

## ***NO FUTURE***

### *Sur une fausse distinction entre le possible et le virtuel dans la philosophie de Bergson et ses implications*

---

Anthony FENEUIL, « *No Future* : sur une fausse distinction entre le possible et le virtuel dans la philosophie de Bergson et ses implications », *Revue philosophique de Louvain*, 117/1, 2019, p. 83-111.

---

#### INTRODUCTION : DEUX LECTURES DE BERGSON

La critique bergsonienne du possible est bien connue, notamment parce qu'elle est énoncée dans l'un des plus beaux textes du philosophe, « Le possible et le réel », conférence prononcée en 1920, reprise et publiée en suédois après la réception du prix Nobel de littérature (Bergson, 2009). Toutefois, bien que fréquemment commentée et enseignée, son interprétation reste problématique. Deux options sont envisageables :

1. Soit la critique du possible, aussi belle et puissante soit-elle, est de portée finalement restreinte : elle concerne un certain concept de possible seulement, et non le possible en général. Ce concept est circonscrit et n'est que l'une des manières pour la pensée rationnelle de se rapporter à l'avenir, technicienne et fixiste, dont la philosophie aurait à nous libérer pour nous faire accéder à une *autre* pensée de l'avenir, plus ouverte et moins figée. Cette lecture suppose évidemment qu'au concept de possible, on en oppose un autre pour penser l'avenir, et l'exemple canonique d'une telle interprétation est donné par Gilles Deleuze, avec le concept de virtuel. Le virtuel est pour lui la figure du *bon* possible, le possible non pas rigide et limité de la pensée raisonnante, mais un possible élargi, dont Deleuze va jusqu'à faire, en une thèse qui frise le paradoxe, le fondement de tout le bergsonisme :

« Car, nous le verrons, le même auteur qui récuse le concept de possibilité – lui réservant seulement un usage par rapport à la matière et aux “systèmes clos”, mais y voyant toujours la source de toutes sortes de faux problèmes – est aussi celui qui porte au plus haut point la notion de virtuel, et fonde sur elle toute une philosophie de la mémoire et de la vie » (Deleuze 2004, p. 37).

2. Soit la critique du possible est plus large, et implique au bout du compte, chez Bergson, une critique de toute appréhension rationnelle de [84] l'avenir. La pensée est alors conçue comme essentiellement rétrospective : elle ne peut s'occuper directement que du passé et non de l'avenir, si bien que le bergsonisme ne peut se rapporter à l'avenir que sur le mode de la négation. C'est l'option que je souhaite défendre dans cet article.

Il me semble que cette option interprétative a des implications quant à la vision générale que l'on peut avoir de la pensée de Bergson. C'est le sens de mon titre : *No Future*. Il est évidemment outrancier, puisqu'il renvoie au slogan du mouvement punk, sans aucun rapport historique avec Bergson. C'est qu'il n'a d'autre visée que de déjouer

l'imaginaire associé le plus souvent au nom de Bergson : celui d'une pensée bourgeoise, assurée d'elle-même et du progrès, optimiste car tournée vers l'avenir et ses potentialités créatrices<sup>1</sup>. Or il y a aussi des ressources, chez Bergson, pour réfléchir dans une direction opposée à celle vers laquelle on l'oriente le plus souvent. Mon objectif n'est évidemment pas de substituer un vrai Bergson, « punk », à un autre. Cet article devrait plutôt être lu comme une tentative pour pousser le plus loin possible une hypothèse qui éloigne Bergson de son image habituelle, ceci afin de contribuer à la vivification du débat autour de son œuvre, dans l'espoir que cela pourrait encourager des réappropriations peut-être inattendues de sa pensée<sup>2</sup>.

Le slogan *No Future* ne signifie pas plus dans le mouvement punk que dans cet article, qu'il n'y a (ou plus exactement : qu'il n'y aura) pas d'avenir. Il signifie, en revanche, dans le cas du mouvement punk et pour autant que l'on puisse en rendre compte de manière unifiée, un refus d'envisager l'avenir en tant que tel, une manière de lui tourner le dos, c'est-à-dire de contester toutes les *représentations de l'avenir*, à un moment de crise des grands récits historiques, tant capitalistes que socialistes (Howes, 2016). La contestation du présent ne se fait plus au nom de l'avenir, mais c'est la contestation de toute représentation de l'avenir qui vient changer l'appréhension du présent. Il se trouve que l'on peut déceler un mouvement similaire de retournement chez Bergson, c'est du moins ce que j'essayerai de montrer.

Le lieu précis de ce retournement, c'est la critique du possible, à condition toutefois de la lire suivant la deuxième ligne interprétative que [85] j'ai tracée. De cette interprétation dépend donc toute la physionomie du bergsonisme. Et la défense de cette interprétation, quant à elle, suppose d'abord de critiquer celle de Deleuze, qui représente la meilleure alternative. C'est pourquoi cet article, dont l'objectif est d'abord de présenter cette autre *image* de la pensée de Bergson, consistera principalement en une réfutation de la lecture Deleuzienne de la critique du possible. Et c'est cette réfutation, qui doit être menée en plusieurs étapes parce qu'elle joue sur plusieurs niveaux d'argumentation, qui permettra progressivement d'établir la thèse de la nature fondamentalement rétrospective du bergsonisme, privant la philosophie de tout regard vers l'avenir.

Quels sont ces différents niveaux auxquels l'interprétation deleuzienne peut être envisagée et critiquée ? D'abord un niveau que l'on pourrait dire littéral. À ce niveau le plus évident, il s'agit de reconstruire la critique bergsonienne du possible et de montrer que la manière dont Bergson lui-même distingue le possible et le virtuel ne correspond pas à la distinction deleuzienne. Toutefois, cette première réfutation de l'interprétation deleuzienne reste à la surface des choses, puisque Deleuze revendique lui-même de comprendre les philosophes mieux qu'ils ne se sont compris<sup>3</sup>, c'est-à-dire de ne pas s'en tenir à la lettre du texte. La question est donc de savoir si la notion deleuzienne de virtuel permet ou non de comprendre la pensée bergsonienne, même si le « virtuel » deleuzien n'est pas littéralement le « virtuel » bergsonien. Or à cette question, la réponse est double : oui et non, tout dépend de quoi l'on parle dans le bergsonisme. Oui, la notion deleuzienne de virtuel rend bien compte de la théorie de la

---

<sup>1</sup> Jean-Louis Vieillard-Baron rappelle que « l'optimisme » fait partie des reproches qui ont souvent été adressés à la pensée bergsonienne, de manière assez injuste puisque lorsqu'il revendique explicitement cette appellation, c'est pour en donner une définition très restrictive : son « optimisme » est un simple constat empirique, celui que les humains préfèrent globalement la vie à la mort (Vieillard-Baron 2011).

<sup>2</sup> Elles existent déjà en partie, je pense notamment à Jean-Pierre Dupuy (2004), voir ci-dessous, note 20.

<sup>3</sup> Par une formule trop célèbre, tirée de la « Lettre à un critique sévère », qui sert de préface au recueil d'entretiens *Pourparlers* (Deleuze, 1990). La forme pamphlétaire n'excuse pas entièrement le manque de clarté de ce texte, où Deleuze compare sa démarche d'historien de la philosophie à un « enculage », à une « immaculée conception » (confondue semble-t-il avec la naissance virginale du Christ) donnant naissance à un enfant « monstrueux ». « Mon livre sur Bergson est pour moi exemplaire de ce genre » (Deleuze, 1990, p. 15) : on peut se demander pourquoi cette affirmation, voire cette confession, n'a pas davantage été prise au sérieux.

conscience et de celle de la théorie de la vie, et même d'une partie de la théorie de la perception. Mais non, elle ne fonctionne pas pour expliquer une théorie pourtant cruciale chez Bergson, celle de la perception comme action. En effet dans cette théorie, le *virtuel est entièrement identifié au possible*. La troisième étape sera donc de comprendre les raisons de cette pertinence différenciée : pourquoi l'interprétation de Deleuze fonctionne-t-elle jusqu'à un certain [86] point<sup>4</sup>, bien qu'elle soit fondamentalement fautive pour comprendre la direction du bergsonisme ? Et c'est la réponse à cette question qui permettra de développer la thèse de cet article concernant le statut de la philosophie chez Bergson, fondamentalement orientée vers le passé, tournant le dos à l'avenir.

## I. LE POSSIBLE ET LE VIRTUEL

### a. La critique bergsonienne du possible

Commençons donc par nous situer au niveau le plus littéral : la distinction sur laquelle Deleuze fonde son interprétation, celle entre le possible et le virtuel, existe-t-elle effectivement dans le texte bergsonien ? Oui, c'est indéniable. Cependant, elle ne va pas du tout dans le sens de la lecture de Deleuze. Rappelons le propos central de la conférence « Le possible et le réel ». La thèse de Bergson y est assez simple, quoiqu'un peu contre-intuitive : le possible ne précède pas le réel mais, au contraire, le réel précède le possible. Par conséquent le réel n'advient pas comme une réalisation du possible, mais comme une « création continue d'imprévisible nouveauté » (Bergson, 2009, p. 99). Et il advient comme il advient *avant* d'avoir été possible. Cela ne veut pas dire que le possible n'existe pas, mais qu'il existe *après* le réel. C'est seulement une fois celui-ci advenu qu'on peut le considérer en fonction du passé et discerner en lui la réalisation de possibles antérieurs.

[87] L'exemple de Bergson, tiré de son expérience personnelle et de sa rencontre avec un journaliste qui lui demandait à quoi ressemblerait, d'après lui, « la grande œuvre dramatique de demain » (Bergson, 2004, p. 110), est bien connu. Bergson répond que s'il le savait, il la ferait : l'œuvre n'existe pas préformée quelque part à l'état de possible avant d'être réelle<sup>5</sup>. Et pourtant, une fois réalisée, elle apparaît comme *ayant été possible*. On en découvre

---

<sup>4</sup> Cela permettra aussi de comprendre la séduction qu'elle a exercé dans la réception de Bergson. On doit noter malgré tout une prise de distance vis-à-vis de Deleuze dans certains commentaires récents, par exemple celui de Marc Parmentier (2017) qui questionne, à la suite notamment de Mathias Vollet (2008), l'univocité du concept de virtuel chez Bergson. Il est rare, cependant, que ce type de prises de distance se traduisent autrement que par une complexification des termes en jeu chez Bergson et réutilisés par Deleuze. Elles consistent le plus souvent, comme l'énonce d'ailleurs Frédéric Fruteau de Laclos dans sa présentation du texte « Introduction à la métaphysique » (Bergson 2009, p. 425), à « fragmenter le bloc » de la philosophie bergsonienne, que Deleuze considérerait trop uniment. Notre objectif n'est pas ici de fragmenter le bloc en complexifiant la notion de virtuel mais, sans contester cette complexité, d'utiliser ce fil conducteur du virtuel et du possible chez Bergson pour montrer que la compréhension deleuzienne n'est pas seulement une distorsion (Deleuze n'a pas seulement simplifié Bergson en inventant une notion unique de virtuel là où il en utilisait différentes selon les contextes) mais une inversion (il a donné à la critique du possible une portée locale parce qu'il l'a lue à la lumière de sa conception du virtuel, alors qu'il aurait fallu au contraire lire la notion de virtuelle à partir de celle de possible) de la pensée de Bergson.

<sup>5</sup> On pourrait évidemment étendre le raisonnement de Bergson bien au-delà du domaine artistique, et multiplier les exemples. C'est très facile en politique. Que l'on pense à l'élection de Donald Trump comme président des Etats-Unis en 2016. Pendant des mois, la très grande majorité des analystes politiques mondiaux a soutenu, avec de très bons arguments et non par aveuglement idéologique, comme le confirme aujourd'hui encore, en 2019, la lecture de ces analyses, qu'une telle élection n'était pas possible (cf. Bryan Carston dans le très respectable *The Independent*, le 7 novembre 2017 : « *Can Donald Trump win the election ? Here's the mathematical reason why it's impossible for him to become President* », Ryan Lizza dans le *The New Yorker* du 3 novembre 2016 [« *The case for 2016 being a boring election* »], ou encore David Davenport, *Forbes* du 7 avril 2016 [« *Despite the disruptors, this election has a predictable end* »]). Dès l'élection terminée, cependant, les analyses se sont renversées. Avec de tout aussi bons arguments, on a découvert les raisons pour lesquelles l'événement était, en réalité, tout à fait possible (cf. Naomi Klein, *No is not enough*, Londres, Allen Lane, 2016). Il est vrai que l'exemple d'élections démocratiques ne peut être parfait, parce que celles-ci sont encadrées par des procédures déterminées à l'avance : l'élection de Donald Trump ne

des préfigurations dans des œuvres antérieures, on explique que l'air du temps, les courants artistiques de l'époque, tout préparait cette œuvre et concourait à la rendre possible. Comment faut-il comprendre ce mouvement *rétrospectif*? Qu'est-ce qui change avec l'événement, et qui conduit l'intelligence à considérer *après coup* comme possible ce qui *avant* ne l'était pas ? C'est que « par le seul fait de s'accomplir, la réalité projette derrière elle son ombre dans le passé indéfiniment lointain » (Bergson, 2009, p. 15).

Il n'y a rien de magique dans cette projection. Elle s'opère en deux moments : d'une part, notre intelligence abstrait de l'événement fraîchement advenu tout ce qu'il a d'effectivement nouveau, et ne garde de lui que ce qu'il a de commun avec ce qui lui préexistait. C'est là le travail habituel de l'intelligence : ne garder de la réalité que ce qu'elle a d'immobile : « de la mobilité même notre intelligence se détourne, parce qu'elle n'a aucun intérêt à s'en occuper » (Bergson, 2006, p. 156). Mais justement, ce travail d'abstraction n'est pas sans [88] conséquence pour le passé lui-même, ou du moins notre représentation du passé. Dans son travail pour briser la totalité nouvelle de l'événement et l'éparpiller en éléments anciens, l'intelligence, en réalité, *découvre ces éléments dans le passé*. Ils y étaient, bien entendu, mais pas en tant que tels, pas en tant qu'éléments qui *rendaient possible* l'événement à venir. C'est seulement parce que l'événement est advenu, et parce que l'intelligence l'analyse, que l'on peut en dessiner dans le passé les éléments déterminants :

« S'il n'y avait pas eu un Rousseau, un Chateaubriand, un Vigny, un Victor Hugo, non seulement on n'aurait jamais aperçu, mais encore il n'y aurait réellement pas eu de romantisme chez les classiques d'autrefois, car ce romantisme des classiques ne se réalise que par le découpage, dans leur œuvre, d'un certain aspect, et la découpeure, avec sa forme particulière, n'existait pas plus dans la littérature classique avant l'apparition du romantisme que n'existe, dans le nuage qui passe, le dessin amusant qu'un artiste y apercevra en organisant la masse amorphe au gré de sa fantaisie. Le romantisme a opéré rétroactivement sur le classicisme, comme le dessin de l'artiste sur ce nuage. Rétroactivement il a créé sa propre préfiguration dans le passé, et une explication de lui-même par ses antécédents » (Bergson, 2009, p. 16).

De même, les signes avant-coureurs de la victoire de Donald Trump, ceux qui rendaient son élection possible, existaient bien avant son élection, si l'on veut, mais pas à titre de signes, c'est-à-dire pas comme des éléments discrets de la réalité, isolables et susceptibles d'être examinés comme tels. C'est l'élection qui les a fait exister en tant que tels dans le passé. Sans l'élection de Donald Trump, la réalité sociologique de la colère des « petits blancs », de la détestation d'Hilary Clinton par les classes populaires, de la peur de la mondialisation, ou de tout autre élément dont on dit qu'ils ont *rendu possible* son élection, aurait été moindre.

De ce raisonnement, on peut déduire une définition du possible. Le possible n'est rien de *plus* que la réalité. C'est la réalité elle-même, *moins* la nouveauté. Car ce qui change est ce qui, on vient de le voir, échappe par principe à la pensée intelligente, qui ne peut appréhender que le stable et ne conçoit le changement qu'à partir de l'identique. De la nouveauté elle ne peut rien dire, et ne la conçoit qu'en la ramenant à l'ancien. Ce faisant elle crée le possible, par soustraction de la nouveauté advenue<sup>6</sup>, [89] pour considérer la pure stabilité entre le nouveau et l'ancien, et dessiner ainsi dans le passé les lignes abstraites de l'événement.

---

semblait pas possible aux plus raisonnables, mais sa possibilité était comme dessinée par les institutions, et l'on pouvait toujours parier sur elle, comme l'a fait par exemple Michael Moore (relativement tardivement cependant, en juillet 2016). Toutefois, c'est seulement dans la mesure où la nouveauté est limitée par la stabilité institutionnelle que naissent des possibilités.

<sup>6</sup> Bien sûr, en un autre sens on peut dire qu'il y a *plus* dans le possible que dans le réel, puisqu'il y a le réel *plus* la négation de ce qu'il contient de nouveauté. Il y a bien une opération supplémentaire, mais c'est une opération de soustraction (ajout d'une négation).

Tout cela est une description du travail de la pensée intelligente. Ce n'en est pas encore une critique. Ce n'est pas encore la mise en évidence d'une *erreur*. L'erreur ne commence que quand la pensée se représente que, parce qu'il y a du possible dans le passé (possible qu'elle a mis elle-même, par un travail qui n'est que de soustraction et de division), il y en a aussi dans le présent. L'inférence est illégitime, bien qu'elle soit naturelle. Elle est naturelle, parce que c'est de cette manière que nous pouvons nous orienter dans le monde, et c'est même la raison d'être de l'intelligence : son travail nous permet d'ignorer au maximum la nouveauté du monde, pour tâcher de prévoir ce qui va se passer et d'assurer ainsi notre action. La science ne fait d'ailleurs rien d'autre que raffiner ce travail de l'intelligence en rapportant les mouvements à des constantes et à des lois, ainsi qu'à des expériences répétables. Cependant elle est illégitime, puisque comme Deleuze le note avec raison, le possible n'appartient qu'aux systèmes intellectualisés, aux systèmes clos, transformés en passé par l'intelligence et sur lesquels le temps n'a pas prise. Non pas au réel tel qu'il advient dans le présent.

#### *b. Virtuel deleuzien contre virtuel bergsonien*

Qu'en est-il maintenant du virtuel, puisqu'en effet Bergson établit une différence entre le possible et le virtuel. Essayons d'abord de comprendre comment Deleuze envisage cette différence, sur le fond de la critique du possible. Tout l'enjeu de la notion de virtuel, pour lui, est de penser la création de nouveauté autrement qu'à partir du modèle de la *réalisation du possible*, dont on vient de voir qu'il était illusoire, en lui opposant celui de l'*actualisation du virtuel*. Dans le premier, le possible ressemble au réel qu'il anticipe :

« C'est dire qu'on se donne un réel tout fait, préformé, préexistant à lui-même, et qui passera à l'existence suivant un ordre de limitations successives. On s'est déjà *tout donné*, tout le réel en image, dans la pseudo-actualité du possible » (Deleuze, 2004, p. 100-101)

Ce n'est pas ce qui se passe dans le processus d'actualisation du virtuel. Tout n'est pas déjà donné dans le virtuel car celui-ci, contenant des éléments en tension, ne s'actualise qu'en se différenciant, c'est-à-dire en prenant une figure différente de celle qu'il avait dans l'état virtuel [90] initial. Sans aller plus loin dans l'exposé de cette théorie deleuzienne, il suffit ici de remarquer que ce n'est pas du tout la distinction que Bergson introduit entre le possible et le virtuel :

« Hamlet était sans doute possible avant d'être réalisé, si l'on entend par là qu'il n'y avait pas d'obstacle insurmontable à sa réalisation. Dans ce sens particulier, on appelle possible ce qui n'est pas impossible ; et il va de soi que cette non-impossibilité d'une chose est la condition de sa réalisation. Mais le possible ainsi entendu n'est à aucun degré du virtuel, de l'idéalement préexistant. Fermez la barrière, vous savez que personne ne traversera la voie : il ne suit pas de là que vous puissiez prédire qui la traversera quand vous ouvrirez » (Bergson, 2009, p. 111).

Bergson précise donc bien, contre Deleuze si l'on peut dire, que l'objet de sa critique est le possible *au sens du virtuel*. Ce virtuel s'oppose à la possibilité au sens très (trop) large de ce qui n'est pas impossible<sup>7</sup>, et dont Deleuze ne parle pas. Et il est entièrement identifié à « de l'idéalement préexistant », autrement dit à ce que Deleuze appelle le possible, et qu'il voudrait surtout ne désigner *que* par la notion de possible, afin que le virtuel s'en trouve disponible pour désigner une autre manière de concevoir la production de la nouveauté.

Soyons clair : que la distinction entre possible et virtuel n'existe pas telle quelle chez Bergson ne veut pas dire que par principe, on ne puisse la construire pour interpréter sa pensée. D'autant plus que dans d'autres textes,

---

<sup>7</sup> Il faudrait sans doute discuter du rapport entre ce possible compris comme du non-impossible et le possible au sens de la logique formelle. Ce n'est pas clarifié dans le texte de Bergson.

Bergson fait abondamment usage de la notion de virtuel, et dans un sens qui semble n'être pas uniquement négatif. On n'est donc pas quitte de l'interprétation deleuzienne une fois qu'on a montré qu'elle contredit la distinction/identification explicite de Bergson entre le virtuel et le possible. Il faut encore rendre raison des autres usages du virtuel par Bergson, et vérifier si l'hypothèse de Deleuze, celle que Bergson aurait créé sans toujours le dire un concept de virtuel radicalement distinct de sa compréhension du possible comme « idéalement préexistant », et désignant une forme de création par différenciation, n'est pas la meilleure pour rendre raison des autres occurrences du terme chez lui.

[91]

## II. BERGSON DELEUZIEN : LES THEORIES DE LA MEMOIRE ET DE LA VIE

### a. La mémoire

On doit donc examiner ces autres usages du terme de virtuel chez Bergson, usages positifs si l'on peut dire, où le virtuel n'est pas immédiatement et explicitement identifié au possible et critiqué comme illusoire.

On peut distinguer trois grands domaines dans lesquels Bergson fait un usage positif de la notion de virtuel : la théorie de la mémoire (*Matière et mémoire*), la théorie de la vie (*L'évolution créatrice*) et la théorie de la perception (*Matière et mémoire* de nouveau, mais également plusieurs articles qui apportent des éléments importants, et tout particulièrement celui de 1908 sur « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance » [Bergson, 2017, p. 110-152]).

Je ne vais pas m'attarder avec le même détail sur ces trois domaines, et je vais traiter en même temps les deux premiers, parce qu'ils sont ceux sur lesquels insiste Deleuze, et qu'il les lie lui-même intimement, fondant au bout du compte la théorie de la vie sur celle de la mémoire, par le biais justement de son modèle de l'actualisation du virtuel. Et il se trouve qu'en effet, ce modèle fonctionne assez bien pour comprendre l'appréhension bergsonienne de la mémoire et de la vie.

Le texte central pour l'interprétation de Deleuze est celui de *Matière et mémoire* concernant l'insertion des souvenirs dans le présent, soit le passage de ce que Bergson appelle le souvenir pur à la sensation (Bergson, 2012, p. 154-155). Pour désigner ce processus, il est en effet légitime de parler d'actualisation dans la mesure où, pour Bergson, les souvenirs n'existent pas tous « actuellement », en ce sens qu'ils ne sont pas stockés quelque part dans la matière cérébrale et continuellement présents. Cependant ils existent bien, mais *virtuellement*, et ne deviennent actuels qu'à l'occasion de la remémoration. La mémoire est ainsi, suivant l'expression de Deleuze (mais pas de Bergson), une « multiplicité virtuelle ». Bergson parle plutôt, depuis *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, de multiplicité d'interpénétration voire, plus simplement encore, de durée. Et il oppose cette multiplicité d'interpénétration ou durée à la multiplicité de juxtaposition, c'est-à-dire à l'espace (Bergson, 2013, p. 65).

C'est à partir de la distinction entre ces deux types de multiplicité que Bergson définit la conscience : non pas comme un assemblage d'éléments extérieurs les uns aux autres (multiplicité de juxtaposition), [92] mais comme une continuité dans laquelle chaque élément (qui par conséquent n'est pas à proprement parler un *élément*) contient *virtuellement* tous les autres, c'est-à-dire suivant une autre métaphore bergsonienne, est *teinté* de tous les autres. Ce tout hétérogène mais unitaire est aussi ce que Bergson appelle la mémoire. Dans ce contexte, le virtuel est donc la manière d'être des états d'âme, des vécus, quand ils ne sont pas vécus directement mais qu'ils subsistent dans la teinte de ceux qui sont vécus actuellement, leur conférant ainsi leur singularité. Ces vécus virtuels s'actualisent lorsque s'opère comme un changement de focale, et que l'on approfondit un vécu virtuel à travers un autre déjà

actualisé. C'est ainsi que de vécu actuel en vécu virtuel actualisé, on remonte progressivement jusqu'au « fond de mon passé ». Virtuel est ici synonyme de latent.

Dans ce cadre, celui de la théorie du souvenir, la distinction de Deleuze entre virtuel et possible est intéressante et féconde, car le souvenir actualisé est effectivement différent du souvenir virtuel. Mon amitié pour une personne peut bien être teintée du souvenir d'un parent disparu dans mon enfance, c'est-à-dire que le souvenir ancien peut exister virtuellement dans le souvenir plus récent, cela ne rend pas les deux souvenirs identiques ni même semblables. Le rapport entre le souvenir ancien (virtuel) et le souvenir récent (actuel) n'est donc pas du tout celui du possible au réel : le souvenir du parent disparu n'est pas la figure idéale préexistante de son actualisation dans le souvenir de mon ami. Rien en effet dans ce souvenir d'enfance ne préfigure de manière fantomatique, le souvenir actuel de l'amitié adulte. Au contraire, actualiser le souvenir virtuel du parent disparu, c'est plutôt le *différencier* du souvenir de l'ami. La distinction deleuzienne est ici parfaitement opérante.

### b. La vie

Dans *L'Évolution créatrice* et encore dans *Les Deux Sources*, la notion de virtuel est plusieurs fois mobilisée pour décrire l'évolution. Très exactement, elle permet à Bergson de rendre compte de l'unité de la vie dans la diversité de ses manifestations :

« Il n'y a guère de manifestation de la vie qui ne contienne à l'état rudimentaire, ou latent, ou virtuel, les caractères essentiels de la plupart des autres manifestations. » (Bergson, 2006, p.107)

La vie, pour Bergson, évolue sous forme de gerbe, en tendances qui se séparent les unes des autres et progressent dans des directions différentes et [93] parfois antagonistes. Ainsi la ligne d'évolution des plantes est tendancielle différente de la ligne d'évolution des arthropodes. La première est caractérisée par la torpeur, tendance à l'immobilité liée à la capacité des plantes à se nourrir directement de leur environnement. Le trait caractéristique de la seconde est tout au contraire la mobilité, apparue avec la capacité instinctive d'aller chercher la nourriture hors du lieu où l'animal se trouve. Toutefois, parce que ces tendances appartiennent au même « élan vital » qui les contient toutes<sup>8</sup>, d'une part il existe un point d'indistinction entre la plante et l'animal (Bergson, 2006, p. 110), d'autre part les manifestations les plus abouties d'une tendance n'en conservent pas moins *virtuellement* des traces de l'autre tendance. C'est ainsi que l'être humain, espèce issue d'une tendance ayant divergé de celle, instinctive, des arthropodes, tendance intelligente caractéristique des vertébrés, n'a pas perdu toute trace d'instinct : « autour de la pensée conceptuelle subsiste une frange indistincte qui en rappelle l'origine » (Bergson 2006, p. 194) – ce que Bergson appelle l'*intuition*. C'est ainsi également que, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, l'être humain se voit doté de deux autres formes d'« instinct virtuel » (Bergson, 2008, p. 24 et 114) : l'habitude et la « fonction fabulatrice ». Dans ces trois cas : intuition, habitude et fonction fabulatrice, il ne s'agit pas d'instinct : il s'agit bien d'intelligence. C'est l'intelligence qui travaille dans l'intuition, même si elle travaille contre elle-même ; c'est de l'intelligence répétée et automatisée dans l'habitude ; comme c'est de l'intelligence neutralisée, dont la réflexivité critique a été supprimée, qui agit dans la fonction fabulatrice. C'est de l'intelligence modifiée par l'instinct virtuel, mais ce n'est plus de l'instinct. Et c'est pour cette raison que le modèle deleuzien est là aussi opératoire : l'instinct virtuel, quand il s'actualise chez l'homme, ne s'actualise pas comme une idée préexistante qui

---

<sup>8</sup> Et l'élan vital est aussi, pour Deleuze, un exemple de « multiplicité virtuelle » (Deleuze, 2004, p. 103 sq.)



passerait à la réalité. Il s'actualise comme quelque chose d'autre. Il ne ressemble pas à ce qu'était l'instinct chez l'animal, mais s'actualise en se différenciant dans une création nouvelle : intuition, habitude, fabulation.

Il est donc acquis que le concept deleuzien de virtuel est effectivement utilisable pour décrire les rapports entre les manifestations de la vie chez Bergson et pour comprendre la manière dont elles expriment l'unité de l'élan vital. Mais cela suffit-il pour, comme le fait Deleuze, fonder la philosophie bergsonienne de la vie sur cette notion ? Et caractériser l'élan vital de multiplicité *virtuelle* qui s'actualise est-il la meilleure [94] manière de le comprendre, celle qui rend le mieux justice à l'intention bergsonienne derrière cette notion ?

Il me semble que pour répondre, il faut passer au troisième grand domaine dans lequel Bergson fait usage de la notion de virtuel, à savoir la théorie de la perception, parce que c'est elle qui, en fait, contient la clef de son utilisation dans les théories de la mémoire et de la vie.

### III. LA THEORIE DE LA PERCEPTION : BERGSON ANTI-DELEUZE

#### a. *La perception virtuelle*

Marc Parmentier a identifié trois usages distincts de la notion de virtuel dans la théorie de la perception exposée dans *Matière et mémoire* : perception virtuelle, action virtuelle et image virtuelle (Parmentier, M., 2017, §14). Je reprends cette classification à mon compte, du moins les deux premières catégories, et je donnerai un contenu assez différent à la dernière, que j'isolerais moins que lui de la deuxième, pour une raison sur laquelle je reviendrai. Ma question est toujours de savoir si la conception deleuzienne du virtuel, tirée de sa lecture de Bergson, et qui fonctionne bien pour décrire sa théorie de la mémoire et celle de la vie, est aussi valable dans le cas de cette théorie de la perception.

En ce qui concerne la perception virtuelle, cela semble bien être le cas. Qu'est-ce que la perception virtuelle ? C'est le fait que notre perception découpe dans l'ensemble des images celles qui intéressent notre action, et que par conséquent il existe des images qui, n'intéressant pas cette action, ne sont pas perçues directement. Cependant, comme les images n'existent qu'à être perçues, celles qui ne sont pas perçues directement doivent bien être perçues d'une certaine manière pour continuer d'exister<sup>9</sup>. Elles sont donc perçues *virtuellement* :

« j'estime que nous percevons virtuellement beaucoup plus de choses que nous n'en percevons actuellement, et qu'ici encore le rôle de notre corps est d'écarter de la conscience tout ce qui ne nous serait d'aucun intérêt pratique, tout ce qui ne se prête pas à notre action » (Bergson 2017, p. 77).

[95] Le virtuel de la perception virtuelle peut donc s'entendre au même sens que celui rencontré dans la théorie du souvenir : chaque perception est teintée par une série indéfinie de perceptions virtuelles qui l'entourent, et qui ne sont autre que le monde et son histoire.

Seulement, dans sa théorie de la perception, Bergson utilise également le mot virtuel en un autre sens, lorsqu'il l'accorde à celui d'action. Car percevoir, je l'ai annoncé, consiste à sélectionner à même le tout des images qui constituent la réalité celles qui nous intéressent. Celles qui nous intéressent, c'est-à-dire celles qui peuvent

---

<sup>9</sup> Cette perception virtuelle des images est ce qui permet de rendre raison de la toute première définition des images dans *Matière et mémoire*, comme ce qui existe en soi tout en possédant des propriétés que l'on attribue le plus souvent à la perception (le « pittoresque », soit les propriétés secondaires). C'est qu'il n'y a pas d'image sans une forme de perception qui l'accompagne, mais qui n'est pas une perception par une conscience humaine. C'est précisément ce qu'il faut entendre par perception virtuelle.



concerner notre action. Autrement dit, notre perception dépend de notre action. Très exactement, elle dépend de nos *actions virtuelles* – ou possibles, car Bergson emploie les deux termes indifféremment :

« Qu'est-ce à dire, sinon que ma perception dessine précisément dans l'ensemble des images, à la manière d'une ombre ou d'un reflet, les actions virtuelles *ou possibles* de mon corps » (Bergson, 2012, p. 16, je souligne).

Et de préciser, à la fin cette fois de *Matière et mémoire* :

« Cette action virtuelle des choses sur notre corps et de notre corps sur les choses est notre perception même » (Bergson, 2012, p. 261).

La question est de savoir si cette identification du possible au virtuel doit être prise au sérieux ou s'il faut continuer, contre le texte, à appliquer la distinction deleuzienne entre possible et virtuel. La chose était plus évidente dans les domaines de la théorie du souvenir et de la théorie de la vie : dans ces deux contextes, le seul mot utilisé était celui de virtuel.

#### *b. Action virtuelle et image virtuelle : le retard de la perception*

On pourrait imaginer maintenir la distinction deleuzienne, en arguant notamment de l'écart qui sépare les textes concernant la perception (*Matière et mémoire* date de 1896) de ceux qui envisagent explicitement la critique du possible et qui datent d'après 1920. Le possible de 1896 dans l'expression « actions virtuelles *ou possibles* » serait du côté du virtuel deleuzien, c'est-à-dire qu'il serait à entendre au sens du latent dynamique, qui s'actualise en se différenciant, et n'aurait pas le même sens que le possible critiqué en 1920<sup>10</sup>.

[96] Je ferai l'hypothèse inverse : qu'en écrivant ses textes des années 1920 sur le possible, Bergson n'a pas oublié qu'il considérait jusque-là virtuel et possible comme synonymes. Si cette hypothèse est exacte, elle signifie que l'on doit appliquer rétroactivement la critique explicite du possible aux théories antérieures *du possible ou du virtuel* (puisque'ils sont équivalents sous la plume de Bergson, nous les tiendrons désormais pour synonymes), et en

---

<sup>10</sup> Marc Parmentier, sans du tout rentrer dans la question du rapport à Deleuze, constate l'identité du virtuel et du possible dans ce contexte. Il tâche cependant lui aussi de distinguer le possible de cette « action possible ou virtuelle » du possible critiqué en 1920, en arguant notamment que le possible de l'action virtuel est un possible plus ouvert, si l'on peut dire, que celui de 1920, pas encore le possible « tout fait » qui sera critiqué. C'est en fait une interpénétration de possibles (exactement ce que Deleuze appelle une multiplicité virtuelle), et qui ne tombe pas sous le coup de la critique de 1920 (Parmentier, M., §33 sq.). Cette hypothèse est tentante, et elle n'est pas tout à fait contestable dans le cadre restreint de *Matière et mémoire*. Elle le devient en revanche dès lors que l'on prend en considération *L'évolution créatrice*, et tout spécialement ce que Bergson ajoute dans ce livre sur le rapport entre l'intelligence et l'action possible. Car c'est bien l'intelligence qui est responsable de la multiplication de nos actions possibles, et par conséquent c'est elle qui permet que nous percevions plus que ce qui nous intéresse *immédiatement*. Or l'intelligence ne crée pas de multiplicités d'interpénétration. L'intelligence décompose les totalités organiques en éléments, et les recompose, mais elle reste fondamentalement étrangère à cette organicité. On ne peut donc pas maintenir la distinction entre possible critiqué en 1920 et possible de « l'action virtuelle » en se fondant sur la distinction entre les deux types de multiplicité. Mais surtout, on doit se demander pourquoi il faudrait à tout prix maintenir la distinction entre le possible de ces textes concernant l'action virtuelle, et le possible d'après 1920. Il est clair que ce qui conduit Marc Parmentier à le faire, c'est que le premier est exempt de toute « connotation négative » (§35). Dans ces conditions, le problème ne devrait-il pas être envisagé par l'autre bout ? Est-il si certain que le possible d'après 1920 possède en lui-même une telle connotation négative ? Si l'on contestait cette lecture, on n'aurait plus besoin ensuite de maintenir à toute force la distinction entre les deux périodes. Or Bergson, je l'ai dit, critique l'illusion rétrospective, celle qui consiste à rétrojeter le possible dans l'avenir alors qu'il ne vaut que pour le passé. Il n'est pas sûr qu'il critique la création du possible elle-même, il se contente de la décrire. Ce n'est donc pas le possible en lui-même qui serait, après 1920, chargé péjorativement, mais seulement le possible *en tant qu'appliqué à l'avenir*. Et il suffirait, pour unifier les deux compréhensions du possible, de montrer que les deux acceptions se rapportent au passé, pour dissoudre le problème de leur articulation. C'est ce que je me propose de faire dans la suite.

particulier à celles de *Matière et mémoire*. Elle signifie par conséquent que le texte de 1920 n'est pas de portée locale, mais que toutes les autres références de Bergson au virtuel ou au possible doivent être lus à sa lumière.

Cette hypothèse s'oppose donc frontalement à celle de Deleuze puisqu'elle consiste, au lieu de distinguer au maximum le possible du virtuel pour sauver celui-ci de la critique, à comprendre au contraire tous les usages du virtuel à partir de la critique du possible. Son avantage, par rapport à celle de Deleuze, est qu'elle permet comme on le verra de rendre raison d'une certaine validité de cette dernière, à son niveau propre – validité que [97] nous venons de décrire dans la théorie de la mémoire et dans celle de la vie. Elle n'est donc pas une hypothèse symétrique à celle de Deleuze, mais en surplomb. En outre, elle permet de ne pas considérer Bergson comme un philosophe qui, d'un livre à l'autre, oublierait le sens qu'il a donné aux mots. En effet l'hypothèse de Deleuze implique non seulement que Bergson ait oublié en 1920, lorsqu'il associe virtuel et possible, qu'il a forgé une théorie du virtuel différente dans ses livres antérieurs. Elle rend aussi difficile à comprendre qu'il continue, après 1920, à utiliser la notion de virtuel pour parler de la vie et de la mémoire, alors même qu'il l'a associée au possible dans « Le possible et le réel ».

Qu'est-ce qui rend malgré tout séduisante l'hypothèse de Deleuze, consistant à distinguer le virtuel de *Matière et mémoire* de ce possible des textes suivants, du possible « tout fait » et tourné vers le passé uniquement ? C'est que sans cette distinction, on se trouve devant une difficulté plus grande encore. L'apport essentiel des textes des années 1920 concernant le possible est en effet que le possible ne vient pas *avant* le réel, mais *après*. Autrement dit, que le possible ne relève ni du présent ni de l'avenir, mais du passé<sup>11</sup>, et que contrairement à l'idée répandue, ce n'est pas l'avenir qui est possible, mais le passé. Mais lorsque Bergson, dans *Matière et mémoire*, définit la perception à partir des *actions possibles* de notre corps, comment le possible pourrait-il concerner le passé ? Notre action possible sur les choses, c'est bien de l'avenir, et non du passé. Il semble y avoir contradiction.

L'hypothèse deleuzienne sert à dépasser cette contradiction. Elle permet de distinguer entre deux types de possibles, ou un virtuel et un possible, le premier désignant l'avenir et la manière dont il s'actualise, le second n'étant qu'une habitude intellectuelle rétrospective.

Il existe pourtant une autre manière d'éviter la contradiction. Il suffit de ne pas admettre que quand Bergson parle des *actions possibles* de notre corps, il parle effectivement d'avenir. Car notre action possible, ne serait-ce pas plutôt ce qu'il y a dans l'avenir de *prévisible* ? Ne serait-ce pas l'avenir, mais dans la mesure seulement où il ne va justement pas advenir, mais est déjà là ? Pour agir, il faut en effet supposer des permanences : un moi stable, des choses stables. En d'autres termes, il faut [98] faire abstraction du temps qui passe et de ce qu'apporte ce passage, pour considérer les choses comme déjà faites – au passé :

« Maintenant, en même temps que notre perception actuelle et pour ainsi dire instantanée effectue cette division de la matière en objets indépendants, notre mémoire solidifie en qualités sensibles l'écoulement continu des choses. Elle prolonge le passé dans le présent, parce que notre action disposera de l'avenir dans l'exacte proportion où notre perception, grossie par la mémoire, aura contracté le passé » (Bergson, 2012, p. 236).

C'est pourquoi l'action la plus précise et la plus efficace est celle de la science : elle se fait dans un milieu où le temps n'a plus aucune prise. Car le monde de la science est un monde où tout est déjà passé, tout s'y déroulant

---

<sup>11</sup> Non que le passé soit le « lieu » où l'on découvre la notion de possible, que l'on pourrait ensuite appliquer indifféremment à l'avenir ou au passé. Mais la notion de possible n'existe qu'à se rapporter au passé. Si donc on l'applique au temps futur, c'est seulement au prix d'une abstraction, comme le dit Bergson, qui supprime du futur ce qu'il contient d'à-venir.

dans l'espace, « filet infiniment divisé que nous tendons au-dessous de la continuité matérielle pour nous en rendre maîtres » (Bergson, 2012, p. 260). Il n'est donc pas du tout contradictoire de définir la perception à partir des actions possibles de notre corps tout en admettant que le possible ne concerne que le passé. Seulement, il faut admettre du même coup que la perception, elle aussi, n'est perception *que du passé*. Plus exactement, que ce que nous percevons actuellement, dessiné par notre action possible, est passé. Et même que la perception consiste à faire passer le latent, le virtuel<sup>12</sup>, présent advenant, en passé, chose faite manipulable.

L'action virtuelle, en fonction de laquelle s'opère la perception, peut donc bien être synonyme de l'action possible, et concerner le passé. Et la perception être toujours au passé. Cette hypothèse est à mon avis la meilleure pour comprendre tout à fait le troisième usage bergsonien de la notion de virtuel dans la théorie de la perception, celui de l'« image virtuelle ». Il n'est pas très facile à définir, et il me semble que Marc Parmentier s'oriente dans une mauvaise direction en voulant établir un lien entre ce concept et celui qu'utilise l'optique géométrique (Parmentier, M., §42 sq.), sans doute parce qu'il ne le met pas en rapport avec le texte dans lequel Bergson utilise le plus directement la notion pour l'expliquer, à savoir [99] l'article sur « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance ». Ce texte, qui semble traiter d'un problème local (le fameux sentiment de déjà-vu), est en fait décisif pour comprendre la perception chez Bergson. Il donne une claire confirmation que toute perception se fait au passé. Bergson y identifie explicitement l'« image virtuelle » qui accompagne constitutivement la perception au *souvenir* de l'objet perçu, souvenir qui n'est pas postérieur, mais contemporain à la perception :

« Disons donc, comme nous l'expliquions dans *Matière et Mémoire*, qu'il [le souvenir] est à la perception ce que l'image aperçue derrière le miroir est à l'objet placé devant lui. L'objet se touche aussi bien qu'il se voit ; il agira sur nous comme nous agissons sur lui ; il est gros d'actions possibles, il est actuel. L'image est virtuelle et, quoique semblable à l'objet, incapable de rien faire de ce qu'il fait. Notre existence actuelle, au fur et à mesure qu'elle se déroule dans le temps, se double ainsi d'une existence virtuelle, d'une image en miroir. Tout moment de notre vie offre donc deux aspects : il est actuel et virtuel, perception d'un côté et souvenir de l'autre. Il se scinde en même temps qu'il se pose. Ou plutôt il consiste dans cette scission même, car l'instant présent, toujours en marche, limite fuyante entre le passé immédiat qui n'est déjà plus et l'avenir immédiat qui n'est pas encore, se réduirait à une simple abstraction s'il n'était précisément le miroir mobile qui réfléchit sans cesse la perception en souvenir » (Bergson, 2017, p. 136).

Ce texte demande à être soigneusement déplié, parce que l'usage que Bergson y fait des catégories d'actuel et de virtuel peut être déstabilisant à première lecture, notamment parce qu'il utilise une analogie pour expliquer le rapport entre perception et souvenir. Le souvenir est à la perception ce que l'image d'un objet dans un miroir est à cet objet. Dans cet analogie, l'objet est dit « actuel » alors même qu'il est « gros d'actions possibles ». Son image dans le miroir est dite virtuelle. La perception est donc l'actuel, la mémoire le virtuel. Mais pourquoi la perception actuelle se double-t-elle d'une virtualité, tout comme un objet devant le miroir se double d'une image ? Cela est incompréhensible si l'on n'admet pas que le sens du terme « possible » utilisé par Bergson ici dans « actions possibles », et qui définit toute perception<sup>13</sup>, est celui-là même qui sera déterminé dans les années 1920. Autrement

---

<sup>12</sup> Ce qui signifie bien sûr que ce que Bergson appelle la perception virtuelle, quant à elle, n'est pas une perception du passé. Le virtuel désigne bien, ici, ce qui va advenir (ce qui est perçu mais sans être objet d'action possible) : c'est le virtuel au sens deleuzien, comme dans la théorie du souvenir et la théorie de la vie. Je ne le conteste pas, mais comme on le verra, ce second sens du virtuel doit être indexé au premier : la théorie deleuzienne du virtuel est valable chez Bergson, mais on ne peut cerner son statut exact qu'en la resituant par rapport au sens premier du virtuel, celui qui s'identifie au possible et qui ne vaut que pour le passé.

<sup>13</sup> La petite difficulté du texte vient de ce que Bergson y brouille les limites entre les deux termes de l'analogie. L'objet dans le miroir est l'analogie de la perception, mais il est aussi l'objet d'une perception et c'est en cela qu'il est « gros

dit, que les « actions possibles » dont l'objet [100] perçu est gros relèvent du déjà-fait, du prévisible que notre corps découpe dans les images, autrement dit *du passé*. Si bien que finalement, les actions possibles qui entourent l'objet actuel ne sont *rien d'autre* que l'image virtuelle (le souvenir) de cet objet<sup>14</sup>. C'est d'ailleurs pourquoi le présent est défini justement par la scission entre objet actuel et image virtuelle de l'objet : il est défini par la transformation de l'objet en souvenir, par le biais de la délimitation par notre corps des actions possibles<sup>15</sup>. Autrement dit, le texte n'est tout à fait compréhensible qu'en admettant l'hypothèse que j'ai proposée, à savoir que virtuel et possible sont synonymes, et doivent être compris à partir de la théorie qu'en donne Bergson après 1920. Les actions possibles qui déterminent la perception de l'objet actuel *sont précisément l'image virtuelle de cet objet*, à savoir son *souvenir*, et cela parce que le possible n'est autre que la perception de l'objet en tant qu'il n'est plus advenant, mais tout fait, hors du temps – passé. Ce sera bien le principe de l'explication bergsonienne de la fausse reconnaissance : le sentiment de déjà-vu témoigne d'un détournement de notre attention vitale, habituellement tournée vers l'avant, ce que Bergson nomme un « arrêt momentané de notre élan de conscience » (Bergson, 2017, p. 149). En d'autres termes, il survient quand nous *agissons moins* et que ne subsiste de la perception, par conséquent, que ce qui en elle est nécessaire à l'action, mais n'est plus l'action elle-même : le possible, c'est-à-dire la chose en tant que nous la considérons comme déjà sous notre emprise, dans un temps révolu.

Il n'y a donc pas de différence chez Bergson entre le possible et le virtuel, et tous deux doivent être compris à partir des textes de 1920. Ils désignent la manière que nous avons de nous rapporter au passé, et même sans doute le mode d'apparaître du passé. Et ce que montre la théorie de la perception, cruciale par conséquent pour justifier cette hypothèse, c'est que *quand le virtuel ou le possible semblent désigner l'avenir, ils désignent en fait l'habitude que nous avons de nous rapporter à l'avenir comme à du passé, pour prévoir notre action sur lui*.

[101] Mais alors, comment expliquer que la lecture de Deleuze fonctionne pour expliquer certains textes de Bergson, lorsqu'ils concernent la théorie de la mémoire, celle de la vie et même peut-être celle de la perception (dans la « perception virtuelle » des images qui nous sont inutiles) ? C'est très simple : il suffit de la resituer à son niveau de pertinence, à savoir celui d'une théorie *rétrospective*. Autrement dit, *réellement*, dans le processus vital tel qu'il se déroule, la remémoration ne se produit *pas* par actualisation d'une multiplicité virtuelle, pas plus que les manifestations vitales ne sont des actualisations d'un tout virtuel de la vie que serait l'élan vital, ou que la perception actuelle se détacherait effectivement d'une totalité virtuelle des images. Cependant, parler d'actualisation de totalités virtuelles est en effet la meilleure manière de parler de la mémoire, de la vie ou de la perception *pour la philosophie*, c'est-à-dire a posteriori. D'où la séduction qu'exerce la lecture de Deleuze : elle a une pertinence, mais cette pertinence repose en dernière analyse sur l'hypothèse que nous formulons, à savoir que le virtuel apparaît quand un phénomène n'est *plus* en train de se vivre, mais est devenu passé, objet de perception, sensible ou intellectuelle. La vie *devient* pour le philosophe actualisation de virtualité, alors qu'en elle-même elle ne l'est pas,

---

d'action possible », puisque c'est précisément comme cela, comme ce qui fait voir dans les choses ce qu'elles nous rendent possible de faire, que Bergson définit la perception.

<sup>14</sup> Ce qui veut dire, dans l'analogie, que l'image en miroir ne montre plus *que* nos actions possibles sur l'objet (et en effet, l'image de l'objet dans le miroir lui a fait perdre toute sa substance, tout ce qu'il serait indépendamment de notre perception, il n'y est plus *que* nos actions possibles avec lui).

<sup>15</sup> C'est pourquoi Bergson, dans *Matière et mémoire*, définit le présent non comme « ce qui est » mais « ce qui se fait » : ce sont nos actions possibles qui déterminent ce que nous pouvons percevoir *présentement* de l'avenir, qui n'est dès lors plus de l'avenir, mais déjà transformé en passé par le possible, et le présent n'est rien d'autre que cette action de transformation de l'avenir en passé (Bergson, 2012, p. 166).

mais est une pure création absolument ineffable, car le réel se donne d'abord et avant tout en lui-même et sans raison, sans avoir été ni possible ni virtuel.

L'erreur de Deleuze n'est donc pas d'avoir mal interprété la philosophie de Bergson, car sa conceptualisation du virtuel permet effectivement de clarifier et d'aiguiser certaines de ses théories, et certaines des plus importantes. En revanche, elle est de n'avoir pas perçu le retard fondamental de la philosophie sur son objet, retard qui ne tient pas à un défaut de la philosophie, mais à la structure même du réel, qui est de durer et, dans sa durée, de ne pas changer seulement de date, comme l'écrit Péguy, mais d'être. Et ce changement d'être tient à ce que, lorsqu'il se produit, le réel est *absolument* inanticipable, serait-ce même à l'aide du concept de virtuel. Une fois advenu, cependant, il devient réellement possible. Autrement dit, toute la lecture de Deleuze peut être acceptée dans ces conditions, entre ces parenthèses, qui certes la relativisent entièrement puisqu'elle ne dit plus rien de la manière dont l'avenir advient effectivement, *mais seulement de la manière dont son advenue peut être théorisée par la suite*. Le virtuel n'apparaît que quand le réel advenant nous a échappé, quand la pensée prend le relais de la vie, exactement comme le sentiment de déjà-vu, « image virtuelle » de l'objet actuel, apparaît quand s'arrête le mouvement vital.

[102]

#### IV. LA PENSEE, L'AVENIR ET LE PASSE

##### a. *Le contenu purement négatif de l'intuition et l'absence de toute conception de l'avenir*

On voit maintenant en quoi cette réflexion sur les notions de possible et de virtuel ne concerne pas un problème local de la philosophie de Bergson. Ce qui est en cause, c'est la question de son rapport à l'avenir, et donc au temps en tant qu'il n'est pas encore passé, en un mot à la durée. Ou en d'autres termes, derrière la question d'un virtuel irréductible et même opposé au possible chez Bergson, se profile celle du statut de l'intuition, que Bergson définit justement comme pensée de la durée. Très exactement, la question est celle de la *situation* de l'intuition par rapport à la pensée conceptuelle. La notion deleuzienne de virtuel semble supposer que l'intuition puisse venir donner un contenu positif à la pensée conceptuelle, l'enrichir de nouvelles données auxquelles elle n'aurait pas eu accès sans elle<sup>16</sup>. Il pourrait y avoir une forme d'harmonie ou de continuité entre les deux, l'intuition venant combler les lacunes initiales de l'intelligence, pour lui permettre de penser ce qu'initialement elle ne pouvait pas penser : le temps comme il vient, en tant que création et nouveauté (avenir), et non seulement le « tout fait ». Inversement, si l'on peut réfuter l'hypothèse de Deleuze en montrant que tous les usages de la notion de virtuel par Bergson sont susceptibles d'être lus, à la lumière de sa critique du possible, comme des usages strictement rétrospectifs, alors il faut admettre une autre interprétation de ce que Bergson appelle l'intuition et dont il fait le centre de sa philosophie. Dans cette interprétation, le contenu de l'intuition est purement négatif. Car si le virtuel est englobé par le possible tel que thématiqué dans les années 1920, l'intelligence, tout en cherchant toujours à penser le temps et l'avenir, n'y parvient jamais, et l'intuition ne peut être que la conscience de cet échec, conscience dans laquelle, alors, s'éprouve (épreuve négative, donc) le temps vécu, et conscience impossible à désigner directement par un concept, serait-ce le concept de virtuel.

Que dit Bergson à ce propos, et peut-on y trouver confirmation de l'hypothèse avancée ?

« L'expérience intérieure ne trouvera nulle part, elle, un langage strictement approprié. Force lui sera bien de revenir au concept, en lui adjoignant tout [103] au plus l'image. Mais alors il

---

<sup>16</sup> Voir tout spécialement Deleuze 2004, p. 19-20, sur l'élargissement de la pensée conceptuelle que permet l'intuition comme méthode.

faudra qu'elle élargisse le concept, qu'elle l'assouplisse, et qu'elle annonce, par la frange colorée dont elle l'entourera, qu'il ne contient pas l'expérience tout entière. » (Bergson, 2004, p. 45)

Si l'on s'en tenait à l'idée d'élargissement et d'assouplissement du concept<sup>17</sup>, il faudrait bien dire en effet que l'intuition apporte à l'intelligence un contenu positif, qu'il lui reste à mettre en forme, et qu'il y a bien un certain type de continuité entre les deux pensées, telle qu'une intelligence réformée par l'intuition pourrait effectivement saisir la durée par ses concepts. Toutefois, on ne peut pas interpréter ces deux opérations indépendamment de la fin de la phrase, qui décrit non pas un rapport harmonieux entre l'intelligence et l'intuition, mais une dialectique. Les concepts, même élargis par l'intuition, ne peuvent pas indiquer directement ce dont il est question dans l'intuition, ce qui signifie que l'intuition ne leur apporte aucun nouveau contenu, mais qu'elle modifie seulement leur usage : les concepts sont utilisés conceptuellement contre eux-mêmes, ils ne décrivent jamais directement l'expérience de la durée. En sorte que l'intuition n'est pas une forme de pensée différente de – et comme parallèle à – l'intelligence. Elle ne se manifeste pas ailleurs que dans l'intelligence utilisée à rebours d'elle-même, ce que Bergson appelle ici l'élargissement ou l'assouplissement du concept, et qui n'est pas l'ajout d'un matériau extérieur à l'intelligence, mais un certain travail de l'intelligence elle-même.

Encore une fois, cela n'empêche pas d'admettre l'utilisation du concept deleuzien de virtuel pour lire Bergson, à condition de l'interpréter dans un sens lui-même rétrospectif, et donc ne permettant aucunement de parler de l'avenir. Le virtuel ne permet pas de donner accès à la manière dont l'avenir advient effectivement, dont le temps dure *en réalité*, mais il est peut-être une bonne manière de penser cette advenue a [104] *posteriori*, une fois qu'elle a eu lieu, au passé<sup>18</sup>. Car il n'est qu'une manière d'en énoncer les *conditions de possibilité*.

#### *b. Contingence du passé, nécessité de l'avenir*

Refuser la distinction entre virtuel et possible au niveau le plus fondamental implique donc d'admettre que l'avenir est pour Bergson absolument impensable, parce qu'il n'existe aucune catégorie qui permette de le penser en dehors de la catégorie du possible, mais que celle-ci a été critiquée par Bergson comme une notion ne valant, en réalité, que pour le passé. Évidemment, cette proposition est une conséquence un peu étrange de l'hypothèse que j'ai développée, il vaut la peine de s'y attarder quelque peu en conclusion.

Évidemment, il n'est pas question d'affirmer que rien ne puisse être prévu ni pensé de ce qui n'est pas encore arrivé. Bergson ne dit d'ailleurs pas que rien ne soit possible dans le futur, au contraire : beaucoup de choses sont possibles, à commencer par nos actions, et il y aurait une grande absurdité à soutenir le contraire. Le texte bergsonien invite donc plutôt à redéfinir l'avenir en fonction du possible. Ce qui est avenir, *véritablement avenir*, c'est-à-dire ce qui diffère, non pas seulement quantitativement, comme une date diffère d'une autre, un nombre d'un autre ou

---

<sup>17</sup> On a reproché à Bergson, depuis Julien Benda (Benda, 1912, p. 55), d'avoir prétendu modifier les concepts pour les assouplir ou les fluidifier, c'est-à-dire d'avoir finalement refusé la forme normale de la connaissance rationnelle, pour lui substituer un autre type de connaissance, mais qui du coup échappe à la critique, introduisant une dimension occulte au sein même du discours rationnel. Cette accusation d'une force certaine a été réactivée (Engel, 2008). Elle est difficile à éviter dans cette perspective herméneutique. L'un des bénéfices secondaires de la lecture proposée dans cet article est de rendre cette objection sans objet, en distinguant plus nettement ce qui relève de la connaissance rationnelle et d'elle seule (le passé), et ce qui n'en relève pas du tout (l'avenir), sans moyen terme.

<sup>18</sup> On pourrait demander, alors, pourquoi Bergson recourt à deux termes différents. J'ai toutefois montré qu'à plusieurs reprises, il les considère explicitement comme synonymes. La dualité de termes ne demande donc pas d'explication. Serait-ce attribuer à Bergson un manque de rigueur ? Beaucoup moins, me semble-t-il, que lorsqu'on cherche à attribuer deux sens différents à ces mots, puisqu'alors on se trouve devant la difficulté bien plus considérable d'avoir à expliquer pourquoi il les considère parfois comme synonymes.

un point sur une ligne d'un autre point, mais qualitativement, ce qui est changement véritable par rapport au passé, ne peut pas être possible. L'avenir *est* ce qui n'est pas possible, *et non* ce qui n'a pas encore eu lieu. Car dans ce qui n'a pas encore eu lieu, il y a bien du possible. Mais ce qui est à venir, c'est justement ce qui dans toute sa complexité, dans sa texture irréductible à ce qui est déjà là, n'est pas possible.

Si l'on définit l'avenir comme ce qui n'est pas possible, le passé, lui, devrait être défini au contraire par le possible. Et même, on pourrait dire que la pensée de Bergson invite à considérer le possible comme la forme même du passé, la manière dont le passé nous apparaît en tant que tel : un événement ne devient pas passé en fonction de sa date dans le [105] calendrier, mais quand il devient possible c'est-à-dire quand il perd l'évidence de sa réalité – sa nécessité brute et sans raison – pour entrer dans la chaîne causale de l'histoire ou, si l'on préfère, dans le réseau des facteurs historiques.

L'événement devient alors possible en deux sens : il devient possible bien sûr au sens où il devient pensable, rapportable à des conditions de possibilité qu'il n'avait pas jusqu'alors, puisque celles-ci ne peuvent être découvertes, comme on l'a vu, qu'après l'événement. Et la découverte de ses conditions de possibilité est la marque même que l'événement a eu lieu, qu'il est passé : il ne nous impose plus la violence de sa pure apparition, il est neutralisé par la mise au jour de ses causes, devenant l'objet d'une saisie théorique et cessant par là-même d'être un enjeu existentiel, face auquel on devrait se déterminer.

Passé, l'événement devient possible également en un second sens. Il devient possible au sens de la logique modale classique : il aurait pu ne pas avoir lieu. Encore une fois, ce n'est pas un aspect sur lequel Bergson insiste explicitement. Toutefois, on en retrouve bien la trace, notamment dans son usage de la notion de virtuel. Si la fonction fabulatrice est dite un « instinct virtuel », c'est que les images qu'elle produit « jouent un rôle qui *aurait pu* être dévolu à l'instinct et qui le serait, sans doute, chez un être dépourvu d'intelligence » (Bergson, 2008, p. 114, je souligne). Rien de plus naturel, en effet, que la réintégration de l'événement à la chaîne des événements du passé en fasse sentir la contingence. Aristote en avait déjà fait la remarque dans *L'Éthique à Nicomaque* : rapporter une chose à sa cause, c'est *ipso facto* la rapporter à ce qui peut la produire *ou ne pas la produire* (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103b, p. 89). Et l'une des plus importantes théories contemporaines de la causalité est celle de la causalité *contrefactuelle*, que l'on fait habituellement remonter à Hume plutôt qu'à Aristote, bien que son élaboration complète ait été donnée par David Lewis (1973) : la cause d'un événement est ce sans quoi l'événement ne se serait pas produit.

Cette version contrefactuelle de la causalité se comprend parfaitement dans le cadre du bergsonisme : si l'intelligence, pour Bergson, est essentiellement spatiale, comprendre une chose, la rendre possible c'est-à-dire en identifier les causes, c'est aussi la spatialiser, en établir les coordonnées dans le système des causes et des effets. Or, n'est-ce pas le propre d'un système spatial que toutes les pièces pourraient en être agencées selon un ordre différent ? C'est d'ailleurs pourquoi l'uchronie n'est pas seulement une branche spécifique de l'histoire académique (« *what [106] if history* ») ou du roman de science-fiction. À bien y regarder, elle est inhérente à la démarche historique en tant que telle. Bien sûr, c'est seulement au XIX<sup>e</sup> siècle qu'elle devient un genre historique et littéraire en propre. Mais on en trouve de nombreux exemples bien avant, et déjà chez Thucydide qui, régulièrement, imagine des issues différentes aux batailles de la guerre du Péloponèse, pour mieux faire voir les raisons de leurs issues réelles.

Dire que l'événement passé devient possible, c'est donc dire à la fois qu'il peut désormais être compris, objet d'une histoire qui le réinscrive dans le réseau de ses causes, et qu'il aurait pu avoir lieu autrement. Si cette thèse peut prendre une allure paradoxale, c'est qu'elle est un renversement complet de celle d'Aristote et probablement



du sens commun, selon laquelle la modalité propre du passé n'est justement pas la contingence mais la nécessité : « Aussi Agathon a-t-il raison de dire : “Car il y a une seule chose dont Dieu même est privé / C'est de faire que ce qui a été fait ne l'ait pas été” » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 2, 1139b, p. 279). Inversement, pour Aristote, si des possibles il peut y avoir, c'est seulement dans l'avenir, et l'on connaît sa fameuse défense des « futurs contingents ». Ce n'est pas la bataille navale d'hier, mais seulement celle de demain, qui est possible, c'est-à-dire qui peut avoir lieu ou ne pas avoir lieu.

Bergson contesterait-il cette évidence ? Pas exactement : il conteste plutôt que le demain dont il est question lorsque l'on se demande si la bataille navale aura lieu ou pas, c'est-à-dire lorsqu'on la considère comme possible, soit un véritable avenir. On ne s'illusionne donc pas, quand on discute de la possibilité d'une bataille navale demain, sur la bataille navale, mais sur le demain. Car lorsque l'on croit parler de l'avenir, ce que l'on considère en fait est ce qui, dans l'avenir, n'advient pas véritablement, car ce que désigne le concept de bataille navale est sans commune mesure avec ce que vivront, demain, les participants ou les observateurs, que cette bataille ait lieu ou non. Ce qu'ils vivront demain, la réalité de ce que demain apportera, est absolument inanticipable, quoique l'on puisse dès aujourd'hui considérer comme possibles la bataille aussi bien qu'une paix de dernière minute. Ainsi l'avenir *en tant que tel* n'est-il pas possible. Ce qui, dans l'avenir, est possible, c'est ce qui n'est pas véritablement à venir, mais que l'on connaît déjà : l'énième bataille navale, qui trouvera sa place à la suite de toutes les autres dans les livres d'histoires, et dont on peut déjà discuter l'issue, exactement comme Thucydide discute l'issue des batailles entre Athènes et [107] Sparte, et comme les historiens la discuteront plus tard, parce que le mode sur lequel on considère l'avenir quand on le considère comme possible est déjà celui des historiens.

Cette critique des futurs contingents est d'ailleurs déjà dans le premier livre de Bergson, écrit pourtant comme une défense de la liberté. En effet, la décision libre telle qu'il la conçoit dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* n'est pas un choix entre plusieurs alternatives, et la délibération est au contraire un processus dans lequel la décision finale se crée d'une manière inanticipable. Mais si elle se *crée* dans la délibération, la décision n'existe nulle part avant d'être prise, elle ne peut donc être objet de choix : elle n'est pas un futur contingent. Quand je délibère en me demandant si je vais faire A ou B, je suis certes en train de créer librement mon action, puisque personne ne me la dicte, et qu'elle n'est pas non plus inscrite d'avance quelque part, mais je m'illusionne si je crois choisir effectivement entre A et B. Je m'illusionne parce qu'il s'agit d'une représentation symbolique et a posteriori de la délibération, pas de ce qui s'y passe effectivement. En réalité je ne choisirai ni A ni B, qui n'existent que dans mon esprit, mais mon action sera une réalité nouvelle et sui generis :

« il n'y a pas deux tendances, ni même deux directions, mais bien un moi qui vit et se développe par l'effet de ses hésitations mêmes, jusqu'à ce que l'action libre s'en détache à la manière d'un fruit trop mûr » (Bergson, 2013, p. 132).

Et par suite, la contingence (l'existence de possibles contradictoires) que, suivant Aristote, on attribue d'ordinaire à l'avenir doit être attribuée au passé, parce qu'il est de fait, pour Bergson, que c'est ainsi que nous nous rapportons aux événements passés : comme à des événements *possibles*, qui ont des causes et qui par conséquent *auraient pu* ne pas avoir lieu. Dans la cartographie philosophique que dessine le choix des prémisses à accepter du fameux « argument du Dominateur », formulé par Diodore Cronos<sup>19</sup>, Bergson se situe donc, contre Aristote, dans

---

<sup>19</sup> En fait, la formulation la plus complète de l'argument que nous possédions est celle d'Épictète dans ses *Entretiens* (II, 19, p. 932). Pour une cartographie aussi précise que possible des différentes positions philosophiques possibles à l'égard de l'argument, voir Vuillemin, J. (1996). Je rappelle que l'argument consiste en l'énoncé de trois propositions

la lignée du stoïcien Cléanthes. En effet celui-ci, d'après Épictète, ne nie pas la [108] nécessité de l'avenir, mais celle du passé. Et c'est bien ce que fait Bergson en affirmant le *devenir possibles* des événements qui passent.

Il faut ajouter deux précisions pour terminer.

Dire que les événements passés deviennent possibles n'implique pas de nier leur irrévocabilité. Si la nécessité s'entend au sens de l'irrévocabilité, alors le passé est bien nécessaire chez Bergson, en plus d'être possible. Il s'agit cependant d'un sens faible, conditionnel, de la nécessité. Si la nécessité s'entend comme ce qui ne peut être pensé autrement, alors l'entrée des événements dans le passé, loin d'établir cette nécessité, la destitue puisqu'elle permet de leur attribuer des causes et donc, on l'a dit, des conditions d'existence *et d'inexistence*. C'est seulement au passé qu'un événement peut-être pensé comme pouvant *ne pas* avoir lieu<sup>20</sup>.

D'un autre côté, si l'avenir n'est pas possible, peut-il être dit nécessaire ? De manière générale, on admet certainement que ce qui est nécessaire est *a fortiori* possible<sup>21</sup> : il y aurait donc quelque contradiction à dire l'avenir nécessaire tout en lui contestant la possibilité. Certes, mais cela ne vaut que si l'on désigne par « possible » tout ce qui n'est pas [109] impossible. Or Bergson, on l'a vu, écarte explicitement ce sens formel du possible. Rien n'empêcherait, du coup, que l'avenir soit nécessaire sans être possible, c'est-à-dire sans être virtuellement présent avant d'advenir, sans avoir dans le présent de conditions de possibilité.

Si l'on hésite à faire de Bergson un penseur pour qui l'avenir est nécessaire, c'est que le nécessitarisme est associé au déterminisme. Or Bergson n'est évidemment pas déterministe. Mais rien n'oblige à identifier les deux. Que l'avenir soit nécessaire ne signifie pas forcément qu'il soit déterminable, serait-ce par une intelligence surhumaine. Au contraire, si la causalité est intrinsèquement liée à la contrefactualité, alors un univers déterministe serait d'autant moins nécessaire qu'il serait mieux déterminé causalement. Et inversement, l'univers peut être une création continue de nouveauté nécessaire. La nécessité est ici à prendre au sens de la nécessité factuelle, au sens de l'*anankè* platonicienne, qui désigne la résistance irrationnelle de la matière à l'action rationnelle du démiurge. La nécessité du réel s'imposant justement *sans raison*, et donc sans que nous puissions le concevoir autrement qu'il

---

qui ne peuvent être acceptées ensemble : que toute proposition vraie concernant le passé est nécessaire, que le possible ne suit pas logiquement de l'impossible, que ce qui est possible est ce qui n'est pas vrai ni ne le sera.

<sup>20</sup> Pendant la phase d'expertise de cet article, j'ai découvert que Jean-Pierre Dupuy (2004) inscrit sa démarche sous le patronage explicite de Bergson et de sa critique du possible. Cette démarche, le « catastrophisme éclairé », repose sur une inversion « bergsonienne » de la représentation usuelle du temps : puisque les événements ne sont pas possibles *avant* d'être, mais *après* (dans le passé), aucune action efficace ne peut se fonder sur la représentation d'un avenir possible. La logique doit donc être renversée : il faut considérer l'avenir (catastrophique) comme nécessaire, et envisager le présent depuis cet avenir (cette fin) nécessaire. Autrement dit, il faut envisager l'avenir comme nécessaire pour y croire comme à un possible.

Cette approche et la mienne convergent dans le refus d'envisager l'avenir à travers le possible. Toutefois, du point de vue défendu ici, celle de J.-P. Dupuy serait peut-être encore trop peu nihiliste pour être tout à fait bergsonienne, et ne pourrait l'être qu'en étant légèrement amendée. En effet, si l'avenir n'est pas possible, alors on se demande bien quel est le statut de cette *représentation* de la catastrophe à venir. La nécessité dont parle Dupuy semble bien être en fait un déterminisme, puisque l'avenir nécessaire est aujourd'hui *représentable* comme tel. C'est donc du possible, quoique du possible dont l'advenue est certaine. Dans la perspective de cet article, il faut tenir que si l'avenir est représentable sous la forme d'un possible dont l'advenue est certaine, c'est qu'en réalité il ne s'agit pas d'avenir. Si vraiment la catastrophe est certaine (représentée aujourd'hui comme un possible dont la réalisation est inévitable), elle n'est pas à venir, elle est déjà là, déjà passée (bien qu'elle n'ait pas encore eu lieu). L'avenir (c'est-à-dire ce qui par définition est impossible c'est-à-dire irréprésentable aujourd'hui) ne peut plus être que son *comment*.

<sup>21</sup> Cette proposition selon laquelle le nécessaire est possible n'est certes pas démontrable dans tous les systèmes de logique modale, notamment le plus faible, le système K. Il n'entre pas dans notre propos de la mettre en cause d'un point de vue logique, ce qui ne serait pourtant pas sans intérêt peut-être, pour donner une autre assise à la thèse ici défendue.

se donne<sup>22</sup>. La nécessité du fait brut, de l'avenir qui tombe du présent comme un fruit trop mûr, devant lequel on ne peut pas se dérober, qui ne nous apparaît pas, quand il se produit, comme un possible parmi d'autres mais comme la seule réalité devant laquelle nous avons à nous positionner, mais qui n'était pas plus préformée dans le passé que le fruit ne l'était dans l'arbre. À ces conditions, rien n'empêche de définir Bergson comme un penseur *nécessitariste*<sup>23</sup>.

Anthony Feneuil

Université de Lorraine  
Laboratoire Écritures (EA3943)

[110]

#### BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE (1990), *Éthique à Nicomaque*, tr. J. Tricot, Paris, Vrin.
- BENDA, Julien (1912), *Le bergsonisme*, Paris, Mercure de France.
- BERGSON, Henri (2013 [1889]), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BERGSON, Henri (2012 [1896]), *Matière et mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BERGSON, Henri (2006 [1907]), *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BERGSON, Henri (2017 [1919]), *L'énergie spirituelle*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BERGSON, Henri (2008 [1932]), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BERGSON, Henri (2009 [1934]), *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DELEUZE, Gilles (2004 [1966]), *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DELEUZE, Gilles (1990), *Pourparlers*, Paris, Minuit.
- DUPUY, Jean-Pierre (2004), *Pour un catastrophisme éclairé : quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil.
- ENGEL, Pascal (2008), « Benda contre Bergson », *Critique*, 732 (2008/5), p. 384-397.
- ÉPICTÈTE (1962), « Entretiens », *Les Stoïciens II*, tr. É. Bréhier, Paris, Gallimard.
- HAUTEFEUILLE, François d' (1960) « Bergson et Spinoza », *Revue de métaphysique et de morale*, 65, 4 (1960), p. 463-474.
- HOWES, Seth (2016), « Pessimism and the Politics of Future in East German Punk », *Journal of Popular Culture*, 49, 1.
- KLEIN, Naomi (2017), *No is not enough*, Londres, Allen Lane.
- LEWIS, David (1973), « Causation », *The Journal of Philosophy*, vol. 70, 17 (1973), p. 556-567.
- MOSSE-BASTIDE, Rose-Marie (1949), « Bergson et Spinoza », *Revue de métaphysique et de morale*, 54, 1, p. 67-82.

---

<sup>22</sup> C'est, pour Richard Swinburne, la nécessité de l'existence de Dieu : non pas une nécessité logique, déduite, mais la nécessité d'un fait brut qu'on ne peut qu'accepter (Swinburne, 2004, p. 96).

<sup>23</sup> Ce qui serait aussi une manière de prendre très au sérieux l'accord intime de sa philosophie avec celle de Spinoza, au-delà des divergences évidentes entre les thèses que défendent les deux philosophes, intimité que Bergson a souvent affirmée mais qui n'a pas cessé de rendre les commentateurs perplexes (Mossé-Bastide, 1949 ; Hautefeuille, F. d', 1960). La comparaison entre le fruit mûr qui tombe de l'arbre et l'acte libre ne suggère pas, c'est le moins que l'on puisse dire, une opposition entre la liberté et la nécessité.

PARMENTIER, Marc (2017), « Virtualité et théorie de la perception chez Bergson », *Methodos* [En ligne], 17 | 2017, mis en ligne le 03 mars 2017, consulté le 21 juillet 2017. URL : <http://methodos.revues.org/4685>

SWINBURNE, Richard (2004 [1979]), *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (2011), *Bergson*, Paris, Presses Universitaires de France.

VOLLET, Matthias (2008), « La vitalisation de la tendance : de Leibniz à Bergson », *Annales bergsoniennes IV*, Éd. par Anne FAGOT-LARGEAUT et Frédéric WORMS, Paris, Presses Universitaires de France, p. 285-292.

VUILLEMIN, Jules (1996), *Necessity or Contingency. The Master Argument*, Stanford, CSLI Publications.