Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 61 (2011)
Heft: 1

Artikel: Dire le temps : l'emploi bergsonien de la métaphore
Autor: Burri, Yannick
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381823

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 143 (2011), P. 19-34

DIRE LE TEMPS : L'EMPLOI BERGSONIEN DE LA MÉTAPHORE

YANNICK BURRI

Résumé

Tout au long de son œuvre, Henri Bergson s'est penché sur le temps du vécu qu'il nomme «durée», une notion qu'il a, des années durant, cherché à cerner. Du point de vue de l'énonciation de sa pensée surgit une difficulté : comment mettre des mots sur une notion qui a pour caractéristique d'échapper aux schèmes de penser habituels, de se soustraire aux filets du logos ? Si, comme il le souligne, «[l]a pensée demeure incommensurable avec le langage»[1]*, il se doit d'ouvrir une nouvelle voie pour formuler malgré tout sa pensée en faisant appel à des ressources langagières proprement inhabituelles, voire étrangères à la philosophie. Pour dire le temps, le philosophe se doit de briser les cadres de la pensée conceptuelle. Ainsi, l'emploi de la métaphore, habituellement ressource du langage poétique, devient sous la plume du philosophe français un outil privilégié du philosopher, transcendant les concepts pour atteindre ce qu'il nomme l'intuition de la durée immanente à chacun de nous.*

1. *Introduction : la durée, un paradoxe pour la pensée ?*

Le temps ne se laisse pas enfermer dans une définition conceptuelle autre que paradoxale. C'est là une des leçons majeures que l'on doit tirer de la pensée d'Henri Bergson, lui qui, dans l'héritage du questionnement augustinien portant sur le temps envisagé en tant que dimension de notre être, a œuvré sa vie durant pour en trouver la raison fondamentale. En effet, on ne l'a pas assez souligné, le bergsonisme est une pensée qui n'a d'autre moyen que de s'énoncer sur un mode tensionnel, convoquant des termes antagonistes, les conjuguant parfois même jusqu'au paradoxe. Il suffit d'évoquer son œuvre de 1907, *L'évolution créatrice*, dont l'intitulé réunit en une seule et même expression l'idée de continuité et celle de rupture. Mais ce n'est pas un cas isolé. La durée, selon les mots du philosophe français, est «continuité de jaillissements»[2], «élaboration

[1] *DI*, p. 124. Dans ce travail, nous utiliserons les abréviations courantes pour nous référer aux *Œuvres* de Bergson, parues aux Presses Universitaires de France, Paris, dans la collection «Quadrige» : *DI* pour l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889 ; *EC* pour *L'évolution créatrice* (1907), 2003 ; *PM* pour *La pensée et le mouvant* (1934), 2003 ; *ES* pour *L'énergie spirituelle*, 1907.

[2] *EC*, p. 249.

continue de l'absolument nouveau»[3], ou encore «unité multiple»[4]. Face à de tels énoncés, le lecteur ne peut que s'étonner des résistances qui s'opposent à leur pleine saisie. Par ailleurs, Bergson fait continuellement appel au langage imagé lorsqu'il s'agit de définir les notions essentielles de sa doctrine, ce qui a conduit certains commentateurs à relever le manque de rigueur et de précision de la pensée bergsonienne[5]. À l'encontre d'une telle critique, nous pensons que ces éléments ne sont pas les signes avérés d'une pensée qui accuse son insuffisance conceptuelle, mais les indices d'une nouvelle manière de dire le temps qui ne revendiquerait rien de moins que sa part inexprimable, son appartenance à un au-delà de la pensée dicible, et dont le dire serait dès lors d'une richesse inépuisable[6].

2. *La durée en tensions*

Lorsque, dans *L'évolution créatrice*, Bergson soutient que «la durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau»[7], il articule des notions qui, mises bout à bout, s'avèrent bien plus problématiques qu'elles n'y paraissent de prime abord. Qu'elle soit ce temps du vécu de notre conscience, ou plus généralement ce temps immanent à tout être vivant, en tant qu'elle fait surgir de «l'absolument nouveau» au sein de la conscience ou de la vie, la durée n'entre-t-elle pas en contradiction avec l'une de ses caractéristiques fondamentales à laquelle Bergson tient, c'est-à-dire sa continuité ? Le *surgissement* de la nouveauté amené par la durée n'est-il pas synonyme de rupture de toute continuité ? Il faudrait que nous puissions comprendre la notion de nouveauté «absolue» autrement que comme une nouveauté qui viendrait rompre avec un principe de continuité qui, dans le cas où elle serait pensée différemment, se réduirait à une nouveauté qu'il faudrait qualifier de *relative*, c'est-à-dire comme étant dépendante de ce qui la précède temporellement, excluant par là même la notion de création absolue soutenue par Bergson. Mais pouvons-nous vraiment penser une «nouveauté radicale»

[3] *Ibid.*, p. 11.

[4] H. Bergson, «Introduction à la métaphysique», *in*: *PM*, p. 188.

[5] Dans son ouvrage hautement polémique à l'égard de la pensée de Bergson intitulé *Le Bergsonisme, ou une philosophie de la mobilité*, Julien Benda cherche à montrer les insuffisances de la doctrine bergsonienne. Dans *Le Bergsonisme – Une mystification philosophique*, Georges Politzer critique quant à lui les prétentions révolutionnaires de la psychologie et de la métaphysique bergsoniennes, cherchant à montrer que les ambitions que Bergson revendique à atteindre le concret du réel sont vaines, le bergsonisme n'étant selon lui qu'une abstraction déguisée.

[6] Ce travail doit beaucoup à l'excellent ouvrage que Vladimir Jankélévitch a écrit sur Henri Bergson, dans lequel il rend compte du caractère paradoxal de la pensée de Bergson, sans toutefois en faire un sujet d'étude à part entière. *Cf.* V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, P.U.F., 1999.

[7] *EC*, p. 11.

sans que celle-ci implique de transcendance, de rupture au sein de la continuité d'une durée immanentiste ?[8]

Revenons à la notion fondamentale d'«évolution créatrice» qui s'énonce sous la forme d'un oxymore. En plus de la tension qui se dégage de la confrontation de deux positions qui, après l'apparition des vues darwiniennes, n'ont cessé de s'opposer, laissant entendre une provocation éventuelle de la part de Bergson à l'encontre des théories évolutionnistes, nous sommes en droit de nous demander comment une durée en évolution, au sens que le philosophe français donne à ce mot, peut en même temps tolérer le fait d'être créatrice de nouveauté ? Car comprendre la création de nouveauté comme synonyme de complication, gonflement, progrès continu, ou encore transformation, c'est laisser à la notion de durée bergsonienne la possibilité de conserver toute sa cohérence interne. Mais que ferons-nous dès lors de cette *absolue nouveauté* dont la durée est productrice? Ajoutons que Bergson nous invite à comprendre la nouveauté comme une invention et, plus encore, comme un jaillissement de nouveauté. Dès lors, puisque l'évolution du vivant se comprend dans son analogie avec la durée, ne risque-t-on pas de glisser vers des interprétations qui supposent une transcendance au sein de l'effectivité de la durée, impliquant dès lors que cette notion, envisagée comme un flux, un mouvement indivisible, éclaterait, et ferait place à une conception du temps non réfractaire à la notion d'instant, venant ainsi découper la mouvance d'une durée indivisible, la scindant en un avant et un après, brisant sa continuation par des notions elles-mêmes issues de notre intelligence spatialisante que Bergson ne cesse précisément de critiquer ?

Rappelons-le, le philosophe nous engage à ne pas nous laisser piéger par notre inclination naturelle à convoquer les concepts issus de notre entendement qui ont pour effet de figer le réel. À trop vouloir nous fier à notre intelligence, nous devenons victimes de son prêt-à-penser qui, par les concepts construits, fixes, stables, séparables dont elle dispose, s'attache au «tout fait» du réel et en manque le «se faisant», n'étant pas disposée à comprendre la nature essentiellement transitive d'un réel qui dure, un réel dont la nature profonde est d'être essentiellement autre que spatiale. Pour le dire d'un trait, l'intelligence ne peut «penser le mouvant par l'intermédiaire de l'immobile»[9]. La longue liste des dualismes bergsoniens rend ainsi explicitement compte de cette incompatibilité des concepts issus de notre intelligence spatialisante et de leur impossibilité à saisir le réel dont la nature profonde est d'être dans un mouvement incessant et indivisible. Cela a pour effet de poser de sérieux problèmes à l'entendement (qui est pour Bergson synonyme d'intelligence), en ce que la philosophie, pour conserver son statut, ne peut que difficilement se passer de toute conceptualisation. Bergson sait pertinemment qu'il ne peut faire l'économie du concept pour exposer sa pensée, comme il le souligne dans *L'évolution créatrice*, lorsqu'il tente par exemple de définir la conscience personnelle :

[8] Sur cette question délicate, *cf.* V. JANKÉLÉVITCH, *op. cit.*, p. 73 *sq.*
[9] *EC*, p. 298.

> Je suis donc - il faut bien adopter le langage de l'entendement, puisque l'entendement seul a un langage - unité multiple et multiplicité une; mais unité et multiplicité ne sont que des vues prises sur ma personnalité par un entendement qui braque sur moi ses catégories.[10]

Comment pouvons-nous être à la fois un et multiple ? Le moi bergsonien est-il à ce point éclaté, fragmenté, que seul un paradoxe puisse en rendre compte ? Faut-il en conclure que la durée ne peut se comprendre que comme une notion bâtarde, puisque énoncée sous forme paradoxale ? Il n'en est rien. En effet, Bergson ajoute, à propos des catégories de l'entendement :

> [...] je n'entre ni dans l'une ni dans l'autre ni dans les deux à la fois, quoique les deux, réunies, puissent donner une imitation approximative de cette interpénétration réciproque et de cette continuité que je trouve au fond de moi-même.[11]

Nous comprenons par là que ces expressions, de l'ordre de l'oxymore, n'aboutissent pas à un paradoxe car, comme il le souligne lui-même, si nous n'entrons pas dans la catégorie de l'unité ou de la multiplicité, nous n'entrons pas non plus dans celle de «multiplicité une» ou d' «unité multiple». Et il en va de même pour une multitude de couples de concepts classiquement antagonistes que Bergson convoque que sont unité et multiplicité, totalité et partition, autre et même, changement et continuation temporelle, évolution et création, homogénéité et hétérogénéité, clôture et ouverture, singularité et pluralité. Ajoutons que si la mobilisation de ces couples de concepts ne suffit toujours pas à capter véritablement le sens de ce que Bergson cherche à montrer, elle s'en approche, et ce sont là ses mots, par «une imitation approximative». On comprend ainsi que c'est en usant de termes qui, mis bout à bout, donnent naissance à un paradoxe, que Bergson signifie la tension de son objet autant que les résistances naissant de sa saisie. Or, afin d'approcher malgré tout la durée, la vie ou l'évolution créatrice, Bergson se doit de faire appel à d'autres ressources langagières que sont principalement la comparaison et à la métaphore, lui permettant de détendre les tensions qui naissent lorsque la durée est appréhendée à partir de catégories logiques et d'atteindre un au-delà des résistances inhérentes à l'usage du langage conceptuel.

3. *Énoncer la durée*

Bergson nous encourage à nous affranchir de notre inclination naturelle à vouloir tout objectiver. Cet effort consistant à lutter contre les mécanismes de notre intellect est d'autant plus difficile quand il s'agit de saisir l'idée d'une durée «créatrice» comprise comme une innovation de *formes* nouvelles, originales et imprévisibles. En effet, le détour par la notion de «forme» pour décrire

[10] *EC*, p. 258-259.
[11] *Ibid.*

ce qui se crée ne résout pas pour autant le problème, même s'il a le pouvoir de le diluer quelque peu. Rappelons que pour le philosophe, l'évolution de la vie crée des formes de vie nouvelles. Elle est une transformation processuelle, une altération qui ne cesse jamais. Il est donc inutile, et Bergson ne le sait que trop bien, de chercher à comprendre, au sens d'intellectualiser, la création *d'une forme* nouvelle succédant à une autre forme. Si nous cherchions à la saisir par notre intelligence spatialisante, elle se serait déjà envolée, tout comme la présence du présent a toujours déjà basculé dans le passé au moment même où nous pensons la saisir. De plus, chercher à totaliser une certaine forme créée nous ferait retomber dans ces faux problèmes que Bergson cherche précisément à contourner : nous ne retiendrions qu'une portion immobile du mouvement même de la durée en évolution, imprégnant par là une dénaturation de l'objet due au mode inadapté par lequel nous le saisissons [12]. Nous en concluons ainsi que notre connaissance du réel en devenir retarde donc toujours sur l' «objet» qu'elle cherche à appréhender, ce dernier étant par nature fuyant, évanescent, fugitif, n'ayant donc à proprement parler pas cette possibilité d'être appréhendé tel un objet, c'est-à-dire comme quelque chose qui serait «jeté devant» nous. Aussi Bergson doit-il assouplir les concepts, les étirer, pour tenter malgré tout d'appréhender ce qu'il expose, de sorte qu'assouplis, les concepts puissent contenir les tensions propres à l'«objet» même (la durée, la vie, l'évolution créatrice). L'auteur de *L'évolution créatrice* ne cherche donc pas à contourner les difficultés ni à atténuer les tensions. Il se donne bien plutôt les moyens de les exprimer dans un langage plus adapté qui puisse les contenir dans une seule et même idée.

«Durée», «intuition», «élan vital», «énergie spirituelle», les philosophèmes bergsoniens ne doivent rien au néologisme. Si les énoncés bergsoniens n'y font pas appel, c'est que le philosophe français n'en a pas besoin. Ce truisme doit être souligné et nous renseigne doublement. D'une part, la phrase bergsonienne se calque sur son objet. Le dire et le dit cherchent à s'accorder dans un langage fluide, simple et efficace, bien loin d'une pensée aride et jargonnante. D'autre part et surtout, on comprend la raison qui pousse Bergson à ne pas forger de nouveaux concepts. La durée, ce temps vécu, est une donnée immédiate qui sommeille en chacun de nous. C'est donc un terme immédiatement compréhensible qui doit être capable de l'exprimer. La «durée», comme l'«intuition», ne sont donc que les expressions les mieux adaptées à l'idée que Bergson cherche à faire passer à travers elles. Pour assouplir les tensions dont le *logos* est porteur, il s'agit de puiser dans les ressources de la langue, de la pétrir, tel un matériau qui se prêterait à la manipulation, pour que les concepts, fluidifiés, détendus, collent au plus près de ce qu'ils ne pourront malgré tout jamais exprimer totalement :

[12] Sur cette question de l'évolution et de la création, *cf.* F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, P.U.F., 2004, chap. 3.

> De fait, nous sentons bien qu'aucune des catégories de notre pensée, unité, multiplicité, causalité mécanique, finalité intelligente, etc., ne s'applique exactement aux choses de la vie : qui dira où commence et où finit l'individualité, si l'être vivant est un ou plusieurs, si ce sont les cellules qui s'associent en organisme ou si c'est l'organisme qui se dissocie en cellules ? En vain nous poussons le vivant dans tel ou tel de nos cadres. Tous les cadres craquent. Ils sont trop étroits, trop rigides surtout pour ce que nous voudrions y mettre.[13]

> Il ne s'agit certes pas de renoncer à cette logique [notre logique habituelle] ni de s'insurger contre elle. Mais il faut l'élargir, l'assouplir, l'adapter à une durée où la nouveauté jaillit sans cesse et où l'évolution est créatrice.[14]

Bergson est donc face à une contrainte épistémologique dont témoignent les modalités énonciatives de sa pensée : la nécessité de trouver une voie d'accès qui puisse surmonter ces tensions. Il s'agit de trouver une méthode qui soit capable d'inclure ces tensions propres à la durée, tout en atténuant ce qu'elles ont de problématique. Pour que nous puissions, comme Bergson, saisir intuitivement la durée, la tension doit donc être limitée, les paradoxes énonciatifs dépassés. C'est le pouvoir de détournement que possèdent certains tropes qui vont lui permettre de conjuguer l'exigence d'un dire et les difficultés de saisie du dit qu'il s'agit d'imager, à défaut de pouvoir le conceptualiser. La comparaison, mais surtout la métaphore, sont à notre avis les moyens discursifs privilégiés que Bergson utilise en ce qu'ils sont les figures langagières qui supportent le mieux les tensions inhérentes à la durée, à la vie, et permettent de favoriser un accès aux idées exposées que le langage conceptuel, par trop rigide, ne parvient à véhiculer. Comme le relève Bergson dans cet extrait, le langage doit «se mouler sur les formes fuyantes de l'intuition» :

> Ou la métaphysique n'est que ce jeu d'idées, ou bien, si c'est une occupation sérieuse de l'esprit, il faut qu'elle transcende les concepts pour arriver à l'intuition. Certes, les concepts lui sont indispensables, car toutes les autres sciences travaillent le plus ordinairement sur des concepts, et la métaphysique ne saurait se passer des autres sciences. Mais elle n'est proprement elle-même que lorsqu'elle dépasse le concept, ou du moins lorsqu'elle s'affranchit des concepts raides et tout faits pour créer des concepts bien différents de ceux que nous manions d'habitude, je veux dire des représentations souples, mobiles, presque fluides, toujours prêtes à se mouler sur les formes fuyantes de l'intuition.[15]

4. *La métaphore au cœur du bergsonisme*

La métaphore est ce que la linguistique nomme un trope par ressemblance, c'est-à-dire une figure par laquelle «on fait prendre à un mot une signification

[13] *EC*, p. VI.

[14] «Introduction (Première partie) : Croissance de la vérité. Mouvement rétrograde du vrai», *in* : *PM*, p. 19.

[15] «Introduction à la métaphysique», *in* : *PM*, p. 188.

qui n'est pas précisément la signification propre de ce mot [...]»[16]. Parmi les différents tropes (métonymie, synecdoque, syllepse, etc.), elle permet de transporter «la signification propre d'un mot à une autre signification qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison qui est dans l'esprit»[17], et cela grâce à une ressemblance entre les signifiés. Or, nous l'avons dit, la fonction de l'emploi que fait Bergson de la métaphore n'est pas ornementale. Cette figure est mise au service de sa philosophie et participe au plus haut point à l'élaboration de son œuvre. Citons quelques exemples tirés des ouvrages de Bergson, passages dans lesquels nous soulignons les métaphores.

> 1) Mon état d'âme, *en avançant* sur *la route du temps*, *s'enfle* continuellement de la durée qu'il *ramasse*; il *fait*, pour ainsi dire, *boule de neige* avec lui-même.[18]

> 2) Il n'y a d'ailleurs pas d'*étoffe* plus résistante ni plus substantielle. La durée est le progrès continu du passé qui *ronge* l'avenir et qui *gonfle* en *avançant*.[19]

> 3) Ce que nous percevons en nous, c'est une certaine *épaisseur* de durée qui se compose en deux parties: notre passé immédiat et notre avenir imminent.[20]

Grâce à ces métaphores, présentes dans des phrases qui ont une réelle importance, puisqu'elles rendent directement compte de la durée et désignent son procès, sa mouvance, sa forme, son pouvoir agissant, la durée est transportée vers des horizons de signification qui enrichissent notre compréhension. En effet, la convocation de ces images permet toujours à Bergson de contourner une difficulté qui surgit dans l'horizon du langage conceptuel.

Pour ce qui est de la première citation, l'association de la durée à une boule de neige qui grossit à mesure qu'elle avance permet de faire se tolérer deux tendances qui s'excluent du point de vue conceptuel. Pour le philosophe français, qui reprend les catégories platoniciennes, la durée est à la fois de l'ordre du même et de l'autre. Elle est à la fois la cause des changements internes à notre conscience et ce qui assure que nous restions les mêmes, envers et contre tout changement. Or, si notre nature profonde est de changer sans cesse, celle-ci ne risque-t-elle pas de mettre en péril ce que nous nommons notre identité ? Il n'en est rien. Car à l'image d'une boule de neige, nous avançons sans cesse à travers le procès de la durée. Comme la neige qui s'amasse toujours davantage sur la boule en mouvement, nous changeons de forme continuellement. Et à l'image de l'intérieur de la boule de neige, notre mémoire conserve notre passé, et c'est par lui que nous sommes (être), tout en étant en devenir permanent, puisque la mémoire permet cette formidable conservation du passé, qui n'assure rien de moins que la présence de ce qui a été, présence de ce qui n'est plus. Le

[16] C. DUMARSAIS, *Des Tropes ou des différents sens*, Paris, Flammarion, 1988, p. 69.
[17] *Ibid.*, p. 135.
[18] *EC*, p. 2.
[19] *Ibid.*, p. 4.
[20] *Ibid.*, p. 6.

passé reste présent en nous, la durée grossit toujours davantage et ne tolère aucune absence, aucun trou d'être. Elle est donc plénitude. Rappelons que pour le philosophe français, ce que nous sommes, à un moment présent, est bien la condensation de tout ce que nous avons été par le passé. Aussi, cette métaphore d'une durée boule de neige permet-elle de condenser, dans un même énoncé, la conservation de notre être, de notre identité, tout autant que le changement continuel impliqué par le procès de la durée, deux tendances pourtant antagonistes.

Les métaphores contenues dans la deuxième et la troisième citation ont pour effet de donner corps à cette durée parfois trop fuyante. Remarquons que si Bergson entend échapper à toute spatialisation pour appréhender la durée, la tâche ne semble toutefois pas si aisée, car, pour figurer la durée, les métaphores spatiales se retrouvent à de nombreuses reprises sous la plume du philosophe. En effet, cette métaphore de l'«étoffe» permet bien à Bergson de substantialiser la durée. Quant au tissu, il est ce à partir de quoi nous créons de nouvelles formes. Ainsi, la durée, telle une étoffe, est le fond de notre être, et par ce biais, Bergson nous donne la possibilité d'avoir une saisie intuitive de notre durée, nous amenant à retenir que la seule stabilité dont la durée soit porteuse, c'est précisément le fait de son incessante instabilité.

Parler de l'«épaisseur» de la durée permet également d'évoquer le fait que le présent soit tout sauf un arrêt sur image dans la continuité de la durée. Virtuel, l'instant n'est qu'une vue immobile prise par l'entendement sur un procès mouvant. Ainsi, bien que réfractaire à la spatialisation, la durée est métaphoriquement spatialisée, permettant à Bergson de déployer la signification d'un présent élargi. Car le moi bergsonien, à l'image de la conscience intime du temps selon Edmund Husserl[21], est doublement tendu, vers un passé qu'il retient et vers un futur qu'il anticipe. Pour Bergson, le passé et l'avenir empiètent sur le présent. Plus exactement encore, c'est cet empiétement même qui constitue le présent et lui assure son «épaisseur». Les trois dimensions du temps fusionnent dans ce qu'il ne peut faire autrement que nommer une durée épaisse, un présent mouvant dont les moments, dit-il parfois, se compénètrent[22].

Les métaphores confèrent donc à la durée son caractère palpable pour l'esprit prêt à se laisser transporter sur des plans de signification sur lesquels les tensions disparaissent presque complètement. Mais l'emploi de la métaphore ne se limite pas aux phrases qui traitent spécifiquement de la durée. Elle est également employée par Bergson lorsqu'il cherche à décrire d'autres notions centrales de sa philosophie, comme celle de l'évolution ou de l' élan vital, cette dernière expression étant, comme «l'énergie spirituelle» d'ailleurs, elle-même

[21] Husserl parle de «rétention» et de «protention.» *Cf.* E. Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps : 1893-1917*, trad. par J.-F. Pestureau, Grenoble, Million, 2003, p. 211 *sq*. Sur ce sujet, *cf.* aussi E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949, 2e éd., 1967.

[22] *Cf.* H. Bergson, «La conscience et la vie», *in* : *ES*, p. 6.

une métaphore. Quant à l'évolution créatrice, elle est représentée de manière imagée à de nombreuses reprises par toutes sortes de métaphores qui suggèrent la forme prise par l'évolution, l'organisation de la vie: obus[23], fusée[24], feu d'artifice[25], explosion[26], gerbe[27], bouquet[28], etc. Arrêtons-nous quelques instants sur un exemple.

Dans *L'évolution créatrice*, d'un côté, Bergson ne cesse de souligner l'infinie diversité du vivant, aussi bien au niveau du nombre d'espèces qui cohabitent ou ont cohabité sur terre, qu'au niveau de chaque individu, étant infiniment riche et infiniment autre que ses semblables. À ce titre, le bergsonisme est une pensée de la singularité, insistant sur la richesse inouïe propre à chaque individu. Aussi souligne-t-il par exemple qu'«un brin d'herbe ne ressemble pas plus à un autre brin d'herbe qu'un Raphaël à un Rembrandt»[29]. De l'autre côté, le philosophe français pense la durée en tant qu'elle s'applique au mouvement général de l'évolution de la vie. Si chaque individu a sa façon propre de durer, il participe également à un mouvement plus général, celui de l'évolution du vivant. Comme on le sait, avec *L'évolution créatrice*, Bergson donne une direction nouvelle à ses investigations. Ce n'est plus uniquement de l'homme et de ce qui lui est propre dont la durée doit rendre compte, mais bien de l'ensemble du vivant. La temporalité de la conscience s'élargit et fait place à un temps de l'évolution qui s'étend même à la durée de l'univers. Ainsi, malgré l'infinie diversité des formes de vie, Bergson doit bien postuler une durée qui soit un trait d'union entre tous les êtres vivants, venant justifier le fait qu'il puisse étendre la notion de durée, applicable à chaque être particulier, à l'évolution générale de la vie à laquelle chaque individu participe. Mais comment

[23] «Le mouvement évolutif serait chose simple, nous aurions vite fait d'en déterminer la direction, si la vie décrivait une trajectoire unique, comparable à celle d'un boulet plein lancé par un canon. Mais nous avons affaire ici à un obus qui a tout de suite éclaté en fragments, lesquels, étant eux-mêmes des espèces d'obus, ont éclaté à leur tour en fragments destinés à éclater encore, et ainsi de suite pendant fort longtemps.» (*ibid.*, p. 99)

[24] «Si, partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, – pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose,* mais pour une continuité de jaillissement.» (*ibid.*, p. 249)

[25] «Là où l'entendement, s'exerçant sur l'image supposée fixe de l'action en marche, nous montrait des parties infiniment multiples et un ordre infiniment savant, nous devinerons un processus simple, une action qui se fait à travers une action du même genre qui se défait, quelque chose comme le chemin que se fraye la dernière fusée du feu d'artifice parmi les débris qui retombent des fusées éteintes.» (*ibid.*, p. 251)

[26] «Maintenant, il est probable que la vie tendait d'abord à obtenir, du même coup, et la fabrication de l'explosif et l'explosion qui l'utilise.» (*ibid.*, p. 116)

[27] «Elle [l'harmonie entre les termes de l'évolution qui se complètent] vient de ce que le processus évolutif, qui s'épanouit en forme de gerbe, écarte les uns des autres, au fur et à mesure de leur croissance simultanée, des termes d'abord si bien complémentaires qu'ils étaient confondus.» (*ibid.*, p. 119)

[28] *Cf.* note 24.

[29] «Le possible et le réel», *in*: *PM*, p. 114.

Bergson peut-il à la fois rendre raison et de la diversité des êtres vivants et de la parenté du vivant malgré cette diversité, c'est-à-dire du fait que tout être vivant participe à un même effort qui est à l'origine du déploiement de la vie, une origine qui n'est qu'une façon bien maladroite de parler, puisque, comme on le sait, l'élan vital est une notion qui exclut tout caractère originaire de la vie ? Encore une fois, la diversité des êtres vivants (le multiple au sein de l'évolution) et la complémentarité de chacune de ses formes (qui assure l'unité de la vie) sont deux notions antithétiques qui doivent pouvoir cohabiter et ne pas aboutir à la conception d'une évolution paradoxale. Ainsi, Bergson ne peut faire l'impasse sur l'une des deux notions, tant il manquerait le propre de la vie et les tendances antagonistes qui la définissent : «La matière est nécessité, la conscience est liberté ; mais elles ont beau s'opposer l'une à l'autre, la vie trouve le moyen de les réconcilier.»[30]

Remarquons qu'à mesure que le propos se resserre autour des notions centrales de sa pensée, Bergson fait un usage plus fréquent des métaphores et des comparaisons[31], tant le degré d'ajustement de l'énoncé à la réalité devient prégnant. C'est là également qu'il fait usage de cet autre moyen rhétorique qu'est la répétition. En effet, dans toute son œuvre, il n'aura de cesse de revenir sur la durée pour en donner une nouvelle définition. Tout se passe comme si la répétition permettait de mieux cerner son objet, d'en éclairer la part inexprimable. Pour réduire la fracture entre le dire et le dit, Bergson tourne autour de son objet, lui conférant un sens qui se spécifie à mesure qu'il l'approche par des éclairages nouveaux, comme on s'efforcerait de se rapprocher d'un point en traçant des cercles concentriques toujours plus petits, sans jamais pouvoir l'atteindre totalement. L'idée que le philosophe cherche à saisir est simple, et les concepts qui sont supposés nous permettre d'y accéder doivent eux aussi être épurés de toute complexité.

5. *L'image comme tremplin à l'intuition de la durée*

Si, dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson nous invite à recouvrer ce qu'il y a de plus enfoui en nous, cette durée immanente à l'intérieur de notre moi superficiel, il doit le faire en des termes simples. Et paradoxalement, l'intuition de cette durée, de cette donnée immédiate qui constitue pourtant l'essence de notre moi profond, relève de ce qu'il appelle un

[30] *EC*, p. 13.

[31] Il nous suffit de citer deux définitions de la réalité dans lesquelles les comparaisons (que nous indiquons en italique), prennent tout leur sens : «La réalité est croissance globale et indivisée, invention graduelle, durée : *tel, un ballon élastique qui se dilaterait peu à peu en prenant à tout instant des formes inattendues*.» (*EC*, p. 13) Mais aussi : «Dès que nous sortons des cadres où le mécanisme et le finalisme radical enferment notre pensée, la réalité nous apparaît *comme un jaillissement ininterrompu de nouveautés*.» (*EC*, p. 47)

«effort». Comprenons alors que ce qui est le plus enfoui en nous est paradoxalement ce qui est le plus éloigné de nous, et c'est cette distance néfaste qui s'inscrit entre ce que nous sommes réellement et la façon que nous avons de nous appréhender que Bergson s'efforce d'annihiler. Car à travers le questionnement de la durée, il s'agit bien de s'interroger sur notre propre nature. Aussi, le bergsonisme peut être compris comme une tentative de sortir des cadres logiques et abstraits de l'entendement pour employer un moyen épistémique de sympathie (au sens propre de «faire corps») avec la durée. La philosophie est alors appelée à se simplifier pour mieux s'accorder au réel, et elle ne peut le faire qu'au prix d'une refonte de ses modes énonciatifs, véhicules d'un mode épistémique spécifique, que Bergson nomme «intuition» :

> Nous appelons ici intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. [32]

Dire pleinement ce que l'objet a d'unique est une tâche vouée à l'échec, et Bergson en a pleinement conscience. D'une part, le langage restera toujours trop général pour exprimer la singularité d'un réel qui dure, et d'autre part, le fait de pouvoir parler de la durée en tant qu'*objet* suppose une distance d'avec le sujet énonçant, distance que Bergson rejette en bloc, puisqu'il s'agit bien de coïncider avec la durée pour en saisir toute son immédiateté. Ainsi, fluidifier les concepts rigides, complexifier les concepts trop simples, rapprocher l'abstraction du langage vers le concret du réel, tout ceci permet à Bergson de conduire son lecteur vers la méthode intuitive, sans que les images soient pourtant capables de s'y substituer. Les comparaisons et les métaphores jouent donc le rôle de tremplin, mais elles n'aboutissent pas à l'intuition qui est infralangagière. La durée est ce que l'on ressent au plus profond de nous-mêmes, une «donnée immédiate» avec laquelle nous devons faire corps, ce qui implique la nécessité de faire l'impasse sur le langage conceptuel médiatisant précisément le rapport à la durée :

> Mais on la [la vie intérieure] représenterait bien moins encore par des *concepts* [33], c'est-à-dire par des idées abstraites, ou générales, ou simples. Sans doute aucune image ne rendra tout à fait le sentiment original que j'ai de l'écoulement de moi-même. Mais il n'est pas non plus nécessaire que j'essaie de le rendre. À celui qui ne serait pas capable de se donner à lui-même l'intuition de la durée constitutive de son être, rien ne la donnerait jamais, *pas plus les concepts que les images*. [...] *l'image a du moins cet avantage qu'elle nous maintient dans le concret. Nulle image ne remplacera l'intuition de la durée*, mais beaucoup d'images diverses, empruntées à des ordres de choses très différents, pourront, par la convergence de leur action, diriger la conscience sur le point précis où il y a une certaine intuition à saisir. En choisissant les images aussi disparates que possible, on empêchera

[32] «Introduction à la métaphysique», *in* : *PM*, p. 181.

[33] C'est Bergson qui souligne. C'est d'ailleurs le seul terme qu'il souligne dans ce passage.

> l'une quelconque d'entre elles d'usurper la place de l'intuition qu'elle est chargée d'appeler, puisqu'elle serait alors chassée tout de suite par ses rivales.[34]

Aucune image, et Bergson de le dire explicitement, ne remplacera jamais l'intuition. Mais l'addition d'images diversifiées tend à introduire à l'intuition. En définitive, Bergson est donc soucieux de ce que son emploi fréquent de la métaphore ne nuise pas à l'intuition de la durée. Cet emploi métaphorique se doit d'être textuellement diversifié, dans la mesure où l'auteur de l'*Essai* cherche à conserver un certain degré de tension sans laquelle, comme nous cherchons à le montrer, nous passerions à côté des notions essentielles du bergsonisme.

Pour être saisie intuitivement, la durée, nous dit Bergson, doit se saisir de l'intérieur. L'intuition est une méthode capable d'intégrer et de dépasser les tensions qui naissent lorsque nous saisissons de manière abstraite des notions telles que la durée qui est unité multiple ou multiplicité une, l'évolution créatrice qui est en même temps principe d'altération et principe d'unification. Elle est une méthode qui, pour s'accorder à la mouvance du réel, doit se faire mouvement. Elle élimine toute distance qui s'insère entre le moi et le réel, cette distance analytique nous contraignant à faire appel à la médiatisation de l'espace qui dénature la compréhension du temps. Vouloir comprendre la pensée d'Henri Bergson nous impose donc de tourner le dos à notre intelligence, sans quoi nous manquerions la saisie des notions dont nous avons parlé, n'y voyant qu'un amalgame de concepts paradoxaux. L'intuition ne se heurte pas à l'impossible conciliation du dire et du dit. Elle ne se soucie pas de l'incommensurabilité de la pensée et du langage. Elle est contact, coïncidence. Pour penser intuitivement, comme le dit Bergson, il n'est d'autre solution que de *penser en durée* :

> Intuition signifie donc d'abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence [...]. L'intuition est ce qui atteint l'esprit, la durée, le changement pur.[35]

En définitive, métaphoriser est le meilleur moyen de simuler discursivement, la pensée «en durée». La métaphore, la comparaison et la répétition sont des moyens langagiers que Bergson met au service d'une même visée épistémologique qui tient compte du fait que le langage et les concepts ne permettent pas la transparence du signe requise à l'essence même de l'objet. La métaphore détache du concept. Elle est cette forme langagière la moins pénétrée d'intellectualité. Pourtant, la métaphore ne suffit pas à faire sauter les résistances que l'épreuve de la durée provoque. Et Bergson, à ce sujet, est très clair :

> Et pourtant cette image sera incomplète encore, et toute comparaison sera d'ailleurs insuffisante, parce que le déroulement de notre durée ressemble par certains côtés

[34] «Introduction à la métaphysique», *in* : *PM*, p. 185.
[35] «Introduction (Deuxième partie) : De la position des problèmes», *in* : *PM*, p. 27.

à l'unité d'un mouvement qui progresse, par d'autres à une multiplicité d'états qui s'étalent, et qu'aucune métaphore ne peut rendre un des deux aspects sans sacrifier l'autre.[36]

Ainsi, les tensions que nous avons relevées naissent de l'impossibilité de faire coïncider parfaitement ce que l'on pourrait appeler un plan ontologique et un plan épistémologique, c'est-à-dire l'essence même du réel qui dure et la façon que nous avons de le connaître. C'est de cet écart entre les deux plans que surgissent les tensions. La métaphore est alors le moyen permettant à Bergson de créer, de forger, de transformer le sens propre des mots en les hissant sur un plan qui se situe au-delà. Et, précisément, c'est ce que nous dit le sens étymologique du mot métaphore : «*meta-phora*» traduit l'action de transporter (*metaphérô*) au-delà (*metá*). Elle est donc littéralement un déplacement vers un au-delà, un mouvement, un acte discursif de dépassement, cherchant à représenter l'irreprésentable, à sonder l'insondable. Comme le dit Paul Ricœur dans *La métaphore vive*, elle relève d'une «heuristique de la pensée»[37]. Aussi, si le travail de Ricœur est de substituer à la conception de la métaphore conçue comme trope ou comme mot une conception tensionnelle de la métaphore-énoncé, dont la fonction, comme le dit Anne Herschberg-Pierrot, est de «produire de l'inédit, ou de redécrire le réel [...]»[38], nous pouvons faire appel aux analyses de l'auteur de *La métaphore vive*, en ce qu'elles éclairent notre propos :

Il y a alors métaphore, parce que nous percevons [...] la résistance des mots [...] leur incompatibilité au niveau d'une interprétation littérale de la phrase.[39]

Pour démontrer cette conception «tensionnelle» de la vérité métaphorique, je procèderai dialectiquement. Je montrerai d'abord l'inadéquation d'une interprétation qui, par ignorance du 'n'est pas' implicite, cède à la naïveté ontologique dans l'évaluation de la vérité métaphorique ; puis je montrerai l'inadéquation d'une interprétation inverse, qui manque le 'est' en le réduisant au 'comme-si' du jugement réfléchissant, sous la pression critique du 'n'est pas'. La légitimation du concept de vérité métaphorique, qui préserve le 'n'est pas' dans le 'est', procèdera de la convergence de ces deux critiques.[40]

La tension dont parle Ricœur est bien analogue à celle que nous évoquons chez Bergson. Car lorsque ce dernier fait appel à la métaphore pour décrire la durée ou la vie, «le 'est' métaphorique signifie à la fois 'n'est pas' et 'est comme'»[41]. Ainsi, grâce à l'emploi de la métaphore, Bergson se donne les moyens d'approcher l'ambivalence de son objet, qui «est comme» et «n'est

[36] «Introduction à la métaphysique», *in* : *PM*, p. 185.

[37] P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 32.

[38] A. Herschberg Pierrot, *Stylistique de la prose*, Paris, Belin, 1993, p. 197.

[39] P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, t. II, Paris, Seuil, 1986, p. 20.

[40] P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 313.

[41] *Ibid.*, p. 11.

pas» tout à la fois, la durée étant par exemple métaphoriquement l'étoffe de notre être en devenir, tout en n'étant évidemment pas, au sens ontologique du terme, de l'ordre d'une quelconque étoffe. Ce double statut énonciatif de l' «être» et du «n'être pas» tout à la fois révèle, par son équivoque autoproclamée, le décalage entre les deux plans de l'ontologie et de l'épistémologie, décalage qui prend sa source dans les limites du langage et de nos cadres intellectuels qui ne peuvent se passer de toute médiatisation spatiale pour approcher le temps perçu comme devenir incessant.

Remarquons encore que Bergson se dote de tout un vocabulaire qui fait directement état de cette tension : contraction[42], force[43], ressort[44], tendance[45], résistance[46], lutte[47], élastique[48], etc. Inutile ici de nous arrêter sur tous ces passages, tant ils sont nombreux. Penchons-nous sur l'un d'eux, qui nous paraît nourrir encore nos réflexions à ce sujet :

> Imaginons donc plutôt un élastique infiniment petit, contracté, si c'était possible, en un point mathématique. Tirons-le progressivement de manière à faire sortir du point une ligne qui ira toujours s'agrandissant. Fixons notre attention, non pas sur la ligne en tant que ligne, mais sur l'action qui la trace. Considérons que cette action, en dépit de sa durée, est indivisible si l'on suppose qu'elle s'accomplit sans arrêt. [...]
>
> Dégageons-nous enfin de l'espace qui sous-tend le mouvement pour ne tenir compte que du mouvement lui-même, de l'acte de tension ou d'extension, enfin de la mobilité pure. Nous aurons cette fois une image plus fidèle de notre développement dans la durée.[49]

Notre développement dans la durée, parce qu'il est en mouvement, est un développement en tension permanente. Il nous faut insister ici sur le fait que c'est l'expression «le mouvant» que Bergson emploie généralement pour désigner le fait qu'il n'est pas possible d'opérer de distinction entre ce qui

[42] «Il faut que, par une contraction violente de notre personnalité sur elle-même, nous ramassions notre passé qui se dérobe, pour le pousser, compact et indivisé, dans un présent qu'il créera en s'y introduisant. Bien rares sont les moments où nous nous ressaisissons nous-mêmes à ce point». (*EC*, p. 201)

[43] «Si la succession, en tant que distincte de la simple juxtaposition, n'a pas d'efficace réelle, si le temps n'est pas une espèce de force, pourquoi l'univers déroule-t-il ses états successifs avec une vitesse qui, au regard de ma conscience, est un véritable absolu ?» (*ibid.*, p. 339).

[44] L'univers, pour Bergson, dure. Il est caractérisé par deux mouvements opposés, l'un de «descente», l'autre de «montée», le premier étant comparé à un «ressort qui se détend» (*ibid.*, p. 11)

[45] «[...] les propriétés vitales ne sont jamais entièrement réalisées, mais toujours en voie de réalisation ; ce sont moins des états que des tendances. Et une tendance n'obtient tout ce qu'elle vise que si elle n'est contrariée par aucune autre tendance [...]» (*ibid.*, p. 13).

[46] «[...] la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute, et la force explosive – due à un équilibre instable de tendances – que la vie porte en elle (*ibid.*, p. 99).

[47] «Cette vie, je me la représente encore comme une vie de lutte [...]» («La conscience et la vie», *in* : *ES*, p. 27).

[48] *Cf.* la citation ci-dessous.

[49] «Introduction à la métaphysique», *in* : *PM*, p. 184.

se meut, l'objet en mouvement et le mouvement lui-même. Opérer une telle distinction reviendrait alors à méconnaître le fait que le mouvement est une action en tension permanente, un mouvement dans lequel nous sommes pris[50], que nous le voulions ou non. Car même si la nature du mouvement qui est mouvance indivisible nous interdit de parler en ces termes, chaque «portion» du mouvement, coupe de notre durée, est en tension avec les autres, avec les moments qui précèdent et qui suivent notre présent, dans l'épaisseur d'un présent mouvant prenant appui sur le passé et tourné vers l'avenir. C'est cette tension qui assure la progression de la durée et son impossible division. C'est ce qui pousse Bergson à parler de mouvance, car il n'est pas de mouvement qui ne renvoie à une perturbation, à un changement de tension, à une différence de nature entre deux états de conscience, comme il le souligne dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*.

6. *Conclusion : La métaphore au service d'une pensée du devenir*

Concernant la pensée de Bergson, la résistance imprimée par le plan ontologique sur le plan de notre connaissance est l'exemple paradigmatique du fait que la tension nécessite au moins deux éléments qui ne cohabitent qu'en tendant à s'opposer, voire à s'exclure. Bergson nous avait prévenus, car «dans le domaine de la vie, il y a toujours implication réciproque de tendances antagonistes»[51]. Aussi, le concept de tension ne s'accorde-t-il pas avec celui de stabilité. La tension naît nécessairement d'une instabilité. Or, précisément, la durée est instable. Le devenir est ce qui n'est jamais à l'état de repos. Il est transformation incessante, et par conséquent en état de tension permanente avec lui-même, même si la tension n'a de cesse de se transformer. Le devenir, le changement, la vie, la durée, l'évolution créatrice, toutes ces notions sont conflictuelles. On ne doit donc pas s'étonner que la pensée qui cherche à en rendre compte le soit également. Les tensions sont donc bien inhérentes à l'essence même de cet objet particulier qu'est le temps vécu. La philosophie bergsonienne ne s'ingénie donc pas à aplanir les difficultés. Au contraire, elle cherche à les exprimer avec force, dans un effort soutenu dont le contenu de la pensée tout autant que ses modalités énonciatives rendent compte, comme nous espérons l'avoir montré. Pris séparément, aucun concept, tel l'unité, la continuité, la multiplicité, l'altérité, la causalité, ne suffit à rendre compte, à lui seul, de la durée. Plus encore, c'est en convoquant, dans les mêmes expressions, des concepts classiquement antagonistes que Bergson se rapproche de l'essence de la durée. Avec Bergson, dire le temps se fait mouvance. L'énonciation bergsonienne innove en prenant appui sur la seule ressource du langage qui lui

[50] Nous nous exprimons ainsi pour plus de commodité. Nous devrions dire que nous *sommes* ce mouvement, en tant que nous durons.

[51] *EC*, p. 13. Ce qui s'applique à la vie s'applique donc *a fortiori* à l'homme.

assure une énonciation créatrice, non médiatisée par des schèmes préconçus, cherchant, par un langage métaphorisé, à hisser la pensée sur des plans de signification qui rendent enfin au temps ce qui lui a été volé : un langage qui témoigne d'une pensée qui soit apte à saisir son essence. La durée n'est donc pas mystérieuse. Pour Bergson, qui est en quête de certitudes métaphysiques, la durée est fondamentalement innommable, à la lisière du dicible, au point de tangence entre le dit et le dire. C'est donc qu'elle ne révélera jamais tous ses secrets, car sa nature est précisément d'être un «objet» dont on ne peut faire le tour, qui ne se laisse pas totaliser, et dont le revers est que tout discours à son propos est potentiellement d'une richesse infinie. La durée, par essence, est une source de connaissance inépuisable.