

La question hégélienne chez Bergson en amont de sa reconstruction deleuzienne

Thomas Anderson*

Résumé

Le relatif silence de Bergson au sujet de la figure de Hegel n'empêche pas G. Deleuze de structurer son approche du bergsonisme autour d'un axe résolument anti-hégélien. Notre étude vise à prendre à rebours cette démarche et à dégager un rapport moins antagonique entre bergsonisme et hégélianisme en investiguant en amont de sa reconstruction deleuzienne. Le lieu où la pensée de Bergson diverge le plus profondément de celle de son prédécesseur allemand ne peut à notre avis être identifié que sur la base d'un accord plus fondamental entre les deux philosophes. Il s'agira ainsi de circonscrire ce terrain d'entente à partir de leur refus commun et assumé du « scepticisme » métaphysique kantien. Il s'avérera que Bergson et Hegel participent d'une tentative similaire pour composer avec la fluidité du réel et qu'ils se heurtent tous deux aux mêmes difficultés pour dire l'absolu sans trahir la vie qui lui est propre.

La figure de Hegel constitue un point aveugle du dialogue initié par Bergson avec toute l'histoire de la philosophie. Le rapport entretenu par celui-ci avec la problématique post-kantienne telle qu'elle s'est déployée en Allemagne semble recevoir une thématization plus explicite lorsqu'il est question de critiquer l'idéalisme de Fichte et sa genèse « manquée » de l'intelligence¹. Le nom de Hegel n'est quant à lui mentionné qu'une

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université Laval).

¹ Selon Bergson : « Fichte prend la pensée à l'état de concentration et la dilate en réalité. » Fichte aurait simplement déduit les catégories de la pensée

seule fois dans toute l'œuvre bergsonienne, au détour d'une énumération visant à récuser le formalisme de toute tentative pour expliquer le réel à partir d'un principe universel :

[o]n se demande comment ce point essentiel a échappé à des philosophes profonds, et comment ils ont pu croire qu'ils caractérisaient en quoi que ce fût le principe érigé par eux en explication du monde, alors qu'ils se bornaient à le représenter conventionnellement par un signe. Nous le disions plus haut : qu'on donne le nom qu'on voudra à la « chose en soi », qu'on en fasse la Substance de Spinoza, le Moi de Fichte, l'Absolu de Schelling, l'Idée de Hegel, ou la Volonté de Schopenhauer, le mot aura beau se présenter avec sa signification bien définie : il la perdra, il se videra de toute signification dès qu'on l'appliquera à la totalité des choses².

Une autre allusion à l'Idée³ apparaît alors que Bergson reproche *en bloc* aux successeurs de Kant de revenir au spinozisme en proposant une conception mécaniste de l'être fondée sur une « intuition intemporelle » et se différenciant seulement par degrés de réalisation. Une telle remarque étonne évidemment : on sait que l'idéalisme allemand s'est lui-même interprété comme une démarche pour surmonter le déterminisme porté par la métaphysique spinozienne de la substance. L'association de l'Idée hégélienne avec une « intuition intemporelle » est également surprenante et laisse suggérer un simple malentendu. Cette méprise n'est pourtant pas banale : on constate en effet que dans l'un comme l'autre des passages rapportés, le motif philosophique propre à Hegel n'est pas élaboré *pour lui-même* par Bergson. Le philosophe allemand est toujours considéré comme le représentant interchangeable d'une vaste tradition philosophique caractérisée par la même erreur : la reconstruction conceptuelle du réel. Bergson n'adresse aucune critique

à partir de ce qu'il avait déjà mis « en puissance » dans le Moi. Voir à cet effet Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, p. 190-191. La pagination indiquée est celle de l'édition critique des œuvres de Bergson parue dans la collection « Quadrige » aux Presses Universitaires de France.

² Bergson, H. (2013), *La pensée et le mouvant*, p. 49.

³ Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, p. 361.

spécifique à Hegel – il pourrait, à chaque fois, remplacer le nom de Hegel aussi bien par celui de Fichte que de Schelling.

Interprétation deleuzienne : Bergson l'anti-Hegel

Le silence relatif entretenu par Bergson au sujet de Hegel ainsi que l'absence d'une problématisation réservée à la figure du philosophe allemand dans son œuvre n'empêchent cependant pas G. Deleuze de faire de l'anti-hégélianisme une clé interprétative du bergsonisme⁴. Son affirmation ne peut pas reposer – nous venons de le souligner – sur un développement offert par Bergson lui-même sur le philosophe allemand : ce serait là accorder une importance démesurée à une unique mention et transformer une simple remarque en élément décisif. Deleuze doit pouvoir ériger sa thèse sur le sol d'un désaccord philosophique plus profond qui définirait *en creux* le rapport de Bergson à Hegel.

Cette opposition fondamentale est bien entendu le statut conféré à la dialectique par l'un et l'autre penseur. Il va de soi que Bergson se réclame d'une nouvelle philosophie extra-dialectique. La dialectique doit être considérée comme un artifice « qui endort l'attention et qui donne, en rêve, *l'illusion d'avancer*⁵ ». Pourquoi une telle illusion ? Parce que la dialectique est essentiellement une tentative pour construire une métaphysique à partir de connaissances qu'on trouve *déjà* emmagasinées dans le langage⁶. Elle reste ainsi prisonnière de la stabilité inhérente au mot, dont la fonction est d'introduire la fixité au sein du mobile. Le mouvement de la pensée se limite à une reproduction de la répartition d'idées pré-données dans les indications du langage : la pensée dialectique progresse *illusoirement*. Toute synthèse est de la même manière une avancée chimérique parce que sa résolution procède nécessairement à partir de concepts à tel point larges et vides qu'ils peuvent passer dans leur contraire. Pareil concept n'est pas taillé pour la chose : il lui fait violence en l'immobilisant sous une généralité abstraite et manque la nuance qui lui appartient en propre. Deleuze, dans *Le*

⁴ Voir Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, p. 29-44 ainsi que Deleuze, G. (2002), « La conception de la différence chez Bergson », p. 58-59.

⁵ Bergson, H. (2013), *La pensée et le mouvant*, p. 72. Nous soulignons.

⁶ *Ibid.*, p. 87-88.

bergsonisme, résume cette critique en concluant que « Bergson reproche à la dialectique d'être un *faux mouvement*, c'est-à-dire un mouvement du concept abstrait, qui ne va d'un contraire à l'autre qu'à force d'imprécision⁷ ».

Deleuze néglige le fait que Bergson semble surtout avoir en tête la dialectique telle qu'elle se présentait comme **διαλέγειν** (trier) et **διαλέγεσθαι** (converser) chez Platon et Aristote⁸ ainsi que comme opposition du Moi et du Non-Moi chez Fichte⁹. L'interprète se donne toutefois moins ici pour tâche de faire une histoire fidèle de la philosophie que de « prévoir les objections [que Bergson] ferait à une dialectique de type hégélien¹⁰ ». C'est dans cette optique qu'il en vient à déclarer *l'incompatibilité* du bergsonisme avec l'hégélianisme¹¹. Il s'agit moins d'une incompatibilité avouée par Bergson lui-même que d'un antagonisme reconstruit après coup par interprétation.

La position défendue par Deleuze mérite pour cette raison d'être remise en question. Il convient de vérifier si un rapport plus « nuancé » et vivant entre bergsonisme et hégélianisme ne pourrait pas être envisagé *en amont* de sa reconstruction deleuzienne. Cela s'entend : il serait facile de s'en tenir à un schéma à l'intérieur duquel Hegel et Bergson formeraient un couple antithétique. D'un côté (Hegel), nous trouverions une réalité réduite à une *abstraction* lorsque la pensée et le concept entrent en rapport avec elle ; de l'autre (Bergson), nous aurions la durée *concrète* qui ne peut être qu'intuitionnée. Hegel peinerait à rendre compte de la durée pure parce qu'il rigidifie le devenir en lui apposant une structure ossifiante : celle du langage. Ajoutons que Bergson refuse toute tentative de systématisation de la philosophie et nous avons là une opposition en apparence trop tranchée pour qu'il vaille même la peine de se risquer à un rapprochement entre les deux pensées.

Une telle opposition ne peut néanmoins rien nous apprendre puisqu'elle se contente de faire d'une philosophie le reflet inversé de l'autre. Elle peut offrir au mieux une comparaison accidentelle en

⁷ Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, p. 38.

⁸ Bergson, H. (2013), *La pensée et le mouvant*, p. 87-88.

⁹ *Ibid.*, p. 194-195. Voir à cet effet les notes no. 21 et 24 de F. Fruteau de Laclos à propos de l'« Introduction à la métaphysique » dans *Ibid.*, p. 439-440.

¹⁰ Deleuze, G. (2002), « La conception de la différence chez Bergson », p. 58.

¹¹ Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, p. 38.

laquelle l'examen d'une position ne contribue pas à éclairer sa réciproque. Une véritable mise en rapport entre Bergson et Hegel gagnerait davantage à remonter là où il y a quelque chose à comparer : c'est-à-dire là où un même problème est investi. Ce lieu est à notre avis celui où se joue une tentative commune pour « échapper au relativisme kantien¹² » et réaffirmer la visée d'une philosophie de l'absolu. C'est en interrogeant cette visée partagée ainsi que le geste philosophique proposé respectivement par Hegel et Bergson pour mettre en œuvre son accomplissement que pourra se nouer une forme de dialogue entre les deux penseurs. Le chemin qu'il nous faut parcourir est donc le suivant : examiner le lieu où les pensées de Bergson et de Hegel *se recourent* pour ensuite mieux distinguer le point où elles *divergent*. Notre perspective de départ doit ainsi adopter un point de convergence *en deçà* de la reconstruction que présente Deleuze de la question hégélienne chez Bergson.

Fluidité et absolu

Bergson et Hegel nourrissent tous deux une ambition philosophique commune en laquelle confluent leurs efforts : ils considèrent que la philosophie doit pouvoir se ménager un accès à l'absolu. Ce programme partagé doit constituer l'axe central autour duquel se structurera leur mise en relation. À cet effet le relativisme de Kant consiste en une cible toute désignée pour Bergson comme pour Hegel – ainsi que le remarquent L. Trabichet et J. Theau¹³. Une limitation du pouvoir de connaître à l'activité de l'entendement sur une matière donnée dans l'intuition resserre l'expérience dans des limites trop étroites et empêche une compréhension *pleine* de la réalité.

La philosophie de Hegel dans son entièreté pourrait se lire comme une lutte pour affirmer le caractère contradictoire de toute entreprise qui voudrait tracer un périmètre restreint pour la connaissance. Le relativisme de Kant et de toute philosophie qui se voudrait avant tout

¹² Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, p. 361.

¹³ Cf. Trabichet, L. (2008), « La ponctuation de l'absolu. Nature, saisie et expression de l'absolu chez Hegel et Bergson : éléments de confrontation », p. 774 et Theau, J. (1975), « Le rapport quantité-qualité chez Hegel et chez Bergson », p. 5.

critique est dépeint comme une attitude remplie de présupposés dans l'introduction de la *Phénoménologie de l'esprit* :

[s]i la crainte (*die Besorgnis*) de tomber dans l'erreur introduit une méfiance dans la science, science qui sans ces scrupules se met d'elle-même à l'œuvre et connaît effectivement (*wirklich erkennt*), on ne voit pas pourquoi, inversement, on ne doit pas introduire une méfiance à l'égard de cette méfiance [...] ¹⁴.

La « méfiance » à l'égard de notre capacité de connaître dont parle ici Hegel peut être envisagée parallèlement à la critique bergsonienne du « scepticisme métaphysique » de Kant ¹⁵. Il faut entendre tout simplement ici par « scepticisme métaphysique » la doctrine selon laquelle la réalité absolue est inconnaissable. Bergson avance justement que ce relativisme introduit de la « suspicion » à l'égard de tout ce qui fait craquer le cadre scientifique prédéfini par l'intelligence et qu'il mène ultimement au sacrifice de la philosophie.

La proximité devient encore plus déroutante lorsqu'on examine les expressions et images avec lesquelles elle se manifeste. Il est surprenant de constater que Hegel et Bergson emploient exactement la même analogie pour indiquer l'insuffisance du kantisme et en appeler à son dépassement. Cette métaphore est celle de la philosophie comme apprentissage de la nage. La moquerie de Hegel à l'endroit de Kant et de son entreprise critique est devenue célèbre : « [v]ouloir connaître *avant* de connaître est aussi absurde que le sage projet qu'avait ce scolastique, d'apprendre *à nager avant de se risquer à l'eau* ¹⁶ ». Pour esquiver la méfiance kantienne à l'endroit de notre capacité au savoir, il n'est d'autre moyen que de se *jeter d'emblée dans* la connaissance. Celui qui hésite court un risque bien plus grave que celui qui se lance à l'eau : celui de ne jamais apprendre à nager effectivement. Bergson mobilise la même objection pour se sortir du cercle restreint dans lequel le kantisme menace d'enfermer la philosophie :

¹⁴ Hegel, G. W. F. (1947), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 66.

¹⁵ Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, p. 198.

¹⁶ Hegel, G. W. F. (2012), *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 10.

Si vous n'aviez jamais vu un homme nager, vous me diriez peut-être que nager est chose impossible, attendu que, pour apprendre à nager, il faudrait commencer par se tenir sur l'eau, et par conséquent savoir nager déjà. Le raisonnement me clouera toujours, en effet, à la terre ferme. Mais si, tout bonnement, je me jette à l'eau sans avoir peur, je me soutiendrai d'abord sur l'eau tant bien que mal en me débattant contre elle, et peu à peu je m'adapterai à ce nouveau milieu, j'apprendrai à nager. Ainsi, en théorie, il y a une espèce d'absurdité à vouloir connaître autrement que par l'intelligence ; mais, si l'on accepte franchement le risque, l'action tranchera peut-être le nœud que le raisonnement a noué et qu'il ne dénouera pas¹⁷.

Le point de départ de la philosophie est ici présenté – c'était également le cas dans l'analogie proposée par Hegel – comme un risque impossible à contourner. La philosophie ne peut commencer que lorsque le danger est assumé. La seule voie à emprunter pour ne pas demeurer paralysé à l'intérieur d'un cadre de connaissances fixé *a priori* est celle d'une adaptation progressive au nouvel élément dans lequel on se meut. Car l'image suggère bien dans un cas comme dans l'autre une conception de la philosophie comme *mouvement*. Le philosophe est celui qui apprend à composer et à *faire un* avec l'eau, c'est-à-dire, ici, avec la fluidité du réel.

Bergson et Hegel peuvent exploiter une analogie similaire parce qu'ils situent leur débat contre Kant sur un même plan : le « scepticisme » kantien est critiqué parce qu'il dépeint quelque chose comme une transcendance inaccessible (dans ce cas-ci : la chose en soi). Cette charge est menée au nom d'une conception de l'absolu qui découle chez l'un comme chez l'autre d'une même exigence. Le geste philosophique propre à Hegel et Bergson vise en effet à réinscrire l'absolu *au cœur* de la réalité : à la manière d'un mouvement qui le traverse de part en part sans toutefois le dépasser. L. Trabichet écrit que le rejet de l'interdit kantien d'une appréhension absolue de la réalité trouve sa source dans une volonté partagée par Hegel et Bergson, qui

¹⁷ Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, p. 193-194.

souhaitent saisir « l'absolu non pas comme un en deçà ou un au-delà séparé du réel et hors de portée de la connaissance humaine, un substrat des choses ou un Dieu transcendant, mais comme un élan qui traverse le réel sans pour autant se confondre avec lui¹⁸ ». L'investigation philosophique est ramenée par l'un et l'autre penseurs dans l'immanence d'une phénoménalité dynamique.

Cela va de soi chez Bergson : « [d]ans l'absolu nous sommes, nous circulons et vivons¹⁹ ». Cet absolu correspond à la durée. Ce qui est réel, c'est « le *flux*, c'est la continuité de transition, c'est le changement lui-même²⁰ ». Ce changement ne possède pas de substrat ou de support fixe. La durée n'est pas composée de parties stables juxtaposées les unes aux autres. Elle est ce qui coule et s'allonge sans fin : elle est « une poussée ininterrompue de changement – d'un changement toujours adhérent à lui-même²¹ ». La durée est donc une continuité hétérogène : en même temps indivisible et constituée de moments qui diffèrent parce que création constante.

Hegel portait une attention semblable à la fluidité du réel. L'absolu n'est pas envisagé comme un point fixe ou le simple sommet d'une hiérarchie onto-théologique, mais comme un *mouvement* : l'Idée absolue est l'*acte* de laisser librement aller hors d'elle-même le moment de sa première détermination. B. Mabile²² remarque à ce propos que cette première détermination est justement *la vie* en rapportant un passage de l'*Encyclopédie* où il est affirmé que « l'Idée immédiate est la vie (*Die unmittelbare Idee ist das Leben*)²³ ». Cette différenciation de soi par soi appelle à un automouvement infini de l'absolu. On ne saurait trop insister non plus sur la métaphore végétale dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*²⁴ : Hegel présente le réel comme une « nature

¹⁸ Trabichet, L. (2008), « La ponctuation de l'absolu. Nature, saisie et expression de l'absolu chez Hegel et Bergson : éléments de confrontation », p. 774.

¹⁹ Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, p. 200.

²⁰ Bergson, H. (2013), *La pensée et le mouvant*, p. 8.

²¹ *Ibid.*

²² Mabile, B. (2001), « Éloges de la fluidité : Hegel, Bergson et la parole », p. 500.

²³ Hegel, G. W. F. (2012), *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 216.

²⁴ Pour cette métaphore : Hegel, G. W. F. (1947), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 6. Voir aussi l'analyse détaillée proposée dans Trabichet, L. (2008), « La

fluide (*flüssige Natur*) » et compare le processus par lequel l'absolu advient à soi-même au développement organique d'une plante. Le but n'est pas ici d'identifier l'absolu hégélien et la durée bergsonienne : Hegel ne fait pas de la durée et de la création les axes centraux du réel. Il s'agit plutôt de faire voir que l'un et l'autre penseurs posent comme critères fondamentaux d'une philosophie de l'absolu une *fluidification* et une *vivification* de la pensée. L'exemple de la plante qui nous occupe est employé par Hegel pour faire ressortir l'exigence de penser « la vie du tout (*das Leben des Ganzen*) » – son mouvement encore non fixé en oppositions apparentes isolées. C'est en fait une manière d'exprimer une « intuition » déterminante de l'hégélianisme : « [l]e vrai est le tout (*Das Wahre ist das Ganze*)²⁵ ». La tâche qui revient au philosophe est de penser le devenir *en sa totalité*. Bergson partage une ambition similaire lorsqu'il écrit que « la philosophie ne peut être qu'un effort pour se fondre à nouveau dans le tout²⁶ ».

Mais ce tout que Bergson vise inclut-il la conscience comme c'est le cas chez Hegel ? On pourrait argumenter que la non-séparation hégélienne de l'absolu et de la conscience est la dernière trace d'un sujet encore non dissolu dans l'histoire de la philosophie. Bergson permettrait de penser le tout en étant débarrassé de l'illusion moderne d'une conscience de soi du sujet. Ce serait par contre mal voir que la durée bergsonienne est (au moins dans l'un de ses moments) une dimension propre à la conscience. Comme l'écrit A. Cherniavsky : « dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, la durée est l'essence de la conscience, le flux de nos états mentaux, le moi²⁷ ». C'est parce que la conscience est elle-même durée qu'elle offre un accès privilégié à l'être (à l'absolu). La durée du moi est peut-être « dérivée » par rapport à la durée *pure*, mais c'est seulement par la première que la seconde peut être retrouvée. Il serait en outre possible d'étendre davantage la portée de cette idée et d'affirmer que la *durée elle-même peut devenir conscience de soi* en droit. Même une interprétation anti-hégélienne de Bergson comme celle de Deleuze le concède alors qu'elle s'interroge à savoir « à quelles

ponctuation de l'absolu. Nature, saisie et expression de l'absolu chez Hegel et Bergson : éléments de confrontation », p. 782.

²⁵ Hegel, G. W. F. (1947), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 18.

²⁶ Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, p. 193.

²⁷ Cherniavsky, A. (2008), « L'expression de la durée », p. 700.

conditions la durée devient *en fait* conscience de soi, comment la vie accède *actuellement* à une mémoire et à une liberté de fait²⁸ ». Cela tient au « privilège » de l'homme sur la ligne de l'élan vital : en lui seul l'actuel peut entrer en adéquation avec le virtuel. C'est pourquoi il est d'ailleurs le seul capable de porter à l'expression le tout.

Dire l'absolu

Mais encore faut-il pouvoir exprimer cet absolu sans le trahir, et cela est loin d'aller de soi. Tout le problème réside dans le mode d'accès qui doit être privilégié pour saisir l'absolu en sa totalité. Le danger serait de déformer cet absolu en le fractionnant : c'est-à-dire en employant des catégories tranchées et immobiles pour l'appréhender. Autrement dit : il s'agit de parler d'une réalité *en mouvement* sans figer cet élan en une simple succession de concepts séparés. Il est évident que cela consiste en un projet typiquement bergsonien. Il est néanmoins et dans une certaine mesure possible d'en faire également un thème hégélien si on caractérise *par la négative* la démarche de l'un et l'autre philosophes pour rendre compte de l'absolu : c'est-à-dire en montrant comment ils ne peuvent procéder.

Chez Bergson, la durée est interdite à l'intelligence. Du mouvement et de l'élan vital, l'intelligence ne peut retenir « qu'une série de positions : un point d'abord atteint, puis un autre, puis un autre encore²⁹ ». Elle spatialise le temps pour le penser et agir en lui en séparant ses moments. L'intelligence découpe le réel en une infinité de points spatiaux immobiles pour assurer sa fonction pratique, qui est d'éclairer notre action sur la matière. Comme le dit Bergson : l'intelligence cherche la fixité par l'analyse. La chose est énoncée autrement dans *L'Évolution créatrice*, où il est écrit que l'intelligence s'insurge « contre cette idée de l'originalité et de l'imprévisibilité absolues des formes³⁰ ». C'est qu'elle procède toujours par *abstraction* : en isolant dans chaque situation le « déjà connu », le même, et en l'élevant à l'intégralité de « ce qui est » (comme s'il n'y avait pas d'*autre*) pour préparer notre action dans un cadre pratique à chaque fois donné.

²⁸ Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, p. 111.

²⁹ Bergson, H. (2013), *La pensée et le mouvant*, p. 6.

³⁰ Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, p. 29.

Le rapprochement avec Hegel devient hautement pertinent dès lors qu'on souligne que l'intelligence bergsonienne trouve son homologue dans l'entendement (*das Verstand*) tel que présenté par le philosophe allemand. Plusieurs lecteurs de Hegel et Bergson ne manquent pas de suggérer un tel parallèle – mentionnons par exemple B. Mabille, J. Theau et L. Trabichet³¹. La pensée d'entendement est le côté abstrait du logique. La critique qui en est faite dans la *Differenzschrift* demeure un point de référence essentiel. Hegel reporte sur l'entendement la responsabilité de la division (*die Entzweiung*) du réel. Sa critique se précise dans l'*Encyclopédie* : « [l]a pensée en tant qu'*entendement* s'en tient à la détermination fixe et à son caractère différentiel par rapport à d'autres ; un tel abstrait borné vaut pour elle comme subsistant et étant pour lui-même³² ». L'entendement est la faculté qui découpe son objet et opère des distinctions en lui. Il est ce qui *abstrait* une détermination hors du flux de la réalité pour la considérer de manière absolument indépendante et sans rapport au tout, comme si elle existait par elle-même. Le défaut le plus grave de l'entendement est son incapacité à traiter d'une détermination sans l'isoler du devenir (de l'élan) duquel elle procède. Une telle abstraction a nécessairement pour effet de *figer* le mouvement du tout pour adopter un point de vue partiel ; et par là voit-on où l'intelligence chez Bergson rejoint le *Verstand* chez Hegel.

Maintenant : Bergson et Hegel semblent diverger lorsqu'il s'agit de caractériser *positivement* la voie que la philosophie doit emprunter pour épouser l'élan du tout. Pour Bergson, ce chemin est l'intuition, c'est-à-dire « 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'inexprimable³³ ». Pour Hegel, la philosophie doit plutôt coïncider avec

³¹ Cf. Mabille, B. (2001), « Éloges de la fluidité : Hegel, Bergson et la parole », p. 508 ; Theau, J. (1975), « Le rapport quantité-qualité chez Hegel et chez Bergson », p. 5 ; Trabichet, L. (2008), « La ponctuation de l'absolu. Nature, saisie et expression de l'absolu chez Hegel et Bergson : éléments de confrontation », p. 781-782.

³² Hegel, G. W. F. (2012), *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 80. L. Trabichet propose une analyse détaillée de ce paragraphe de l'*Encyclopédie* (Trabichet, L. (2008), « La ponctuation de l'absolu. Nature, saisie et expression de l'absolu chez Hegel et Bergson : éléments de confrontation », p. 781).

³³ Bergson, H. (2013), *La pensée et le mouvant*, p. 181.

l'absolu par la raison, qui est la faculté permettant de dépasser les abstractions figées de l'entendement en adoptant une perspective plus englobante sur l'élan à partir duquel elles sourdent. L'intuition bergsonienne et la raison hégélienne ne s'opposent donc pas par leur *visée*, qui est une fluidification des moments que l'intelligence et l'entendement saisissent séparément³⁴. Cependant Bergson choisit de s'installer dans une certaine *immédiateté* – un temps immédiatement donné³⁵ – alors que Hegel opte pour la production d'un *logos* (d'une logique du concept) qui est traversé par la *médiation*. Il serait possible de cristalliser une telle opposition : Bergson exprime en effet à maintes reprises sa méfiance envers tout langage conceptuel qui prétendrait restituer la mobilité du réel, alors que Hegel propose une critique virulente (notamment dans la figure de la *Phénoménologie de l'esprit* intitulée la « Certitude sensible ») de toute philosophie qui souhaiterait saisir l'absolu dans une intuition *antérieure* au langage.

Mais une opposition trop stricte entre Bergson et Hegel sur cet enjeu nous conduirait à rater une nuance capitale à propos de la conception bergsonienne du langage : celui-ci peut participer à la reconquête de l'intuition. B. Mabile et M. Merleau-Ponty soulignent tous deux la fonction positive du langage dans un tel processus³⁶. Tout part du fait que la réalité donnée immédiatement dans l'expérience doit pour Bergson être *regagnée* comme le résultat d'un retournement de l'intelligence en intuition. Ce retournement procède par inversion du mode habituel de pensée, qui consiste en un délaissement de la pensée géométrico-conceptuelle par un effort pour coïncider avec la durée. Il s'agit en fait de s'installer dans le mouvement même de la réalité plutôt que d'appréhender celle-ci à partir de son immobilité reconstituée. Une telle inversion permet à notre esprit d'adopter le mouvement propre à la vie et de « remonter la pente que la matière descend³⁷ ». L'intelligence ainsi retournée peut alors contempler l'élan créateur et vital d'où elle

³⁴ Ainsi que le souligne Trabichet, L. (2008), « La ponctuation de l'absolu. Nature, saisie et expression de l'absolu chez Hegel et Bergson : éléments de confrontation », p. 790.

³⁵ Bergson, H. (2013), *La pensée et le mouvant*, p. 116.

³⁶ Mabile, B. (2001), « Éloges de la fluidité : Hegel, Bergson et la parole », p. 510 et Merleau-Ponty, M. (1995), *La nature : Cours du Collège de France*, p. 80-91.

³⁷ Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, p. 246.

provient et la conscience entrer en coïncidence avec celui-ci en s'attachant au « *se faisant* » plutôt qu'au « *tout fait*³⁸ ». L'intuition regagnée est ici condition pour la philosophie elle-même.

La *médiation* du langage se voit à cette fin attribuer un rôle déterminant par Bergson en ce qu'elle libère l'intelligence de la contrainte matérielle immédiate : il est en effet « présumable que, sans le langage, l'intelligence aurait été rivée aux objets matériels qu'elle avait intérêt à considérer³⁹ ». Le langage présente une forme de gain pour l'être humain lorsqu'on l'envisage dans la perspective « cosmologique » d'une *évolution* de l'intelligence. Il confère à l'intelligence un pouvoir de réflexion par lequel elle peut se détacher de la nécessité pressante de l'action. Bergson ajoute qu'une intelligence qui se réfléchit est « une conscience qui s'est déjà, virtuellement, reconquise sur elle-même⁴⁰ », c'est-à-dire une conscience qui est *virtuellement* intuition et ouverture vers la durée du moi profond⁴¹. La médiation du langage dans l'histoire évolutive de la conscience annonce donc et même anticipe le renversement de l'intelligence en intuition. Merleau-Ponty résume cette idée dans un cours sur la nature donné au Collège de France :

Bergson dans l'*Évolution créatrice* insiste sur la valeur positive de l'intelligence en soutenant que la conscience doit au langage sa propre mobilité, et que s'il n'y avait pas de langage, celle-ci n'aurait pas de possibilité de se déplacer. *La conscience sans langage serait plus éloignée de l'Être que la conscience douée de langage*⁴².

Mais cette fonction positive du langage n'efface pas sa maladresse lorsqu'il est question de dire la durée. Toute la philosophie de Bergson est traversée par le problème de la difficulté de parler de l'absolu qui est visé, parce que « nous ne pouvons mesurer le temps, nous ne pouvons

³⁸ Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, p. 238.

³⁹ *Ibid.*, p. 160.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Voir Mabilie, B. (2001), « Éloges de la fluidité : Hegel, Bergson et la parole », p. 511.

⁴² Merleau-Ponty, M. (1995), *La nature : Cours du Collège de France*, p. 80. Nous soulignons.

même parler de lui sans le spatialiser⁴³ ». Bergson est en vérité engagé dans une lutte avec l'obstacle initial de la conscience comme certitude sensible dans la *Phénoménologie de l'esprit* : il y a un écart entre ce qui est dit et ce qui est visé. Cet écart entre le langage et ce qui lui est irréductible, car immédiat, est présenté par Hegel comme le point de départ du chemin vers la philosophie. C'est toutefois « le langage qui est le plus vrai⁴⁴ » pour Hegel, et la visée qui doit être ajustée. Bergson refuse une telle herméneutique qui voudrait identifier le réel et le *logos*. La philosophie doit porter « la compréhension jusqu'au *ceci*⁴⁵ ». C'est ainsi la parole elle-même qui doit être ajustée pour se conformer autant que faire se peut à l'immédiateté de son objet. Elle doit s'efforcer de tailler « pour l'objet un concept approprié à l'objet seul, concept dont on peut à peine dire que ce soit encore un concept, puisqu'il ne s'applique qu'à cette seule chose⁴⁶ ». Bergson tente en fait – sans évidemment poser lui-même le problème ainsi – de tracer une troisième voie pour dénouer l'impasse dans laquelle est placée la certitude sensible dans la *Phénoménologie* : il ne s'agit ni de s'en tenir au silence dans l'immédiateté ni de suivre jusqu'au bout l'injonction langagière soumise par Hegel. Le nœud ne peut être défait que si la parole parle *contre* elle-même et se prend ainsi à rebours. C'est précisément en pointant là où il échoue toujours que le langage peut participer au travail d'inversion de la pensée propre à la philosophie. Il contribue alors à la décomposition du mixte temps/espace, car l'autocritique du langage est à la fois limitation de sa propre sphère (l'espace) et ouverture vers une position du problème de l'absolu en termes de temps⁴⁷. Situer le rapport de Bergson au langage à l'intérieur du plan dans lequel Hegel pose le problème permet ici d'entrelacer une forme de dialogue qui jette une

⁴³ Bergson, H. (2009), *Durée et simultanéité*, p. 168.

⁴⁴ Hegel, G. W. F. (1947), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 84.

⁴⁵ Deleuze, G. (2002), « La conception de la différence chez Bergson », p. 49.

⁴⁶ Bergson, H. (2013), *La pensée et le mouvant*, p. 197.

⁴⁷ Voir à ce sujet Cherniavsky, A. (2008), « L'expression de la durée », p. 706-710. L'auteur applique la méthode bergsonienne/deleuzienne de l'intuition au problème du langage et défend la thèse selon laquelle la parole poétique peut exprimer la durée en se retournant contre le langage. Voir également le chapitre « L'intuition comme méthode » dans Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, p. 1-28.

nouvelle lumière sur la nuance et la délicatesse avec lesquelles le philosophe français traite de la question.

Sur la négation

Le point de départ de notre étude se voulait *en deçà* de la reconstruction deleuzienne d'un anti-hégélianisme chez Bergson. L'investigation de ce lieu aura au moins eu le mérite d'indiquer une convergence entre Hegel et Bergson relativement à leur critique du kantisme et à leur projet d'une philosophie de l'absolu qui tiendrait compte de la fluidité de celui-ci. Une confrontation sur leur conception de la manière dont il convenait de dire cet absolu s'est avérée pertinente pour libérer une interprétation moins tranchée par l'opposition et plus riche de leur rapport respectif au langage. Il serait dorénavant approprié de vérifier où exactement une tentative de rapprochement entre Hegel et Bergson doit trouver sa limite.

Le plus simple est de retourner à Deleuze lui-même et de mettre à l'épreuve la lecture qu'il défend. Deleuze place la conception hégélienne de la médiation comme *négation* au centre de sa thèse d'une incompatibilité irréductible du bergsonisme avec l'hégélianisme. Il est à noter que même un commentateur comme L. Trabichet, qui souhaite situer Bergson dans l'héritage de la pensée de Hegel, fait de la négation le point où il devient impossible de comparer les deux philosophes⁴⁸. Cela est bien connu chez Hegel : la progression dialectique du concept est déterminée par le négatif qu'il contient. On sait que le philosophe allemand aimait bien à rapporter le mot de Spinoza selon lequel toute détermination est une négation (*omnis determinatio est negatio*). L'absolu de Hegel doit porter en lui du négatif au risque de demeurer pauvrement indifférencié dans une stricte identité à soi. La dialectique est justement l'expression de ce mouvement conditionné par le *travail du négatif*. Deleuze avance que pareille conception post-kantienne du négatif d'opposition empêche de penser authentiquement les différences de nature, car elle implique des concepts trop abstraits : « [l']essentiel du projet de Bergson, c'est de penser les différences de nature,

⁴⁸ Trabichet, L. (2008), « La ponctuation de l'absolu. Nature, saisie et expression de l'absolu chez Hegel et Bergson : éléments de confrontation », p. 794-795.

indépendamment de toute forme de négation : *il y a des différences dans l'être, et pourtant rien de négatif*⁴⁹ ».

Ici Deleuze se tient tout près de la manière dont Bergson semblait entendre sa propre ambition. L'interprète nous renvoie à la critique que Bergson développe de la notion de négatif dans le chapitre III de *L'Évolution créatrice*. Bergson y présente l'idée d'un néant absolu comme une *pseudo-idée*, c'est-à-dire un simple mot vide de tout contenu⁵⁰. On retrouve justement une telle idée dans la seconde section du chapitre premier de la *Science de la logique* de Hegel : « Néant, le pur Néant (*das reine Nichts*) ; c'est la simple égalité avec soi-même, le vide parfait (*vollkommene Leerheit*), l'absence de détermination et de contenu ; l'indifférenciation au sein de lui-même⁵¹ ». Hegel ne réfère pas ici à l'absence de *tel* ou *tel* objet : il parle de l'absence absolue. Le philosophe invite son lecteur à penser le « rien ». Or pour Bergson le vide « en soi » est une illusion : on ne le pense toujours qu'à partir du plein. Le néant est essentiellement une idée pratique et c'est pourquoi l'absence est toujours absence de quelque chose qui pré-conditionne notre attente et dont on manque. L'idée de néant contient étonnamment plus – et non moins – que l'idée d'être parce qu'elle ajoute à celle-ci une opération d'abstraction. Le projet de Bergson est ainsi « de s'habituer à penser l'Être directement, sans faire un détour, sans s'adresser d'abord au fantôme de néant qui s'interpose entre lui et nous⁵² ».

Mais faut-il en conclure que la critique bergsonienne de l'idée de néant conduit le philosophe à rejeter du même coup toute forme de négation ? Une réponse affirmative nous engagerait à accepter la proposition deleuzienne selon laquelle il n'y a rien de négatif dans l'être pour Bergson. La question serait alors rapidement réglée : la durée serait insaisissable à l'intérieur de tout schéma qui comporterait de la négation. Le rapprochement entre Hegel et Bergson trouverait ici son terme : deux pensées qui se recoupaient sur le thème de l'absolu auraient atteint, avec la négation, le point où elles divergent sans retour. La conclusion de Deleuze est toutefois loin d'aller de soi et il faut la dépasser. Un interprète comme Jankélévitch nous invite à jouer de

⁴⁹ Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, p. 40. Nous soulignons : cela est essentiel pour la suite.

⁵⁰ Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, p. 283.

⁵¹ Hegel, G. W. F. (1947), *Science de la logique*, Tome I, p. 72.

⁵² Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, p. 298.

prudence et à poser toutes les nuances qu'il convient au sujet de cette critique du néant qui constitue selon lui la *clé* du bergsonisme. Il suggère que la matière est bien, chez Bergson, un principe de négation dans son opposition avec la vie. Cette idée peut effectivement être acceptée sur la base d'une distinction entre la négation et le néant :

Néant = non-sens, nous le savons. Mais la négation n'est pas le néant. Elle est un mouvement qui annule un autre mouvement, une tendance qui annule une autre tendance, une résistance active. La négation elle-même n'est plus négative : elle devient refus, force positive, et ainsi s'expliquerait sans doute le rôle si utile et si affirmatif que cette résistance joue dans la différenciation des espèces⁵³.

Jankélévitch tente en fait d'articuler le « positivisme » de Bergson avec sa présentation de la matière comme inversion de la vie. La matière tente de défaire ce que fait la vie et la vie tente d'insérer la liberté dans la matière. Cette polarité est immanente à l'être même. Elle n'est pas le résultat d'un quelconque non-être extérieur. La formule de Merleau-Ponty est éclairante lorsqu'il indique dans son cours sur Bergson que « l'idée de néant est moins chassée qu'incorporée à l'idée d'Être⁵⁴ ». Elle permet de voir que Deleuze se trompe en évacuant la négation immanente à l'être sur la simple base du refus bergsonien du néant. Car c'est justement cette inclusion assumée de la contradiction au sein de l'être qui permet d'en penser la positivité. La lutte d'une tendance avec une autre tendance qui lui est opposée ne débouche pas sur l'annulation de l'une par l'autre, mais sur une nouvelle forme d'affirmation.

On pourrait voir dans ce caractère de force positive qui appartient à la polarité de la nature bergsonienne une reformulation *plus radicale* du principe hégélien selon lequel un gain résulte de toute négation. Le résultat de la négation n'est jamais « seulement le *pur néant*⁵⁵ » chez Hegel : il porte en lui un contenu déterminé. La contradiction est toujours l'occasion par laquelle une nouvelle forme de vérité peut *jaillir*. Mais ce jaillissement de la nouveauté ne s'apparente précisément pas à

⁵³ Jankélévitch, V. (2008), *Henri Bergson*, p. 221.

⁵⁴ Merleau-Ponty, M. (1995), *La nature : Cours du Collège de France*, p. 79.

⁵⁵ Hegel, G. W. F. (1947), *Phénoménologie de l'esprit*, p. 70.

une *Aufhebung* chez Bergson. Rappelons que le verbe « *aufheben* » est employé par Hegel pour sa teneur hautement spéculative : il permet de décrire en même temps la négation de la différence et sa conservation en une nouvelle identité supérieure. Or la nouveauté vers laquelle Bergson tente de pointer est justement trop radicale pour se modeler à toute forme de représentation de ce type. La création doit être entendue comme différenciation plutôt que dépassement en une réconciliation plus haute. C'est ici que la lecture deleuzienne devient pertinente malgré une conclusion trop rapide au sujet de la négation. La force de son interprétation tient à l'importance qu'il accorde à la différenciation pour expliquer le mouvement de l'élan vital dans le dernier chapitre de son ouvrage *Le bergsonisme*. Ce mouvement est défini comme passage du virtuel à l'actuel. La virtualité est ce qui n'existe que « de telle façon qu'elle s'actualise en se différenciant, et qu'elle est forcée de se différencier, de créer ses lignes de différenciation pour s'actualiser⁵⁶ ». Son actualisation est ce que Bergson nomme « évolution créatrice ». L'évolution – c'est-à-dire la ligne empruntée par l'élan vital – se déroule bien selon une négation réciproque vie/matière, mais elle n'est pas, au contraire du processus dialectique chez Hegel, le mouvement de réalisation d'une idée. C'est que l'élan vital n'obéit pas au sens strict à une téléologie : la direction qu'il emprunte n'est pas donnée d'avance. Elle se crée en même temps que le mouvement qui la parcourt. Il est bien sûr possible d'envisager rétrospectivement cet élan et d'en parler *comme s'il* poursuivait un but. Il s'agit cependant là d'un simple point de vue (illusoire) sur le passé appelé à être constamment re-dépassé en raison de l'actualisation d'une nouvelle phase. L'évolution est ainsi dite « créatrice » parce que la différenciation qui la caractérise résiste à toute *clôture* qui voudrait l'enfermer en une totalité unitaire. Cet élément marque le point essentiel où la négation comme différenciation se distingue de l'*Aufhebung* hégélienne. La négation hégélienne en appelle à une nouvelle forme d'unité alors que la négation bergsonienne trouve son parachèvement en une différence qui échappe à tout schéma de totalisation.

Là se situe à notre avis le lieu où les pensées de Hegel et Bergson se séparent irrévocablement après un cheminement commun. Le contraste le plus profond n'est pas à chercher dans l'abstraction de la logique et la

⁵⁶ Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, p. 100.

concrétude de l'intuition. Il ne réside pas non plus dans une opposition entre une logique qui figerait le réel et la durée comme continuité hétérogène. La conception deleuzienne d'un Bergson radicalement anti-hégélien est trop unilatérale. C'est en présentant chaque philosophie dans toutes ses nuances que nous pouvons apercevoir l'endroit où leur entrelacement se dénoue. C'est par le rapprochement que la différence véritable se manifeste ensuite.

Bibliographie

- Bergson, H. (2009), *Durée et simultanéité : à propos de la théorie d'Einstein*, Paris, PUF, Quadrige, 479 p.
- Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, Quadrige, 693 p.
- Bergson, H. (2012), *Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, PUF, Quadrige, 521 p.
- Bergson, H. (2013), *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, Quadrige, 612 p.
- Cherniavsky, A. (2008), « L'expression de la durée », dans Fagot-Largeault, A. et F. Worms (dir.), *Annales bergsoniennes IV. L'évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris, PUF, p. 695-725.
- Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, Paris, PUF, Quadrige, 119 p.
- Deleuze, G. (2002), « La conception de la différence chez Bergson », dans Deleuze, G., *L'île déserte et autres textes*, Paris, Éditions de minuit, 2002, p. 43-72.
- Hegel, G. W. F. (2012), *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 615 p.
- Hegel, G. W. F. (1947), *Phénoménologie de l'esprit*, Tome I, trad. J. Hyppolite, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 358 p.
- Hegel, G. W. F. (1947), *Science de la logique*, Tome I, trad. S. Jankélévitch, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 445 p.
- Jankélévitch, V. (2008), *Henri Bergson*, Paris, PUF, Quadrige, 299 p.
- Mabille B. (2001), « Éloges de la fluidité : Hegel, Bergson et la parole », *Les études philosophiques*, vol. 4, n° 59, p. 499-516.
- Merleau-Ponty, M. (1995), *La nature : Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, Collection Traces écrites, 381 p.

- Theau, J. (1975), « Le rapport quantité-qualité chez Hegel et chez Bergson », *Philosophiques*, vol. 2, n° 1, p. 3-21.
- Trabichet, L. (2008), « La ponctuation de l'absolu. Nature, saisie et expression de l'absolu chez Hegel et chez Bergson », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 4, n° 92, p. 773-797.
- Vieillard-Baron, J.-L. (2001), « Les paradoxes de l'éternité chez Hegel et chez Bergson », *Les études philosophiques*, vol. 4, n° 59, p. 517-530.