chacune suit une méthode radicalement différente de l'autre. Bachelard, critiquant les concepts fondamentaux de la philosophie de Bergson, voit dans cette séparation un danger très grave tant pour la science que pour la philosophie. Il faut montrer selon lui les faiblesses du bergsonisme afin d'empêcher que la philosophie ait le dernier mot sur ce qu'est la réalité et le temps. On verra donc, mot par mot, comment les deux philosophes traitent le temps, la durée, la multiplicité, la continuité et la discontinuité. On aboutira ainsi à une sorte de dialogue entre sourds, analogue à celui qui eut lieu entre Bergson et Einstein en 1922.

Mots-clé: temps, durée, continuité, discontinuité, relativité.

Durée et simultanité est un livre qui n'a pas eu un grand succès, du moins comparé à tous les autres de Bergson, publiés de son vivant ou même après sa mort. Ce livre, en effet, ne sera plus réimprimé après 1931, date de sa sixième édition. Les contrastes théoriques, épistémologiques et techniques suscités par le contenu du livre depuis sa parution, et qui avaient poussé l'auteur à enrichir la deuxième édition

¹ Recebido: 14-12-2022/ Aceito: 03-02-2023/ Publicado on-line: 09-04-2023.

² Foi professor na Università degli Studi di Roma 1 (La Sapienza), Roma, Itália.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4421-337X>.

(l'année suivant la première, donc en 1923) avec un nouvel avant-propos et des appendices conçues pour éclaircir certains malentendus, l'ont poussé à ne plus traiter de façon technique des problèmes philosophiques intrinsèques à des complexes théories physico-mathématiques.

Bergson avait été d'ailleurs le premier à reconnaître que son livre était en partie « incomplet », comme il l'avouait à E. Le Roy, et ce parce qu'il n'avait pas traité exhaustivement de la théorie de la relativité généralisée, dont il ne parvenait pas parfaitement à suivre les développements mathématiques (LE ROY, 1957, VII-VII).

Cependant il n'a jamais renié le contenu philosophique de son œuvre de 1922. Bien au contraire, il l'a repris et précisé encore en 1933, dans une très longue note qu'il se voit obligé d'ajouter dans la deuxième partie de son « Introduction » à son dernier livre, paru en 1934, *La pensée et le mouvant* (BERGSON, 1934, 37-39)⁴. Cela a permis aux commentateurs de son œuvre de soutenir que le philosophe, jusqu'à la fin de sa vie, était resté convaincu des thèses défendues dans son livre, notamment celles consacrées à la différence entre le temps vécu de la conscience et le temps calculé des choses, le temps pensé par la philosophie et celui dont s'occupaient les sciences physico-mathématiques.

Malgré cela, en 1959 lorsqu'on a préparé l'édition intégrale des œuvres du philosophe, on a voulu tenir compte des observations de Le Roy et conséquemment ne pas insérer *Durée et simultanéité*⁵, le seul livre publié qui en sera donc exclu

⁴ Ce texte, intitulé « De la position des problèmes » qui avait été écrit par Bergson en 1922, a été complété volontairement par la note afin de revenir, une dernière fois, sur la question soulevée par son livre sur la Relativité, publié lui aussi en 1922 (ce qui ne doit pas passer inaperçu).

⁵ La publication appartient à l'Édition du Centenaire de PUF [le centenaire de la naissance du philosophe].

(BERGSON, 1959, 1574). Ce faisant, les éditeurs ont implicitement laissé supposer que l'ensemble de la philosophie de Bergson avait été complètement exprimée dans ses autres livres et que dans ce texte de 1922 il n'y avait rien de nouveau ou d'original qui aurait pu caractériser une partie de sa pensée. Question naturellement très controversée, qui a mené finalement à une réimpression du livre en 1968 grâce aux soins de J. Wahl, H. Gouhier, J. Guittou et V. Jankélévitch⁶ et à sa reprise, en 1972, par les mêmes éditeurs des *Oeuvres*.

Durée et simultanéité était en effet un livre inquiétant, qui posait nombre de problèmes. Dès son titre, il présentait l'un des concepts les plus importants mis en place par Bergson face à un problème que la Relativité supposait et essayait de résoudre. La question fondamentale dont traitaient les chapitres était ce qu'il fallait entendre par réalité et si la science avait droit de bouleverser ce que la conscience intime sentait et percevait. Le concept de *durée*, tel que l'entendait Bergson, qu'allait-il devenir face aux nouvelles théories d'Einstein ? Quelle était la réalité du temps ? Et sa qualité principale ? La psychologie de l'intuition qui sert à Bergson pour sa métaphysique de la conscience est-elle tout à fait incompatible avec la multiplicité des temps relativistes ?

Parmi les philosophes et les savants qui ont discuté les idées de Bergson, Gaston Bachelard – bien après 1922 – a cerné le problème principal, mettant en cause le présupposé philosophique qui régissait toute la philosophie bergsonienne de la durée. Après avoir écrit des livres

⁶ Ce qui a ouvert la voie à la publication de tous les autres écrits dispersés de Bergson, ainsi que d'une partie de la correspondance et d'une série de documents dans une édition analogue à celle du centenaire, toujours chez PUF, en 1972, sous le titre de *Mélanges*, comprenant naturellement *Durée et simultanéité*.

révolutionnaires du point de vue épistémologique, où Relativité et microphysique occupent une place très importante, Bachelard a publié en 1936 un livre qui visait directement et sans détours la conception bergsonienne du temps et qui s'intitulait *La dialectique de la durée*. La cible du livre n'était pas seulement *Durée et simultanéité*, mais l'ensemble des concepts que Bergson avait fait agir, dans son livre de 1922, pour prendre position à l'égard du relativisme einsteinien et du rapport entre science et philosophie.

Bachelard sait en effet que *Durée et simultanéité* n'est qu'une articulation et un développement des thèses de Bergson, et que sa critique de la science considérée incapable de « penser » la durée dépend directement d'une conception continuïste refusant toute discontinuité et toute quantification. Mais qu'est-ce qui est en jeu dans la critique bachelardienne ? N'y aurait-il pas, encore une fois, un malentendu dû non seulement aux limites de l'approche bergsonienne de la Relativité, mais aussi aux *a priori* mis en jeu par Bachelard ?

Ce que je vais aborder ici, chez Bachelard et Bergson, concerne à peine un aspect des élaborations des auteurs que je mettrai sur scène. Leur pensée est évidemment bien plus riche et variée que ces aspects sur lesquels je vais attirer l'attention. Il n'en reste pas moins que, malgré l'indéniable différence qui caractérise le bachelardisme du bergsonisme, le fait que Bachelard soit entré en polémique si explicitement avec Bergson démontre pour le moins un même terrain de lutte, un champ de bataille en commun. Nous verrons ce qu'il en est, et ce que l'épistémologue Bachelard va faire de ce champ en commun, l'enjeu étant pour lui la constitution ou le renforcement d'une philosophie et d'une

épistémologie rationalistes fondées sur les sciences à leur degré le plus haut d'abstraction (et de formalisation mathématique), contre une philosophie métaphysique, intuitive et spiritualiste représentée à ses yeux par les travaux de Bergson.

Donc, si l'on aborde Bergson via sa lecture par Bachelard, on se heurte à une lecture certes attentive mais aussi stratégique de l'oeuvre du philosophe : la pensée de Bergson est présentée comme une métaphysique du continu et une philosophie de l'homo *faber* (pas de l'homo *cogitans*). Bachelard en saisit certains points forts pour les faire réagir avec sa propre pensée et se tait sur certains des enjeux communs. En effet, son but n'étant pas celui d'une exégèse, ni d'un commentaire critique (mais celui d'une mise au point de sa position philosophique et épistémologique face à la philosophie la plus importante en France, ou du moins face au philosophe le plus réputé), c'est sur la conception bergsonienne du temps que Bachelard concentre sa critique, comme s'il s'agissait d'une guerre idéologique où le courant rationaliste de la philosophie française (qui était en train de se renouveler radicalement, et qui allait recevoir une poussée formidable par Bachelard lui-même) voulait montrer que les véritables enjeux de la pensée et de la connaissance restaient l'affaire des sciences, face à la montée de l'irrationalisme et de l'intuitionnisme (qui prônaient la raison du sens commun et de la vie concrète)⁷.

⁷ Par intuitionnisme et philosophie de l'intuition il faut entendre ici tout ce que l'on saisit et connaît d'une façon non conceptualisable, mais complète et profonde. Une intuition, au sens bergsonien du terme, n'a que très peu à voir avec ce que les logiciens appellent "intuition", bien que l'on puisse trouver des points en commun (par exemple à propos du caractère irréductible des données intuitives, caractère sur lequel soit Hilbert que Bergson seraient d'accord) : c'est que pour Bergson l'intuition est spécifiquement non-conceptuelle et s'oppose au concept, alors que pour Hilbert, ou pour Cavailles, l'intuition peut rentrer dans un système conceptuel. En outre l'intuitionnisme bergsonien n'a rien à voir avec l'intuitionnisme mathématique de Brouwer.

En ce qui concerne Bergson, c'est en effet de sa conception de la durée conçue comme plénitude continue et ininterrompue que sont issues sa métaphysique de l'intuition et l'idée de l'élan vital. Critiquer et miner la thèse du continu temporel de la durée et lui opposer celle, contraire, de l'instantanéité et de la multiplicité rythmée des temps, c'est remettre en cause toute la philosophie de Bergson. Au début de son livre de 1936, Bachelard, fait comme si de rien n'était et déclare suivre et respecter la pensée du philosophe et en abandonner le cours "seulement" en ce qui concerne la continuité : "Comme une critique est éclairée par son terme, disons tout de suite que du bergsonisme nous acceptons presque tout, sauf la continuité" (BACHELARD, 1936, 7).

Mais ce faisant, comme l'a bien vu S. Goyard Fabre, "comme la continuité est le tout du bergsonisme, il ne reste plus rien à sauver" (GOYARD FABRE, 1987, 93-108). Et Bachelard se plaît à détruire systématiquement tous les acquis de la pensée bergsonienne, leur opposant ce qui est à son avis bien plus raisonnable si l'on s'en tient aux développements des théories scientifiques les plus actuelles.

La clé pour comprendre la différence entre les deux philosophes réside dans le fait que, si pour Bergson il faut partir de l'expérience immédiate pour saisir les données de la conscience dans leur pureté intuitive, pour Bachelard, par contre, les phénomènes scientifiques et les expériences qui s'y expriment, ne peuvent en aucun cas être pris ni comparés à ceux de l'expérience commune, parce qu'ils sont *phénoméno-techniquement* construits. Il en découle, par exemple, que l'expérience commune de la simultanéité, sur laquelle Bergson insiste dans son texte de 1922, peut être tout à fait mise en cause par une approche relativiste qui en discute la réalité

scientifique. Il faut donc avoir le courage de renoncer à nos vieilles habitudes conceptuelles : « Si l'on veut recevoir tous les bienfaits philosophiques de la culture scientifique, il faut réaliser psychologiquement la sûreté des *nouvelles bases* ; il faut faire l'économie des anciens départs, il faut *repartir* » (BACHELARD, 1972, 129).

Cela signifie qu'il faut abandonner les données du sens commun, les données immédiates, les sensations et les perceptions pré-catégorielles, pour ainsi dire, afin de plonger dans les acquis de la connaissance scientifique, qui construit la réalité sur des bases tout à fait nouvelles. Il faut – dit Bachelard – se libérer des illusions communes, des apparences, des simplifications. Il faut séparer ce qu'on perçoit de ce qu'on sait. La notion d'Espace-temps convertit notre expérience ; elle « nous débarrasse des images de la vulgarisation ; elle nous libère de cette rêverie de fausse profondeur sur l'espace et sur le temps ; elle barre en particulier l'irrationalisme attaché à une durée insondable » (idem, 130). C'est pourquoi « le concept que subit le 'tremblement nietzschéen' est celui de *simultanéité*. A propos de ce concept si évident, si familier, l'exigence einsteinienne est prégnante. Cette exigence heurte le sens commun » (idem, 125).

Il est probable toutefois que la distance entre les deux perspectives ne soit pas si infranchissable, et maints auteurs ont fait remarquer que sous plusieurs aspects il est possible de rapprocher les deux philosophes, et que l'univers théorique de Bachelard n'est pas toujours si loin de celui de Bergson (mais il s'agit d'un Bergson critiquement revisité). Sur le plan qui nous intéresse, il n'en reste pas moins que la différence des deux penseurs est nette. Elle est infranchissable,

surtout dans la rhétorique des textes bachelardiens, qui tiennent à se présenter comme décidément alternatifs à la position antagoniste. Bergson, quant à lui, n'avait pas cette préoccupation et citait parfois (même si très rarement) Bachelard dont les attaques ne semblaient pas le blesser.⁸

Bergson jugeait probablement sans sens la critique de son concept de durée. Il ne répond jamais à de telles objections. Probablement, il jugeait que l'épistémologue n'avait pas compris la différence *de* nature entre l'instant et la durée, entre la fixité des points et le mouvement en soi : dès qu'on analyse un mouvement en en distinguant des étapes, des points indiqués sur un espace, on le fige, et ainsi on le perd. Le savant fige le mouvement en ses points, qu'il calcule et mesure, mais le mouvement véritable, la durée, est une fluidité continue où rien peut être séparé de rien. Indivisibilité pure : « L'indivisibilité du mouvement implique donc l'impossibilité de l'instant » (BERGSON, 1896, 212). Pour Bachelard, en revanche, tout est instant et instantané, saccadé, divisé, rythmé.

L'opposition instant/durée est cruciale parce qu'elle révèle un contraste, une opposition de points de vue philosophiques (et j'ajouterais aussi "idéologiques"⁹) qui s'enracine sur une différence qui est de l'ordre de l'épistémologie : c'est le refus net et irrévocable, de la part de Bachelard, de ce que

⁸ Dans l'entretien daté du 9 mars 1937, Bergson avoue à Jacques Chevalier : "Le livre de Bachelard m'a un peu déçu ; celui de Lecomte du Noüy est plus sérieux, et il apporte des faits intéressants, qui d'ailleurs, comme vous l'avais très bien montré, ne sont nullement incompatibles avec la représentation que je me fais de la durée." (CHEVALIER, 1959, 256). Il est à noter, au-delà de l'accusation de manque de sérieux que Bergson adresse à Bachelard, qu'il fait l'éloge de l'auteur que Bachelard prend pour l'une de ses principales références dans son *La dialectique de la durée*, Lecomte du Noüy (N. do E.)

⁹ Au sens où l'entendent tant G. Canguilhem (CANGUILHEM, 1977) que L. Althusser (ALTHUSSER, 1969).

Bergson appelle “la méthode de l’intuition”¹⁰. Il s’agit donc d’une différence de “méthode” qui affecte directement la théorie de la connaissance, donc le terrain spécifique de l’épistémologie. Connaître n’appartient pas exclusivement à la faculté de l’entendement (en cela Bergson est loin de tout kantisme), donc on peut bien « ériger l’intuition en méthode philosophique », car elle désigne « un mode de connaissance » (BERGSON, 1934, 25) qui permet de saisir ce que la science perd, à savoir la durée dans son unité, dans son ensemble fluide indécomposable, dans sa totalité qui fuit tout dénombrement. Pour Bachelard, toujours d’un point de vue épistémologique, c’est là le danger le plus grand : en recourant à ce que les sociologues appelleraient “un argument d’autorité”, il reste ferme sur le propos selon lequel il ne peut y avoir qu’une seule méthode, celle qui est scientifique, fondée sur la puissance des abstractions rationnelles, mathématiques surtout. Aucune méthode concurrente ne peut être légitimée en aucun cas, notamment si elle prétend valoriser le bon sens qui serait propre au sens commun ! Cela surtout si, comme dans le cas de Bergson, elle est prétendument aussi “méthodique” et rigoureuse que la méthode scientifique de l’entendement (Bergson écrit qu’elle a la même “valeur”,

¹⁰ Bergson revient à plusieurs reprises sur cette question de méthode, car c’est en fonction de sa détermination que l’on devrait comprendre tout le rapport du philosophe par rapport aux sciences (et même ses textes sur la relativité einsteinienne). Je suis ici l’interprétation forte que Gilles Deleuze a donnée de la méthode bergsonienne de l’intuition, dans le premier chapitre de son livre consacré au bergsonisme (DELEUZE, 1966). Bergson en parle dans son œuvre de 1907 (BERGSON, 1907, 340-345) et notamment dans les essais rassemblés dans son dernier œuvre, en particulier dans la deuxième partie de l’Introduction (BERGSON, 1934, 43): “Pour tout résumer, nous voulons une différence de méthode, nous n’admettons pas une différence de valeur, entre la métaphysique et la science [...]. La métaphysique n’est donc pas la supérieure de la science positive ; elle ne vient pas après la science, considérer le même objet pour en obtenir une connaissance plus haute [...]. Nous croyons qu’elles sont, ou qu’elles peuvent devenir, *également précises et certaines*. L’une et l’autre portent sur la réalité même. Mais chacune n’en retient que la moitié, d’où leur complémentarité » (soulignée par moi).

qu'elle peut "devenir également précise et certaine", et c'était sur ce point qu'avait surgi le contraste par rapport à son interprétation d'Einstein en 1922).

C'est là quelque chose que Bachelard ne révèle jamais explicitement, bien que toute sa polémique anti-bergsonienne y conduise. C'est un combat qu'il mène sur le terrain de l'épistémologie, et je serais tenté de voir là une des raisons profondes qui l'ont mené à s'occuper de la rêverie, qui était le terrain de l'adversaire, le règne de l'intuition, pour y appliquer ce que, probablement d'une façon trop sévère, Michel Serres a appelé sa "censure" psychanalytique (SERRES, 1972, 211 et 217) (en fait, dans *tous* ses livres sur l'imaginaire poétique il y a toujours des références à la pensée scientifique et à ses tâches et ce afin de bien rappeler la différence entre le jour et la nuit)¹¹.

On ne peut pas affirmer avec certitude que son attention à l'égard du monde de la nuit (imagination et rêverie) dérive de ses considérations sur certains aspects de la pensée bergsonienne, mais l'enjeu qui en résulte est évident: il s'agit de trouver, dans le monde poétique, par exemple, l'exercice profond, souterrain et masqué de la méthode épistémologiquement scientifique, qui éclate en toute liberté dans la pensée abstraite des sciences (d'où le fait que la pureté de la parole poétique, l'effort de Mallarmé, par exemple, ou celui que fait Lautréamont pour se détacher du sens commun et de la vie horizontale et quotidienne, est en son fond un effort de type "mathématique" verticalisé vers l'abstraction pure).

En fait, l'enjeu de Bachelard est en partie semblable à celui de Bergson et à bien d'autres philosophes du début de

¹¹ Bien que sur la différence jour-nuit chez Bachelard il y a beaucoup de nuances qu'il faudrait approfondir (CASTELLI GATTINARA, 2020).

1900 : articuler Science et Philosophie, et notamment mettre la philosophie à l'école des sciences. On peut le vérifier, par exemple, grâce à des expressions très similaires que l'on trouve tant dans *La Pensée et le mouvant* de Bergson – “Il faut donc que la philosophie puisse se mouler sur la science” (p. 138) – que dans *La Philosophie du non* de Bachelard – “La science instruit la raison. La raison doit obéir à la science” (BACHELARD, 1940, 144). Le problème était naturellement *quelle* philosophie articuler sur *quelle* science, et Bachelard avait beau jeu à critiquer chez Bergson une conception et une attention aux sciences périmées et souvent dépassées (trop “style XIX siècle”, comme l'écrivait Canguilhem, malgré l'indiscutable compétence avec laquelle Bergson suivait le progrès des sciences physiques et notamment la théorie einsteinienne). Bergson restait donc dangereux du fait de ses compétences scientifiques, d'autant plus qu'il pouvait faire école en ce sens, comme le démontre le cas d'Édouard Le Roy, mathématicien et philosophe qui avait développé une philosophie très proche du bergsonisme et qui pouvait échapper aux arguments d'autorité avancés par les scientifiques et les épistémologues (développant le concept bergsonien d'intuition, il avait débouché sur une philosophie conventionnaliste des sciences inacceptable pour les rationalistes).

En effet, c'est sur cet enjeu spécifiquement rationaliste du rapport entre science et philosophie que se joue toute la lecture que Bachelard fait de Bergson et en particulier de l'approche mise en œuvre dans son livre de 1922. Et c'est à cause de cela – l'enjeu étant d'importance capitale pour la constitution ou le renouveau de l'épistémologie – que la

lecture bachelardienne de Bergson a été si spécifique et attentive (2 livres, *La dialectique de la durée* et *L'intuition et l'instant*, lui sont bien consacrés, chose rare chez lui). Bergson représente en effet un danger plus grave, par exemple, que Meyerson (l'autre cible célèbre de Bachelard), parce qu'il veut légitimer une métaphysique de l'intuition dont on pouvait aussi retrouver des caractères, sous certains aspects, dans la phénoménologie husserlienne en Allemagne, qui allait revenir en France en passant par l'expérience de l'existentialisme. Avec Bachelard nous sommes par contre dans la tradition spécifique du rationalisme français, rationalisme qui était pourtant en train d'abandonner son héritage cartésien et kantien pour devenir plus dynamique et ouvert (d'où le rôle que va occuper l'histoire des sciences et l'attention de Bachelard pour Hegel, redécouvert en France par l'intermédiaire de A. Koyré et de A. Kojève). Bachelard jouit en effet des efforts accomplis en ce sens tant par L. Brunschvicg que par A. Rey, qui avaient démontré la nécessité de l'histoire pour la philosophie des sciences, si cette philosophie voulait donner raison des changements catégoriels et conceptuels impliqués par les nouvelles théories scientifiques. Au lieu d'avoir une architecture fixée une fois pour toutes, l'évolution historique des théories et des découvertes montrait que la structure de l'entendement (de la faculté de la connaissance en général) était dynamique et pouvait changer, son rapport à la réalité étant dialectique.

Or, l'enjeu de Bergson avait été de s'appropriier le champ des sciences, d'en reconnaître la puissance gnoséologique et d'en interpréter le rôle métaphysique par rapport à sa prise sur la réalité. Et c'est précisément par rapport à la prise sur le réel que la méthode scientifique se montrait

défaillante, aux yeux du philosophe, *du fait* de son pouvoir d'abstraction et de mathématisation¹², qui tendait à figer le réel dans des schèmes géométriques et métriques stables (l'espace), en perdant ainsi son essence mouvante et temporelle. Si l'expérience commune n'était jamais comparable à l'expérience scientifique, on n'avait cependant pas le droit de nier un statut d'expérience ni à l'une, ni à l'autre (comme Bachelard le prétendait).

Il s'en suivait pour Bergson la nécessité de deux méthodes qui allaient partager la réalité en deux « moitiés » : la *moitié quantitative*, qui était le domaine des sciences, donc de la connaissance rationnelle et objective; et la *moitié qualitative*, qui était du domaine de l'intuition et donc proprement de la philosophie. Bref, selon un vocabulaire qui allait prendre toujours plus d'envergure, la rationalité d'un côté, le vécu de l'autre. Il fallait donc recourir aux deux méthodes de la connaissance pour se rapprocher du réel dans sa complexité vécue et rationnelle, d'égale valeur métaphysique. Le réel lui-même était découpé en deux moitiés, dont l'une pouvait être saisie par la méthode scientifique, et l'autre par la méthode philosophique (mais souvent Bergson écrivait que la réalité profonde, véritable, était touchée seulement par la méthode de l'intuition, conviction qui était reprise et exaltée par Le Roy). D'où l'importance du livre de 1922 qui discutait directement et avec compétence ce partage.

Or, c'est cette division que Bachelard refuse, car elle touche directement l'hégémonie de la connaissance rationnelle et scientifique sur la réalité, d'autant plus qu'elle implique une conception périmée des sciences, jugées

¹² Le philosophe, se déguisant « en microbe », se dit « plus einsteinien qu'Einstein » (BERGSON, 1922a, 55).

incapables de saisir les multiplicités qualitatives du réel et asservies à une sorte de détermination utilitariste et applicative. Bergson, avec W. James, serait trop « pragmatique ». Bachelard lui opposera une conception radicalement *dialectique* de la connaissance rationnelle (conception qui sera reprise par Georges Canguilhem), dont le statut aura une valeur métaphysique fondamentale. Il inverse les termes bergsoniens en soulignant que loin d'être née de la nécessité d'agir sur le monde (utilitarisme qui chez Le Roy devient explicitement pragmatisme¹³), la science représente la primauté de la pensée sur l'action, donc de la science rationnelle sur la technique (d'où la *phénoménotechnique*): sa valeur métaphysique est donc elle-aussi du domaine de l'idéalisme et de l'esprit (BACHELARD, 1934, 132), bien qu'il s'agisse d'un idéalisme *sui generis*, polémique (BACHELARD, 1928, 12-13 et BACHELARD, 1936, 101 et 109-110). Il s'agit alors de revoir le rapport science-philosophie en trouvant dans la science les enjeux principaux de la philosophie, sans en faire deux domaines séparés.

Là résidait tout le problème de *Durée et simultanéité* tel qu'il avait explosé de 1922 à 1924 environ¹⁴: la différence

¹³ Ce n'est certainement pas par hasard que l'un des admirateurs et amis américains de Bergson était W. James, l'un des fondateurs du pragmatisme. Bergson ramenait en effet la connaissance scientifique à des racines utilitaristes, les sciences étant pour lui le prolongement des actions sur le monde. Leur origine serait donc due à notre nécessité humaine d'agir sur le monde afin d'optimiser notre survie : pour ce faire, notre entendement rend homogène la réalité mouvante des choses qui se trouvent devant nous, en saisit les aspects qu'il peut réduire en quantités, les fige en concepts stables et peut finalement y opérer des distinctions tranchées, des calculs, des comparaisons, des abstractions et des prévisions. Il nous permet ainsi d'agir dans le monde de la façon la plus convenable (BERGSON, 1889, chap. II, et BERGSON, 1907, chap. I et III).

¹⁴ A. Metz et Bergson ont été les protagonistes plus célèbres d'une polémique qui les avait poussés à publier encore en 1924 des articles dans la *Revue de philosophie* sur la question de la multiplicité temporelle, alors qu'après cette année tout semble s'apaiser (METZ, 1924, 56-88 ; BERGSON, 1924, 241-260). À cet échange suit une « Réplique de Metz » et une contre-réplique de Bergson, sous forme de lettres, toujours dans la même revue. La polémique avait impliqué aussi A. D'Abro et J. Becquerel, du côté de Metz et d'Einstein, et le physicien allemand lui-même non seulement

entre un temps réel vécu (que Bergson va écrire avec une majuscule¹⁵), dont la philosophie s'était toujours occupée, et une multiplicité de temps fictifs qui seraient ceux de la physique. Si le physicien relativiste englobe ensemble ces deux genres de temps parce que cela lui sert pour ses calculs, il n'en découle pas pour autant leur identité. Certes, cette différence n'intéresse pas le savant, mais elle intéresse le philosophe. C'est le philosophe qui doit se demander si les acquis de la science obligent « à modifier la conception qu'on se fait habituellement du Temps réel » (idem). Ce n'est pas le cas de Bergson, alors que chez Bachelard (qui pourtant parle lui aussi en philosophe), à la suite d'Einstein et de bien d'autres savants, c'est précisément ce qui importe le plus. Pour Bergson, il ne s'agissait pas de mettre en cause le progrès représenté par la théorie de la Relativité, dont bénéficiait aussi la philosophie, mais il ne fallait pas l'accepter tout entier, parce qu'on ne pouvait pas renoncer à l'idée d'un temps unique de l'expérience réelle vécue. Le progrès était le bienvenu, mais il ne devait pas envahir le champ propre du philosophe (bergsonien). Le domaine de la philosophie, et de la vie commune qui lui est attachée, ne s'intègre pas avec celui des sciences les plus avancées. Nous vivons communément un univers qui n'est nullement relativiste. Pour Bergson cela est hors de doute, et la philosophie a bien le droit d'avoir le dernier mot.

Bachelard en revanche renverse l'opération bergsonienne - du moins celle qu'il considère telle - et au lieu de laisser envahir le champ scientifique par des considérations

pendant la séance de 1922 à la *Société française de philosophie* le 6 avril 1922 (à cette date, pourtant, le livre de Bergson sur la relativité n'avait pas encore paru) (voir *Bulletin de la Société française de philosophie*, XXII, 3, juillet 1922, pp. 102-113), mais aussi dans une lettre de 1924 à A. Metz (BERGSON, 1972, 1450-1451).

¹⁵ Voir la lettre qu'il écrit à H. A. Lorentz le 9 novembre 1924 (BERGSON, 1972, 1122).

philosophiques, ainsi que Bergson l'avait fait encore dans son livre sur la relativité¹⁶, il occupe en épistémologue le champ de la métaphysique et de la philosophie. Que de termes et de formules métaphysiques, sous sa plume ! Que de guerres de mots ! Les enjeux de l'être et du temps y sont constamment en question et des termes comme "pur" ou "absolu" sont récurrents. Il est évident que la stratégie discursive choisie par Bachelard est subtile et astucieuse, même si parfois difficile à comprendre. S'approprier le langage métaphysique pour mettre en cause les stratégies philosophiques traditionnelles est une véritable opération de guerre théorique et idéologique (le rôle de l'être, celui du néant, l'emploi de la dialectique, etc.) qu'il va mener non seulement à l'égard de Bergson, mais aussi contre la phénoménologie de l'époque et ses déviations heideggeriennes (CASTELLI GATTINARA, 2018, 77-93).

Tout, dans les écrits de Bachelard, se développe par un choix de mots qui n'est jamais fait au hasard : il s'ensuit que le résultat était à l'époque déconcertant, car la rigueur rationnelle de son argumentation et son enchaînement étaient instigatrices, jusque dans les formules provocatrices dont, comme des mots d'ordre, il remplissait ses travaux. Sa "philosophie du repos", pour ne donner qu'un exemple (formule destinée à polémiquer contre la philosophie du changement continu du bergsonisme), malgré le sens tranquille de l'expression, n'avait rien d'apaisant et devenait tout de suite une philosophie de combat où le mot "repos" ne tient jamais sa promesse. Il en va de même avec son "idéalisme", terme conceptuel qui n'avait rien de contemplatif et de platonisant,

¹⁶ Du point de vue mathématique et physique, aucune des affirmations de Bergson n'ont été considérées comme fausses ou erronées ; voir Capek (1980).

mais jouait un rôle fondamental en fonction du pouvoir épistémologiquement constitutif et créateur de la pensée (donc du côté de Fichte et de Hegel, mais avec la rationalisation des sciences en plus). Dans cette stratégie discursive, sur laquelle il faudrait s'étendre longuement, il faut chercher la raison qui a poussé l'épistémologue du "nouvel esprit scientifique" à faire appel à des termes surchargés métaphysiquement. Raison qui est naturellement celle du rationalisme.

C'est dans le cadre de cette stratégie d'invasion et de capture conceptuelles que Bachelard se rapporte à la pensée bergsonienne, car plus qu'ailleurs il semble y lire une stratégie analogue, mais de signe inverse: le philosophe, en capturant la rigueur de la méthode scientifique et en lui barrant la voie du monde des qualités et des intensités, prétendait recueillir le bien des sciences pour le mettre au service de la philosophie intuitive (le travail de Bergson sur Einstein, en 1922, le confirme, car hors de toute attente, le philosophe prétendait démontrer, formules physico-mathématiques en main, comment la relativité, loin de multiplier les temps en les rendant relatifs aux systèmes de référence, confirme l'idée d'un temps unique et d'une seule durée¹⁷). Les sciences avaient bien raison de découper en morceaux la réalité, en la figeant dans leurs calculs, écrivait Bergson, car par leurs techniques très élaborées, elles pouvaient se rapprocher indéfiniment de la réalité mouvante et de la durée temporelle¹⁸. Cependant, leur constitution "calculante" empêcherait pour

¹⁷ Cette thèse, qui allait susciter les plus vives polémiques de la part des savants, Bergson l'avait défendue lors de la séance de la Société française de philosophie organisée le 6 avril 1922 (voir note 8), à l'occasion d'une visite très controversée de Einstein à Paris (politiquement controversée, car les nationalistes intransigeants voulaient continuer sans arrêt le boycott de tous les allemands, inauguré à la fin de la Première guerre mondiale) (WORMS, 2000, 79-96).

¹⁸ Bergson était fasciné par la puissance du calcul infinitésimal, par exemple.

toujours de saisir la réalité vécue, celle qui s'écoule immédiatement, la réalité vivante du mouvement, et donc la durée dans son unité continue qui s'inscrit continuellement sur notre chair et dont seule la philosophie nous donne une intuition satisfaisante. C'est pourquoi elle nécessite sa propre méthode. Mais cela voulait dire sauver la philosophie de sa banqueroute annoncée face à l'évolution non maîtrisable des sciences (enjeu que Bergson avait en commun avec Husserl ; mais Bachelard avait reconnu bien d'autres points en commun aussi chez les représentants de l'existentialisme français, fils illégitimes de la phénoménologie).

Voici donc le danger maximal que Bachelard découvre dans la pensée de Bergson : que la philosophie puisse de nouveau se soustraire aux sciences, qu'elle puisse encore se dérober au pouvoir de l'entendement avec l'excuse de l'intuition, du concret, du vécu ou de l'expérience de la chair et de la personne¹⁹ (Bachelard voulait exactement le contraire de tout cela, et sa philosophie était non-personnelle, non charnelle, loin du vécu du sens commun : "revenons donc au point de départ idéaliste [...]. Cherchons alors à détacher notre esprit des liaisons de la chair, des prisons matérielles") (BACHELARD, 1932, 19). Il fallait bien reconnaître ce danger, car la philosophie pouvait en quelque sorte capturer la méthode scientifique et rationnelle pour l'appliquer au vécu instinctif, même aux recherches métempysychiques, inversant et confondant le difficile travail que l'épistémologue avait à faire (travail de nettoyage psychanalytique de la connaissance objective de tous ses « obstacles épistémologiques » dus à des

¹⁹ Ce que M. Merleau-Ponty était en train d'élaborer par son approche très particulière à la phénoménologie à partir des années 1940, déclarant en outre sa dette envers Bergson (qu'il avait auparavant critiqué).

véritables complexes et ingénuités de tout ordre²⁰) (BACHELARD, 1938).

Sans ce cadrage belliqueux et conflictuel, on comprend mal la vigueur polémique de Bachelard. Cependant sa stratégie est, disions-nous, astucieuse, car elle commence par un effort d’alliance et de paix, ou du moins l’intention déclarée d’une conciliation. Dans *l’Intuition de l’instant*, texte écrit pour commenter les thèses discontinuistes sur le temps de l’historien Gaston Roupnel (ROUPNEL, 1927) où l’épistémologue fait sienne l’intransigeance de l’instant, il écrit avoir essayé de concilier les thèses discontinuistes de l’historien-poète et celles, continuistes, de Bergson. Mais tout effort aurait été vain. Les deux thèses ne peuvent être plus opposées : “Pour Bergson, la véritable réalité du temps est sa durée; l’instant n’est qu’une abstraction sans aucune réalité. Il est imposé de l’extérieur, de l’intelligence qui ne comprend le devenir qu’en en marquant des états immobiles” (BACHELARD, 1932, 25). Pour Roupnel il en va tout autrement : “Pour Roupnel la véritable réalité du temps est l’instant ; la durée n’est qu’une construction, sans aucune réalité absolue. Elle est construite de l’extérieur, par la mémoire, puissance de l’imagination par excellence, qui veut rêver et revivre, mais non pas comprendre” (idem). Roupnel renverse donc la thèse bergsonienne par les mêmes termes : il s’agit d’une simple inversion, certes, mais qui implique une mise en cause radicale de la durée, avec sa profondeur et son unité d’origine (la durée bergsonienne ne pouvait être “construite” après-coup, étant ce par quoi toute construction était possible). Bachelard, après avoir essayé longuement une

²⁰ Le livre de 1938 s’occupe explicitement de cela.

conciliation des deux thèses, donc “de réunir sous un même schéma les avantages de l’une et de l’autre doctrine”, avoue enfin que malgré ses efforts il n’a pas pu finalement “trouver satisfaction dans cet idéal éclectique”. Quelle-est donc la stratégie de l’épistémologue ?

Le problème avait été, pour lui, de sauvegarder quelque chose de la durée si chère au sens commun, donc de faire entrer la durée dans l’instant, à savoir “d’atomiser” le temps bergsonien en assumant la durée comme la seule qualité du temps. Tentative nécessairement vouée à l’échec, car elle cherchait à confondre deux plans, deux schèmes que Bergson voulait maintenir absolument distincts. La nécessité de les maintenir distincts était due au fait qu’autrement la puissance du discours scientifique aurait dominé sur le discours philosophique et aurait mené le philosophe sur la voie de l’abstraction mathématique, alors que la préoccupation restait celle de sauvegarder une dimension du réel et de la vie inaccessible à la rationalisation.

Le partage dualiste sert donc et à la philosophie et à la science, chacune exerçant sa puissance de compréhension et d’explication sur son propre terrain. C’est ce que Bachelard saisit parfaitement. Il sait bien que c’est là le point faible de la forteresse bergsonienne, et il joue sur le changement de nature auquel Bergson soumet la philosophie, auparavant censée être la plus grande puissance d’abstraction du savoir (et dont l’idéalisme allemand, hégélien surtout, représentait l’exemple le plus élevé), et forcée à présent de changer de méthode. D’après Bergson, c’était désormais la science qui dominait le terrain de l’abstraction (par sa puissance mathématique dont Hegel n’envisageait pas les développements, bien qu’à son époque il y ait eu des savants du niveau de C.

F. Gauss), et la philosophie devait se tourner “vers le concret”, le réel et le vécu (devenu le mot d’ordre de J. Wahl, *Vers le concret* qui avait été conçu à cette époque) (WAHL, 1932).

Bachelard lisant Bergson trouve donc souvent des expressions qui revendiquent cette orientation de l’argumentation philosophique, notamment lorsque Bergson déclare que l’objet du philosophe est “du senti plutôt que du pensé” (BERGSON, 1907, 173). Les conséquences d’une telle position, Bachelard les voit à juste titre dans la phénoménologie et l’existentialisme. Il fallait donc retrouver pour la philosophie l’essence métaphysique véritable, au sens précis du terme, sa puissance d’abstraction et d’idéatisation, au-delà de la physique mais sans pour autant abandonner la physique. Car l’abstraction est du domaine des sciences, ce sur quoi Bachelard est parfaitement bergsonien : c’est pourquoi, donc, la seule philosophie qu’on puisse faire c’est une philosophie des sciences, une épistémologie. Toute autre philosophie serait inadéquate, puisqu’elle ne serait qu’une caricature de la véritable pensée.

Bergson, face aux problèmes soulevés par son œuvre de 1922, conscient des limites de sa compréhension des mathématiques les plus avancées, ne s’était pas senti en condition de répondre à ses interlocuteurs sur le plan technique de la formalisation des théories de la Relativité générale. Mais ses connaissances limitées (en réalité relativement²¹) en physique-mathématique ne l’empêchaient pas de « comprendre »

²¹ Plusieurs livres ont été consacrés à l’importance des connaissances scientifiques de Bergson, à sa compétence et notamment à ce qui par la suite a été confirmé, de ses idées, par les sciences elle mêmes (GUNTER, 1969 ; CAPEK, 1980, 313-344 ; MILET, 1974 ; PRIGOGINE, STENGERS, 1988 ; GALLOIS, FORZY, 1997 ; FAGOT-LARGEAULT, 2008, 45-57 ; WORMS, WUNENBURGER, 2008).

ce qui était en train de se passer en physique. Cependant, il restait convaincu que la philosophie pouvait continuer même sans une compréhension complète de formalismes de plus en plus abstraits. La philosophie de l'intuition n'était nullement affectée par l'intransigeance bachelardienne, puisqu'elle traitait d'un plan de la réalité sur lequel les sciences n'avaient aucune prise. Et c'était justement pour cela que philosophie et sciences devaient collaborer. Voilà pourquoi il avait ajouté la longue note (que nous avons signalée auparavant) à l'introduction de son dernier livre.

Or, pour combattre cette philosophie de l'intuition sur son terrain d'élection, Bachelard savait qu'il devait avant tout obliger le bergsonisme à montrer sa faiblesse sur le terrain spécifique qu'il avait choisi pour la philosophie, à savoir le champ flou du vécu.

Du coup, l'attaque de Bachelard devient presque triviale, se légitimant par la vulgate et la tradition des efforts de la pensée scientifique (la science ayant ceci de particulier, qu'elle est une puissance d'abstraction dont l'objet est la connaissance explicative et souvent expérimentale de la réalité, dont l'aspect concret – qu'on appelle aussi empirique – n'est pas hors de sa portée: c'est le trait caractéristique de la "Science", rendre compte heuristiquement du concret par le recours à des régularités et à des lois abstraites).

Canguilhem écrivait que Bachelard était "grand liseur et liseur généreux" (CANGUILHEM, 1983, 199) des philosophes, ce qui est vrai, mais toute sa lecture était orientée par ses idées épistémologiques (l'innocence de la lecture n'existe pas, même chez le rêveur). Lecteur attentif de Bergson, donc, voilà qu'il veut considérer ce vécu dont le philosophe parle à propos du temps.

Il affirme constater ceci : pour autant que nous voulons sauver la philosophie bergsonienne, dès que nous nous tournons vers l'expérience vécue, l'expérience humaine, notre expérience intérieure ou même notre conscience, nous ne trouvons aucune trace de durée continue.

Alors voyons, continue l'épistémologue, que faut-il faire ? Il faut le "sentir" plutôt que le penser, donc le vivre dans une expérience intuitive, intime et personnelle, seule voie pour atteindre une communication immédiate avec la qualité temporelle: bien, l'épistémologue s'y attèle volontiers, mais ce qu'on "sent", ce qu'on trouve cherchant dans la profondeur de soi-même, ce sont des instants, des instantanées, des moments plus ou moins importants et épais, des éclats, des expériences, des faits, mais jamais cette pure coulée continue dont parlait Bergson. Notre vécu ? se demande Bachelard : il est là, entassé et émietté, tout fait qu'il est de commencements et de recommencements. Bergson dit qu'il faut considérer attentivement nos sensations, par exemple le mouvement d'un bras dans sa qualité continue ? (BERGSON, 1889, 36-37). Bachelard le fait, il se fait tout concret, mais "plus on fait attention à une sensation en apparence uniforme, plus elle se diversifie. C'est vraiment être victime d'une abstraction que d'imaginer une méditation qui simplifiera une donnée sensible. La sensation est variée, seule la mémoire uniformise" (BACHELARD, 1932, 88).

Qui peut dire qu'en regardant en soi même on trouve une continuité sans différenciation ? Chacun de nous ne trouve en soi que des séries discontinues d'événements, des sommes d'accidents. "Nous sommes toujours devant seulement au discontinu de notre expérience". Je veux bien suivre le conseil de Bergson, insiste Bachelard, je le veux

profondément car mon idéal est celui de la conciliation et non pas de la guerre, mais malgré tous les efforts faits pour épurer la durée en en appauvrissant la portée, “nos efforts rencontraient toujours le même obstacle : nous n’arrivions jamais à vaincre le caractère de prodigue hétérogénéité de la durée” (BACHELARD, 1932, 42 et 32). Jamais on arrivera à “faire expérience” d’une coulée uniforme, puisque la durée ne se limitait jamais seulement à durer, elle “vivait”, elle fourmillait toujours d’accidents et on pouvait y lire une multiplicité d’événements : notre intuition du temps, écrivait enfin Bachelard, est une “intuition du temps discontinu” (idem, 53).

Il était alors métaphysiquement plus prudent d’égaliser le temps à l’accident, donc d’égaliser le temps à son phénomène. Voilà notre véritable expérience psychologique du temps. Mais par ces considérations, toute la pensée bergsonienne du temps s’effondre. Que reste-t-il du temps vécu, du temps unique, concret et réel sur lequel Bergson bâtissait sa pensée ? Bachelard nous donne sa réponse dans l’avant-propos de *La dialectique de la durée* :

Or, dès que nous avons été un peu exercé, par la méditation, à vider le temps vécu de son trop-plein, à sérier les divers plans des phénomènes temporels, nous nous sommes aperçu que ces phénomènes ne *duraient* pas tous de la même façon et que la conception d’un temps unique, emportant sans retour notre âme avec les choses, ne pouvait correspondre qu’à une vue d’ensemble qui résume bien mal la diversité temporelle des phénomènes [...]. Tout s’écoule et le temps fuit. Nous avons vu bien vite qu’il n’y a nul synchronisme entre cet écoulement des choses et la fuite abstraite du temps, et qu’il fallait étudier les phénomènes temporels chacun sur un rythme approprié, à un point de vue particulier [...] nous avons vu la phénoménologie comporter toujours une dualité des événements et des intervalles. Bref,

prise dans le détail de son cours, nous avons toujours vu une durée précise et concrète fourmiller de lacunes (BACHELARD, 1936, VI-VII).

Pris à la lettre, c'est précisément ce qui était impliqué par la position bergsonienne du problème, hormis le fait que le "concret" du philosophe ne correspond évidemment pas au concret de l'épistémologue. De nos jours, nous ne sommes pas dupes de la position des problèmes. En philosophie, comme en toute science et en tout phénomène culturel, les différences théoriques se traduisent très souvent en guerres de mots, où l'herméneutique et la critique font leur travail. Depuis l'école de Francfort, Foucault, Derrida et bien d'autres, nous savons qu'aucun langage n'est innocent et neutre. Bachelard lui-même l'a d'ailleurs anticipé par sa notion d'obstacle épistémologique, nous invitant à bien contrôler les termes que nous employons pour soutenir une thèse, formuler une hypothèse ou démontrer une vérité (BACHELARD, 1938, chap. I).

Cela est très évident si l'on songe à une anecdote racontée par la femme de Paul Langevin concernant la séance de 1922 à la *Société française de philosophie*, où étaient présent Einstein et Bergson, outre Langevin, Brunschvicg, Hadamard, Becquerel et bien d'autres parmi les plus importants philosophes et savants de l'époque. Bien que Bergson aurait voulu rester simplement pour écouter, sans prendre la parole, il ne pût refuser d'intervenir après l'invitation explicite du président de la séance. Il tint donc une longue allocution, où il résumait ce que nous pouvons lire dans *Durée et simultanéité*, en présentant surtout la position philosophique des problèmes (sur le temps unique mais réel de la philosophie

face aux temps multiples mais fictifs de la physique). Il insista notamment sur le concept de simultanéité, qui était à sauvegarder du point de vue du philosophe et à dépasser du point de vue du physicien. E. Le Roy, lui-aussi présent, venait en effet d'expliquer « que le problème du temps n'[était] pas le même pour M. Einstein et pour M. Bergson » (BERGSON, 1922b, 102). Bergson reprit alors sa conception de la durée et de l'intuition vécue, le rôle du réel et celui du conventionnel scientifique, etc. La femme de Langevin raconte que pendant cette allocution Einstein se serait penché à l'oreille de son ami et collègue (Paul Langevin était un cher ami tant du philosophe français que du physicien allemand) pour lui avouer qu'il n'y comprenait pas un seul mot. Le Roy avait donc raison. Einstein avait alors répondu brièvement au philosophe, en faisant remarquer que si les concepts dont parlait le physicien étaient des simples constructions mentales, les termes de simultanéité et de temps unique employés par le philosophe l'étaient tout autant (idem, 107).

Voilà pourquoi Bachelard reprend systématiquement tous les termes conceptuels utilisés par Bergson et leur change radicalement la référence sémantique et conceptuelle: c'est le cas du terme "mémoire", qui pour Bergson est du côté de l'intuition, terme fondamental non seulement pour le rôle qu'il joue dans la conscience, mais aussi pour la conception de la durée vécue et réelle, alors que pour Bachelard, il appartient au domaine de l'abstraction; mais il en va de même avec d'autres termes tels que "rythme", "élan vital", "durée", etc. Toute l'oeuvre de Bergson se veut du domaine du concret, du moins depuis *Matière et Mémoire* : telle est la conséquence du dualisme posé comme fondamental et irréductible par son premier livre, *l'Essai sur les données immédiates*

de la conscience, entre l'intuition et l'entendement, le concret et l'abstrait, la qualité et la quantité, bref la philosophie et la science. Le philosophe s'intéressait à ce par quoi le temps était le temps, son essence d'écoulement et de passage, son mouvement profond qui résonne dans les recoins de notre conscience et nous permet de relier entre elles les choses de notre vie : en un mot, la qualité du temps, non pas sa quantité ou sa quantification. Or, la qualité du temps, son caractère réel perceptif dans la conscience, une fois qu'on l'a libéré de tout accident, est pour Bergson celle de durer : la "pure durée", que nous ressentons comme changement qualitatif dans l'intérieur de notre conscience. Changement et mouvement purs, que Bergson appelle aussi "hétérogénéité pure", "multiplicité qualitative" (que de termes que Bachelard va réemployer, nous l'avons vu, mais pour prôner une philosophie du discontinu, où l'hétérogénéité et la multiplicité caractérisent les rapports entre les choses et les théories).

Tel est philosophiquement le temps réel, le temps intime que nous vivons sans arrêt, toujours plein de son écoulement, sans interstices, variabilité pure (BERGSON, 1934, 203). C'est le temps qui coule dans l'intervalle *entre* les instants, si petits soient-ils, conçus par le calcul infinitésimal : "L'intelligence scientifique [...] néglige ce qui se passe dans l'intervalle" (idem, 138). Le temps des sciences est un temps calculé, mathématisé, projeté dans l'espace de sa mesure ; il est le temps des instants, de la répétition, le temps qui peut recommencer sans cesse, temps abstrait, réversible, qu'on peut figer à loisir pour le mesurer et le comparer. « Le sens commun, qui ne s'occupe que d'objets détachés, comme d'ailleurs la science, qui n'envisage que des systèmes isolés, se place aux extrémités des intervalles et non pas le long des

intervalles mêmes. C'est pourquoi l'on pourrait supposer que le flux du temps prît une rapidité infinie, que tout le passé, le présent et l'avenir des objets matériels ou des systèmes isolés fût étalé d'un seul coup dans l'espace [...] Et, de fait, les systèmes sur lesquels la science opère sont dans un présent instantané qui se renouvelle sans cesse, jamais dans la durée réelle, concrète, où le passé fait corps avec le présent. » (BERGSON, 1907, 9 et 21). Tout autre est donc le temps réel, celui qui n'arrête jamais de s'écouler. Bergson l'appelle "la réalité concrète", qui ne peut pas se répéter (du fait que son temps n'est jamais le même). Certes, c'est un temps qui est hors de portée de notre pensée rationnelle (capable de saisir seulement le solide, ce qui s'arrête, et "répugne au fluent", d'où le fait que "nous ne pensons pas le temps réel. Mais nous le vivons") (BERGSON, 1907, 46).

La science ne peut avoir aucune prise sur ce plan de la réalité parce qu'elle mesure, et ne peut que mesurer, calculer, chosifier. L'équation d'une courbe intéresse tous les points de la courbe, mais perd les intervalles qui unissent les points entre eux faisant de la courbe une seule entité dans le temps par lequel on la trace. La science n'est pas en condition de comprendre le mouvement en tant que mouvement, car lorsqu'elle en donne la formule, donc la mesure (actuelle ou possible) elle arrête ce mouvement, elle nous indique des points. Elle travaille dans l'espace, jamais dans le temps. « La science a pour fonction de mesurer. La science ne peut et ne doit retenir de la réalité que ce qui est étalé dans l'espace, homogène, mesurable, visuel » (BERGSON, 1922a, 30). C'est pour cela qu'elle envisage le mouvement seulement en tant que « vidé de la mobilité qui en faisait la vie » (BERGSON, 1938, 208). Afin de le mesurer, elle doit l'arrêter, le

concevoir comme une multiplicité de moments reliés les uns aux autres qu'on peut réduire, raccourcir de façon illimitée, inverser ; mais il y aura ainsi toujours entre les points mathématiques si petits soient-ils d'autres points mathématiques infinitésimaux à l'infini. « Envisagée du côté multiplicité, la durée va donc s'évanouir en une poussière de moments dont aucun ne dure, chacun étant un instantané » (idem). Il s'ensuit que « ce qui coulera dans l'intervalle, c'est-à-dire le temps réel, ne compte pas et ne peut pas entrer dans le calcul. Que si le mathématicien déclare se placer dans cet intervalle, c'est toujours en un certain point, à un certain moment [...]. Bref, le monde sur lequel le mathématicien opère est un monde qui meurt et renaît à chaque instant » (BERGSON, 1907, 22).

Voilà donc que les yeux curieux et attentifs de Bachelard tombent sur les nombreux passages où Bergson rappelle cette idée de la durée concrète, vécue et réelle. Il lit, dans le livre sur la relativité d'Einstein (BERGSON, 1922a, 41) que le temps se confond d'abord pour nous avec la continuité de notre vie intérieure, continuité qui est sentie et vécue plutôt que pensée, et qui consiste “d'un écoulement ou d'un passage qui se suffisent à eux-mêmes, l'écoulement n'impliquant pas une chose qui coule et le passage ne présupposant pas des états par lesquels on passe”, puisque “la chose et l'état ne sont que des instantanés artificiellement pris sur la transition” (idem). Ce sont, pour Bergson, des “faits d'expérience” qui témoignent de la ligne de démarcation entre la connaissance scientifique et analytique des choses et des états et l'intuition de la véritable réalité (vivante pour notre conscience). La différence est capitale et nous révèle pourquoi les sciences ne pouvaient avoir *aucune prise* sur le réel concrètement vécu

par chacun de nous (d'où la nécessité d'une méthode radicalement alternative et complémentaire à celle des sciences)
Continuons avec Bergson :

C'est dire que l'analyse opère sur l'immobile, tandis que l'intuition se place dans la mobilité [qui est la durée]. Là est la ligne de démarcation bien nette entre l'intuition et l'analyse. On reconnaît le *réel*, le *vécu*, le *concret* à ce qu'il est la variabilité même. On reconnaît l'élément à ce qu'il est invariable. Et il est invariable par définition, étant un schéma, une reconstruction simplifiée, souvent un simple symbole, en tout cas une vue prise sur la réalité qui s'écoule. Mais l'erreur est de croire qu'avec ces schémas on recomposerait le réel [...]. Comment, avec des points de vue, construirait-on une chose ? (BERGSON, 1934, 202-203).

Bachelard le prend donc à la lettre, disions-nous, et se tourne vers le concret, sauf que cette fois le concret est celui que nous vivons sans intermédiaire philosophique et sans purification (mieux vaudrait dire que Bachelard aussi opère une "purification" – car il utilise souvent ce terme et son attribut "pur" – mais dans une direction opposée, vers l'abstrait). Le véritable concret pour lui c'est l'abstrait. En ce qui concerne le temps présumé réel et concret de l'intervalle qui sépare deux instants, les conceptions statistiques du temps montrent bien qu'il n'est qu'un intervalle de probabilité : "Plus son rien se prolonge, plus il y a de probabilités qu'un instant vient le conclure. C'est cette accentuation de probabilité qui en mesure la grandeur. La durée vide, la durée pure, n'a d'ailleurs qu'une grandeur de probabilité" (BACHELARD, 1932, 51).

Dans presque tous ses livres, Bachelard utilise cette stratégie et reprend systématiquement les termes du philosophe pour les faire travailler à son profit. Mais ce concret

épistémologique n'est plus celui du philosophe. Si nous voulons nous en tenir au vécu, nous ne pouvons pas faire l'économie du pensé, car il n'y a concrètement pas de vie de la conscience sans pensée : ce que nous appelons vie, c'est ce que nous organisons comme telle, discursivement, par notre pensée (c'est ce que nous "ordonnons" comme "vie"). C'est toujours à partir du pensé que nous concevons le concret, car nous *appelons* "concrète" une certaine *configuration* des choses. C'est pourquoi "le temps pensé est du temps vécu à l'état naissant, [car] la pensée est toujours par certains côtés l'essai ou l'ébauche d'une vie nouvelle, une tentative de vivre autrement, de vivre plus ou moins, comme le voulait Simmel, une volonté de dépasser la vie. Penser le temps, c'est encadrer la vie [...]. C'est presque fatalement se proposer de vivre autrement, de rectifier d'abord la vie et ensuite de l'enrichir. Alors la critique est connaissance, la critique est réalité" (BACHELARD, 1936, 79).

Elle est réalité parce qu'elle constitue la réalité, elle la configure et la bâtit : cette primauté métaphysique du pensé par rapport au vécu reste d'ailleurs l'enjeu *rationaliste* fondamental de toute l'épistémologie bachelardienne. Cet enjeu, tout en renversant la position bergsonienne des problèmes, reste pourtant parfaitement cohérente avec la caractérisation "positive" que Bergson avait voulu revendiquer pour la réflexion philosophique. Il y a là comme une sorte d'affinité intellectuelle. La philosophie de l'élan vital, la force positive de l'évolution créatrice, Bachelard l'accepte et la revendique, mais il ne la voit pas dans cette propulsion originaire et indéfinie qui serait à l'origine même de la matière, et que Bergson considérait comme un principe créateur: il la voit (plus prosaïquement) dans le mouvement dialectique de la pensée,

le seul qui soit positivement créatif et vital, mouvement polémique et discontinu (Canguilhem va développer cet aspect “fort” de la dialectique, tout en récupérant les valeurs positives du vitalisme et recoupant ainsi certaines des idées que Bergson avait lancé dans *L'Évolution créatrice*). Il n’y a de réalité que construite, ainsi que la mécanique quantique en témoigne (car la matière s’y configure en suivant nos formalisations et nos constructions mathématiques), et toute construction implique une pensée (BACHELARD, 1934, 62 et 158).

Mais la pensée, pour être véritablement constructrice et créatrice, c’est-à-dire pour pouvoir faire véritablement du nouveau (et le nouveau était ce au nom duquel Bergson avait bâti sa pensée, car c’est celui-ci qui est impliqué dans les notions de multiplicité qualitative et d’hétérogénéité pure qui caractérisent la connaissance qualitative de la durée réelle, donc l’objet de la méthode de l’intuition), doit être dialectique et critique, car elle doit abandonner le vieux et lui opposer le nouveau. Elle doit toujours rectifier, dépasser, reconfigurer. Mais, ce faisant, elle ne peut qu’être en rupture perpétuelle avec ce qui précède, mourir et renaître sans cesse, en fin de compte, elle doit être en état de révolution permanente (BACHELARD, 1972, 6). Elle doit donc lutter contre ce qui lui résiste et recommencer toujours sa tâche. Ce mouvement ne peut naturellement qu’être discontinu, car si la notion de *nouveauté* a un sens, elle l’a par ce qui la distingue nettement du reste, par son essence différentielle, pourrions-nous dire, donc par son hétérogénéité irréductible. L’instance problématique est jusqu’ici la même que chez Bergson. Mais pour qu’il y ait du nouveau, ajoute Bachelard, il faut une coupure radicale, une différenciation infranchissable,

un abîme, une lacune, un vide. Ce sont les termes polémiques que choisit l'épistémologue²². Le mouvement créateur qui mène au nouveau ne peut donc qu'être discontinu et instantané. Voilà pourquoi on peut accepter presque tout du bergsonisme, sauf la continuité²³. L'épistémologie de Bachelard mène donc à une philosophie de l'affirmation selon laquelle "les centres décisifs du temps sont des discontinuités" ; mais pour être véritablement affirmative elle a dû passer par l'inévitable instance de la négation, sans laquelle aucune dialectique n'aurait de sens (BACHELARD, 1940, 7).

On pourrait suspecter l'aspect « négatif » du bachelardisme d'être excessif, soulignant la place qu'y occupe la négation en tant que notion épistémologiquement indispensable (la « philosophie du non », le non-cartésianisme, le non-kantisme, le non-euclidisme). Mais le "non" dans l'économie de la pensée bachelardienne ne mène pas aux apologies du néant et de la négation des philosophies négatives qui deviendront à la mode dans les années 30 et 40 : le "non" de Bachelard est le "repos" du temps, la lacune, le contraste, le saut que la pensée rationnelle doit toujours faire du fait de son essence polémique, sans l'amertume d'aucune "dialectique négative" et sans nostalgie. Son « non » est révolutionnaire, polémique : il ouvre positivement au *nouveau*, il est négation affirmative.

Le sujet de la connaissance perd ainsi son identité unitaire et apaisante, non pas pour se perdre ou se disperser dans l'inconsistance d'une existence où Dieu est mort et où

²² « L'univers dure. Plus nous approfondirons la nature du temps, plus nous comprendrons que durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau. » (BERGSON, 1907, 11)

²³ Sur la valeur du "nouveau" chez Bergson, voir aussi Bergson (1934, 101 et 27).

nous sommes jetés dans l'oubli de l'être, mais pour se faire créateur de soi-même, toujours en cause parce que toujours reconstitué, être nécessairement historique, multiple et discontinu, rythmé et conscient bâtisseur de son propre présent.

Le « non » de Bachelard répond en outre directement à la critique bergsonienne du néant et du désordre, tout en en suivant la trace philosophique affirmative, bien que sur un plan complètement différent. En effet, la négation bachelardienne vient de Nietzsche et du surréalisme, négation joyeuse et constructive, alors que le néant bergsonien est plutôt une instance métaphysique contradictoire. Selon Bergson, le « non », le refus, le néant sont une illusion de l'entendement, qui pense toujours en termes quantitatifs, en unités discrètes. Un ordre se fait là où il y avait désordre ; l'ordre comble donc un vide d'ordre, un néant. Or, une philosophie de la vie, de l'évolution créatrice, ne peut accepter l'idée de néant parce qu'elle se pose sur la ligne de la continuité, où tout est présence et où l'absence n'est qu'une présence d'un autre type, que nous n'envisageons pas. Le désordre, le néant d'ordre, l'arrêt, n'est que relatif, par rapport à ce que nous pensions que l'ordre était : en réalité il n'est qu'un ordre différent, que nous ne concevons pas (BERGSON, 1907, 275-283).

Ce que nous appelons néant est donc une illusion, une symbolisation intellectuelle qui nous est utile, certes, mais qui dans la réalité vécue n'existe pas. Bergson y revient dans presque tous ses livres, y compris *Durée et simultanéité*. Le mathématicien et le physicien peuvent bien utiliser ce symbole, ils peuvent l'employer pour leurs calculs et pour leurs hypothèses (BERGSON, 1922a, 171-172), parce qu'ils mettent

sur le même plan « la vision réelle et les visions virtuelles ». Pour eux, le réel n'est qu'un cas particulier du virtuel. Mais le néant dont ils traitent, bien que mathématiquement concevable, ne pourrait jamais avoir de réalité, on ne pourrait le penser de façon philosophique et intuitive. Il reste « un effet de torsion mentale », une sorte d'illusion optique dans un miroir (idem, 115 et 172).

Cette critique métaphysique sera reprise point par point par Bachelard et démontée avec soin *sur le plan philosophique*. C'est l'ontologie bergsonienne qui est mise en cause. Au sein de la durée vécue, il y a en réalité (et il s'agit d'une réalité tant psychologique, si chère à Bergson, qu'ontologique) « hétérogénéité fondamentale », active, véritablement créatrice, parce que « pour bien connaître ou utiliser le temps, il faut activer le rythme de la création et de la destruction, de l'œuvre et du repos » ; il faut donc que le néant ne soit pas une illusion tordue ou un symbole, mais l'expérience ontologique de la discontinuité et de l'ouverture (BACHELARD, 1936, 11).

L'expérience intuitive et psychologique que Bergson prend comme a priori depuis l'*Essai sur les données immédiates de la connaissance* et qu'il considère unitaire et continue ne correspond pas à ce que nous vivons tous les jours, donc à notre expérience tissée d'hésitations, de drames, de contradictions. « Nous donnons donc son plein sens, à la fois ontologique et temporel à cette formule bergsonienne : le temps est hésitation » explique Bachelard (idem, 25) : tout notre être est « un tissu de *oui* et de *non* », dialectique confirmée par les nouvelles théories psychanalytiques qui – à l'époque – donnaient une place importante à l'instinct de

mort (idem, 22).

Si l'on analyse une action quelconque dans sa durée pure, on s'apercevra d'un fourmillement de détails : « Dès qu'une action est voulue, dès qu'elle est consciente [...], elle ne peut couler avec continuité. Elle est précédée d'hésitations, elle est attendue, différée, provoquée, autant de nuances qui prouvent son isolement et son apparition dans une ondulation dialectique » (idem, 19). Le néant est en nous-mêmes, « brisant à chaque instant notre amour, notre foi, notre volonté, notre pensée. Notre hésitation temporelle est ontologique. L'expérience positive du néant en nous-mêmes ne peut que contribuer à éclaircir notre expérience de la succession [...] ». Toute notre expérience vécue est caractérisée par des nouveautés, des ruptures, des sauts en avant ou en arrière. Il y a pluralité dans les lois de succession. « Et s'il y a pluralité dans les lois de succession, comment ne pas conclure à une pluralité des durées » (idem, 30). « Le fil du temps est couvert de noeuds » (idem, 67).

Voilà comment Bachelard, renversant les termes conceptuels employés par Bergson, répond, idéalement, au principe d'un Temps unique que dans son livre de 1922 le philosophe avait opposé à la pluralité temporelle d'Einstein. Alors que le physicien allemand avait reconnu à l'époque qu'il n'avait pas compris les propos philosophiques de Bergson, Bachelard choisit de ne se pencher que sur le plan philosophique. Cependant, nous assistons à une sorte de dialogue de sourds, où la stratégie rhétorique et discursive de l'un (Bergson), qui plie la théorie de la relativité à son intérêt métaphysique, correspond une stratégie symétrique de l'autre (Bachelard), qui emploie ses compétences scientifiques pour affirmer des thèses philosophiques opposées.

Nous pourrions donc conclure que la ferme (et incompréhensible pour nous aujourd'hui) opposition de Bergson au fait que l'entendement rationnel et scientifique puisse comprendre la durée et l'intuition²⁴ est sûrement une limite de sa philosophie. Il n'en reste pas moins que Bachelard²⁵, tout comme Einstein, Metz et d'autres n'ont pas compris le plan sur lequel Bergson voulait se tenir, et ont essayé d'imposer d'autorité la rationalisation mathématique comme la seule méthode pour accéder à une compréhension claire, satisfaisante et complète de la réalité. Choisir entre durée et instant, continuité ou discontinuité, simultanéité ou relativité, implique donc une prise de position philosophique et idéologique qu'on ne peut pas éviter.

Abstract: Bergson always wanted to separate science and philosophy, emphasizing that each follows a radically different method. Bachelard, criticizing the fundamental concepts of Bergson's philosophy, sees in this separation a very serious danger both for science and for philosophy. According to him, the weaknesses of Bergsonism must be shown in order to prevent philosophy from having the last word on what is reality and time (i. e. science). We will therefore see, word by word, how the two philosophers deal with time, duration, multiplicity, continuity and discontinuity. We will thus end up with a sort of dialogue of the deaf, analogous to that which took place between Bergson and Einstein in 1922.

Keywords: time, durée, continuity, discontinuity, relativity.

²⁴ Voir par exemple l'emploi que I. Prigogine et I. Stengers ont fait de la philosophie de Bergson dans le cadre d'une théorie physique et philosophique du devenir et des équilibres instables, tout en remarquant la faillite de sa critique des sciences en tant qu'incapables de penser autrement que de façon quantitative et « calculante » (PRIGOGINE, STENGERS, 1988, 20).

²⁵ On pourrait objecter que Bachelard ait de quelque façon nuancée la puissance de l'esprit scientifique par sa philosophie de la rêverie, mais il reste que le domaine de la rêverie est bien loin de prétendre à la connaissance du réel.

Bibliographie

ALTHUSSER, L. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Paris : Maspéro, 1969 (1974).

BACHELARD, G. *Essai sur la connaissance approchée*. Paris : Vrin, 1928.

BACHELARD, G. *L'Intuition de l'instant*. Paris : Gonthier, 1932.

BACHELARD, G. *Le nouvel esprit scientifique*. Paris : PUF, 1934.

BACHELARD, G. *La Dialectique de la durée*. Paris : PUF, 1936.

BACHELARD, G. « Le surrationalisme » (1936). In____. *L'engagement rationaliste*. Paris : PUF, 1972.

BACHELARD, G. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris : Vrin, 1938.

BACHELARD, G. *La philosophie du non*. Paris : PUF, 1940.

BACHELARD, G. *L'engagement rationaliste*. Paris : PUF, 1972.

BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris : PUF, 1889.

BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris : PUF, 1896.

BERGSON, H. *L'Évolution créatrice*. Paris : PUF, 1907.

BERGSON, H. *Durée et simultanéité*. Paris : PUF, 1922a.

BERGSON, H. « La théorie de la relativité », *Bulletin de la Société française de philosophie*, XVII. Paris : A. Colin, 1922b (repris in *Mélanges*).

BERGSON, H. « Les temps fictifs et le temps réel », *Revue de Philosophie*, XXIV, 3, 1924 (repris in *Mélanges*).

BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*. Paris : PUF, 1934.

BERGSON, H. *Ecrits et paroles*. Paris : PUF, 1957.

BERGSON, H. *Œuvres*, Ed. du Centenaire. Paris : PUF, 1959 (1984).

BERGSON, H. *Mélanges*. Paris : PUF, 1972.

CANGUILHEM, G. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris : Vrin, 1968 (1983).

CANGUILHEM, G. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris : Vrin, 1977.

CAPEK, M. « Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la critique bergsonienne de la Relativité », in *Revue de Synthèse*, 99-100, juillet-décembre 1980.

CASTELLI GATTINARA, E. “Bachelard e Heidegger a confronto su tecnica, scienza e ontologia” in Donatiello P., Galofaro F., Ienna G., *Il senso della tecnica. Saggi su Bachelard*. Bologna: Esculapio editrice, 2018.

CASTELLI GATTINARA, E. “Sul crepuscolo e sull’aurora come immagine dialettica fra razionalità e rêverie” Rencontre internationale “G.Bachelard: le jour et la nuit. Oltre l’opposizione fra realtà e immaginario” organisée par l’Istituto italiano per gli studi filosofici di Napoli, Napoli, 24 septembre 2020.

DELEUZE, G. *Le bergsonisme*. Paris : PUF, 1966.

FAGOT-LARGEAULT, A. « La philosophie et la science, selon Bergson », in *Les études bergsoniennes*, IV, 2008.

GALLOIS, Ph.; FORZY, G. (éd.). *Bergson et les neurosciences*. Bruxelles : Les empêcheurs de penser en rond, 1997.

GOYARD FABRE, S. « Bachelard et Bergson : deux grandes pensées », in *Revue de l'Université de Ottawa*, 57, I, 1987.

GUNTER, P. A. Y. (éd.). *Bergson and the Evolution of Physics*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1969.

LE ROY, E. « Préface ». In BERGSON, H. *Ecrits et paroles*. Paris : PUF, 1957.

METZ, A. « Le temps d'Einstein et la philosophie », *Revue de Philosophie*, XXIV, 1, 1924.

MILET, J. *Bergson et le calcul infinitésimal*. Paris : PUF, 1974.

PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. *Entre le temps et l'éternité*. Paris : Fayard, 1988.

ROUPNEL, G. *Siloë*. Paris : Stock, 1927.

SERRES, M. *Hermès II, L'Interférence*. Paris : Minuit, 1972.

WAHL, J. *Vers Le Concret. Etudes d'histoire de La Philosophie Contemporaine (William James, Whitehead, Gabriel Marcel)*. Paris : Vrin, 1932.

WORMS, F. « Bergson entre Russell et Husserl : un troisième terme ? », *Rue Descartes* n. 29, 2000.

WORMS, F.; WUNENBURGER, J.-J. *Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité ?* Paris : PUF, 2008.