La refonte bergsonienne de la notion de sensibilité

Alain Panero

▶ **To cite this version:**

Alain Panero. La refonte bergsonienne de la notion de sensibilité. Revue de l'enseignement philosophique, 2021, 71e Année (4), pp.9-20. 10.3917/eph.714.0009 . hal-03348361

HAL Id: hal-03348361
https://u-picardie.hal.science/hal-03348361

Submitted on 24 Nov 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La refonte bergsonienne de la notion de sensibilité

Alain Panero

Résumé :
Passant d'une conception quasi solipsiste de la sensation, présente dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, à l'idée d'une sensibilité universelle mais impersonnelle dans *Matière et mémoire*, Bergson se heurte à plusieurs difficultés, dont celle d'une dissolution de la notion de Sujet. Dans *L'Évolution créatrice* puis dans *Les Deux sources de la morale et de la religion*, son approche évolutionniste lui permet d'envisager la perspective d'une sensibilité indéfiniment extensible, qui va de l'amibe jusqu'à Dieu.

Introduction

La notion de sensibilité, comme celle de conscience ou de temps, est une notion générale, immédiatement évocatrice, mais dont l'investigation s'avère délicate. Car le philosophe - même le plus rigoureux - risque toujours de survaloriser l'être au détriment du connaître, et donc, d'une façon ou d'une autre, de dévaloriser subrepticement la sensibilité, de ne pas suffisamment stationner en elle pour en dévoiler toutes les dimensions. L'exploration patiente de la sensibilité serait ainsi d'emblée sacrifiée sur l'autel du Concept : au nom de l'automanifestation de l'Absolu, de l'Être, de l'Esprit, de Dieu, de l'Un mais aussi de la Raison ou du Transcendantal - peu importe ici les termes -, au nom de cet Événement précédant toute anticipation et excédant toute reconstruction rétrospective, le philosophe estimerait forcément secondaires les modalités de notre sensibilité, toujours « trop humaine ».

D'un autre côté, celui qui, tenant résolument toute ontologie à l'écart, prônerait une investigation exclusivement physiologique ou neurologique du vivant et de ses propriétés, gommerait également *a priori* nombre de dimensions de notre sensibilité. Car en assimilant méthodiquement la sensibilité à un processus neuronal et physico-chimique, il risquerait, par excès de positivisme, de confondre les modélisations scientifiques avec le donné, c'est-à-dire de prendre les représentations de la sensibilité pour la sensibilité elle-même. L'exploration patiente de la sensibilité serait, cette fois-ci, sacrifiée sur l'autel de l'objectivité savante. Au nom du connaître, on sous-estimerait l'être, y compris l'être de la sensibilité, réduisant alors celle-ci à un simple phénomène, à un fait scientifique qui n'en serait qu'une reconstruction tardive et unidimensionnelle.

Ainsi, tout se passe, au moment de devoir penser la notion de sensibilité, comme si nous étions en quelque sorte sommés de nous engager dans l'une de ces deux voies, celle de la métaphysique ou celle de la science, comme si nous étions confrontés à un dilemme où, d'un côté, nous assisterions insatisfaits à *la dissolution du connaître dans l'être*, tandis que, d'un autre côté, nous assisterions, tout aussi insatisfaits, à *une réduction de l'être au connaître*. Or, il se trouve que si l'on peut parler d'une refonte bergsonienne de la notion de sensibilité, c'est justement parce que Bergson propose, par-delà ce dilemme et quitte à redéfinir notre conception du Sujet, une pensée originale de la sensibilité.

I. Entre métaphysique et science : une philosophie nouvelle

La métaphysique ou l'ontologie bergsonienne, qui est une philosophie nouvelle du temps, ouvre, au début du XX^{e} siècle, un nouveau lieu théorique, une sorte de champ spéculatif

inédit à l'intérieur duquel *rien ne peut plus être pensé comme avant*, ni la notion de temps, ni celle d'espace, ni celle de Sujet, ni celle de mémoire, ni celle de vie, ni celle d'univers, ni celle de Dieu ou d'Absolu, ni par conséquent celle de sensibilité. Dès 1889, dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience,* qui est sa thèse de doctorat, Bergson ébranle nos habitudes de pensée. Traditionnellement, le temps est assimilé à un moindre-être, soit que les philosophes ou les théologiens le pensent comme un déficit d'éternité, soit que les physiciens en fassent la simple variable d'une fonction mathématique, un signe ou un nombre qui sert à mesurer la vitesse d'un mobile parcourant une certaine distance. Or, l'originalité de Bergson, qui s'appuie sur ce qu'il appellera en 1903 l'*intuition* de la durée pure, est de réhabiliter le temps en le pensant enfin pour lui-même, c'est-à-dire en l'émancipant à la fois des métaphysiques de l'éternité et des formalismes mathématiques de l'instant. Seule la durée, qui est hétérogène, continue et imprévisible, c'est-à-dire qui est toujours différente d'elle-même quoique toujours une continuation créatrice d'elle-même, est l'absolu. Si le temps a une réalité, il ne peut donc "être", en son étoffe même, que *durée*. C'est cette *capacité critique* - faculté de dénoncer les faux problèmes ou de les reformuler - qui fait d'abord toute l'originalité de Bergson et qui, aujourd'hui encore, porte ses fruits. Car nombre de nos approches contemporaines tendent à réifier ici ou là le donné, en négligeant la dimension proprement temporelle de tout phénomène. Cela peut être vrai notamment en sociologie, en psychologie, ou encore dans les neurosciences. Si l'absolu est bel et bien la durée et s'il s'avère que nous la trahissons en la traduisant, alors cela relativise toutes nos connaissances.

Mais comment une telle méconnaissance ou un tel oubli de la durée ont-ils été possibles ? Comment admettre que nombre de grands esprits aient entériné, au fil des siècles, une conception faussée du temps ? L'originalité de Bergson est aussi de répondre à cette question et de résoudre, ou du moins de tenter de résoudre, l'énigme d'un tel aveuglement. Dans ce but, il orientera assez tôt et très explicitement, dès 1896 dans *Matière et mémoire*, ses réflexions vers une philosophie de la vie et vers une sorte de pragmatisme. Il s'avère que nos facultés cognitives négligent et gomment, sous la pression des besoins et des exigences vitales de l'action, toute la subtile mobilité de la durée, faisant par là même de notre monde un monde stable, vidé de sa durée, un monde de solides manipulables ; ce dont bien sûr, dans la vie de tous les jours, nous ne saurions nous plaindre. Toujours est-il qu'en tronquant le donné pour pouvoir agir sur lui, nos facultés cognitives le déréalisent et nous font naturellement manquer ce qu'il y a pourtant de plus réel dans notre expérience. Du reste, les sciences et les mathématiques elles-mêmes, qui sont le plus beau fleuron de notre intelligence, disent encore, en leur essence même, quelque chose de notre adaptation vitale, quelque chose qui, malgré leur caractère hautement abstrait, a à voir avec l'action et la survie. Penser la divisibilité indéfinie du donné est encore une manière de le stabiliser. La visée apparemment la plus spéculative reste, en vérité, utilitaire. Renouveler complètement la question du temps, tels seraient donc l'ambition et le mérite de Bergson. Et cela n'est pas sans effet sur notre conception de l'objectivité. Voilà ce qu'il convenait avant tout de rappeler.

Arrêtons-nous encore quelques instants, pour achever cette présentation générale de l'apport ou de la percée de Bergson, aux toutes premières lignes de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Avec le recul que nous avons sur l'œuvre entière - recul que les premiers lecteurs, en 1889, ne pouvaient avoir -, on saisit mieux la force heuristique de ce coup d'envoi :

> « [N]ous pensons le plus souvent dans l'espace (...) [nous nous] obstin[ons] à juxtaposer dans l'espace les phénomènes qui n'occupent point d'espace »[1].

[1] Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, "Avant-propos", Paris, PUF, 2007. p. 3.

Le constat est apparemment simple. Pourtant, il est difficile d'en saisir immédiatement toute la portée parce que Bergson rebat entièrement les cartes et fait d'emblée bouger toutes les lignes de démarcation. Ici, les phénomènes « qui n'occupent point d'espace » restent des phénomènes à part entière. « Ne point occuper d'espace » pour les phénomènes, cela ne veut pas dire être *hors du monde*. Cela veut dire, être tels qu'en eux-mêmes, dans ce monde-ci mais avant que nos facultés cognitives ne jettent sur eux une sorte de trame ou de maillage imaginaire qui les vident de leur durée et les étalent dans l'espace mental ou perçu de notre représentation. Autrement dit, même si nous ne pouvons nous retenir, au nom des nécessités de l'action, de tout penser dans l'espace, c'est-à-dire, d'enclore la phénoménalité dans des cadres fixes, et donc de gommer sa mouvance, en vérité, *la phénoménalité, en son essence même, n'est jamais étalée dans l'espace*. Ce qui ne veut pas dire que l'intelligibilité des phénomènes soit à chercher dans un au-delà transcendant comme chez Platon ou tienne à leur structure transcendantale comme chez Kant. Il s'agit plutôt ici de suspendre nos adhésions vitales pour entrapercevoir une durabilité qui ne peut manquer de nous interpeller. Tout se passe donc bien, comme nous l'annoncions plus haut, comme si Bergson délimitait un territoire que personne avant lui n'avait osé délimiter. Préoccupées surtout d'opposer le monde sensible et le monde intelligible, et de mettre l'espace et le temps du côté du sensible, les métaphysiques et les ontologies antérieures ont manqué la spécificité de la durée pure. Pour elles, penser en deçà de la Représentation, c'était forcément, soit sortir du sensible pour atteindre une réalité transcendante et immuable, soit repérer dans le sensible des lois immanentes et invariables. Comme le dira très clairement Bergson en 1911 dans une conférence intitulée de façon très significative « La perception du changement » :

> « [I]l n'y aurait pas à sortir du temps (nous en sommes déjà sortis!), il n'y aurait pas à se dégager du changement (nous ne nous en sommes que trop dégagés!), il faudrait, au contraire, ressaisir le changement et la durée dans leur mobilité originelle »[2].

Certes, ce renversement de la dialectique traditionnelle de l'Éternité (ou de l'Instant intemporel) et du Temps nous est aujourd'hui familier. Mais cela ne doit pas nous faire oublier l'audace de Bergson.

Venons-en ainsi à la question qui nous préoccupe tout particulièrement : *que devient, dans un tel contexte, la notion de sensibilité ?* Quelles métamorphoses, quelles transformations, quelle refonte subit-elle ?

II. La réhabilitation des sensations dans L'*Essai sur les données immédiates de conscience*

Remarquons d'abord que dès l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson, à l'aune de sa découverte de la durée, renouvelle notre approche de la sensation. La sensation, qui est habituellement considérée comme la dimension la plus superficielle de notre sensibilité, retrouve ici toute sa valeur. Aux yeux du philosophe de la durée pure, chaque sensation, même la plus basique, possède, en tant que sensation réelle, une durée propre et inimitable. Chaque sensation, imprévisible et irréversible, s'avère ainsi unique et donc incommensurable avec toute autre sensation réelle. Le tout est de ne pas confondre nos sensations *en tant que simples représentations* et nos sensations telles qu'en elles-mêmes, non pas d'ailleurs que les premières ne puissent pas symboliser quelque chose des secondes, mais parce qu'en entrant dans l'ordre de la représentation, nos sensations subissent un effet de

[2] Bergson, *La Pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2009, p. 157.

spatialisation et perdent ainsi leur durabilité même, c'est-à-dire leur inimitable continuité et hétérogénéité. Elles ne sont plus que des coupes instantanées pratiquées dans la vivante mobilité des sensations effectives. Et même lorsque nous scrutons les subtiles variations de nos états d'âme, nous avons encore tendance à étaler dans l'espace ce que nous ressentons intérieurement. On comprend donc pourquoi Bergson, dans ce livre, dénie à l'introspection et, qui plus est, à la psychologie expérimentale, tout droit de décomposer ou de mesurer les sensations. Parler, par exemple, comme le font la psychophysique mais aussi le sens commun, d'une *intensité* des sensations, c'est laisser entendre que deux sensations peuvent être comparées selon leur grandeur. Or, en son aspect proprement réel, c'est-à-dire temporel, une sensation qui occupe une place unique au sein de la durée, ne saurait être dite plus ou moins grande qu'une autre. Qu'à la limite, deux *représentations* de la sensation soient comparables, pourquoi pas, puisque la représentation nous a fait perdre la durabilité de ce qui est représenté. Mais il convient alors de reconnaître que cette prétendue mesure ou graduation, qui établit des différences quantitatives entre les sensations ou qui les classe, n'en est qu'une schématisation et n'est jamais, précisément parlant, une appréciation objective des sensations en elles-mêmes.

Ce qui veut dire aussi que le problème n'est plus d'exhiber, dans le cadre d'une théorie des facultés humaines, différents niveaux de sensibilité, l'un *inférieur* où nous aurions affaire à une pure multiplicité étale de sensations, extérieures les unes aux autres, dont il s'agirait de penser ensuite la coordination et la synthèse, et l'autre, le niveau *supérieur*, où l'esprit, qu'il soit mémoire ou imagination, réussirait à spiritualiser le sensible au point d'abolir sa contingence. L'enjeu n'est plus d'opposer, d'un côté, le devenir pur ou monotone de sensations vides de toute durée, et de l'autre, la sophistication de certains sentiments empreints de toute la temporalité du Sujet. Pour Bergson, *la durée de la sensation n'est jamais sa seule temporalité*. La temporalité n'est qu'un aspect de la durée : c'est de la durée subjectivée ou spiritualisée, c'est-à-dire un certain degré de synthèse ou de distension de la durée qui correspond au vécu du Sujet, un certain degré de synthèse ou de relâchement où, de toute façon, l'intuition originaire de l'imprévisible nouveauté de la durée est déjà perdue, où elle se traduit en une durée *déjà trop formelle*, en une représentation déjà spatiale et métaphorique (celle d'un flux, d'un feuilletage, d'une spirale, etc., où passé, présent et futur se font écho). Or, la sensation est originairement, en elle-même, continue, *et ce, indépendamment de toute mémoire d'un Sujet ; et elle est hétérogène, et ce indépendamment de toute recognition ou synthèse par les sens, l'imagination ou l'entendement d'un Sujet*. Évidemment, pour nous qui, avec le recul, savons que la réalité chez Bergson est synonyme de durée, et que toute la stabilité qui nous entoure (les solides, les propriétés géométriques, etc.) n'est que le produit d'une sorte de kaléidoscopie perceptive, l'idée que toute sensation a une durée intrinsèque, ou pour mieux dire, est taillée dans l'étoffe de la durée qui est l'étoffe même du réel, ne nous surprend plus. Mais, en 1889, cette approche quasi-phénoménologique pouvait heurter les esprits, car elle rendait caduque la formulation classique du problème de la sensation en termes de matérialisme ou d'idéalisme. La question n'était plus de savoir *si les sensations précédaient l'esprit*, ou *si l'esprit précédait les sensations*, mais de *changer de paradigme*. Car les matérialistes comme les idéalistes, qui croient s'opposer sur la question du statut des sensations, adhèrent en réalité aux mêmes principes méthodologiques lorsqu'ils nous proposent une *vision discontinuiste* du réel, soit qu'ils envisagent laborieusement une coordination *a posteriori* d'atomes de sensation, soit qu'ils structurent *a priori* le chaos initial du divers sensible au moyen d'un système de formes et de catégories. Et le problème n'était pas non plus de prouver l'existence, par-delà toute expérience solipsiste ou intersubjective, de la réalité objective d'une Chose en soi, puisque chez Bergson, nous vivons et nous nous mouvons toujours et déjà, que nous le sachions ou pas, dans l'absoluité d'une durée qui nous englobe et nous dépasse. En vérité, c'est notre représentation spatialisante de la notion de sensation qui nous masque l'effectivité de ce contact inévitable

avec l'absolu, de ce rapport d'inhérence absolument premier et, en tant que tel, irreprésentable (il ne peut être que l'« objet » d'une intuition et jamais d'une analyse).

Reste toutefois un paradoxe : si la sensation dit bien notre tout premier contact avec l'être même, en tant que l'être est durée, il s'avère cependant que ce contact, en sa radicalité inégalable, qui est sa durabilité même, apparaît - à supposer bien sûr qu'un tel contact soit effectif - pour le moins *ineffable ou incommunicabl*e. Aussi paraît-il bien difficile, sinon impossible, d'étayer discursivement une telle thèse. Comment en effet ne pas trahir le donné dès lors qu'on le traduit ? Et les exemples que Bergson donne, par exemple celui du carillon ou de l'horloge qui sonne, semblent faire appel, quoi qu'on fasse, à des schèmes mathématiques ou géométriques qui trahissent la pureté ou la radicalité même de l'expérience. Rappelons cet exemple bien connu :

> « Au moment où j'écris ces lignes, l'heure sonne à une horloge voisine ; mais mon oreille distraite ne s'en aperçoit que lorsque plusieurs coups se sont déjà fait entendre ; je ne les ai donc pas comptés. Et néanmoins, il me suffit d'un effort d'attention rétrospective pour faire la somme des quatre coups déjà sonnés, et les ajouter à ceux que j'entends. (…) Pour évaluer rétrospectivement le nombre des coups sonnés (…) mon imagination a frappé un coup, puis deux, puis trois, et tant qu'elle n'est pas arrivée au nombre exact quatre, la sensibilité, consultée, a répondu que l'effet total différait qualitativement (…) Bref, le nombre des coups frappés a été perçu comme qualité, et non comme quantité ; la durée se présente ainsi à la conscience immédiate, et elle conserve cette forme tant qu'elle ne cède pas la place à une représentation symbolique, tirée de l'étendue »[3].

On ne peut en effet s'empêcher de compter le nombre de coups qui retentissent, même si Bergson nous dit qu'il s'agit là d'une multiplicité purement qualitative, c'est-à-dire non numérique, non dénombrable. *En droit, on admet bien l'idée d'une différence de nature entre la sensation et sa représentation*, ou, pour employer d'autres termes bergsoniens, entre le qualitatif et le quantitatif, entre la multiplicité numérique et la multiplicité non dénombrable, entre l'espace et la durée, entre l'hétérogénéité et l'homogénéité, entre le Moi social ou superficiel et le Moi profond. Mais, en fait, cette thèse reste déconcertante. Même si Bergson multiplie les exemples, nous éprouvons toujours quelque difficulté à le suivre vraiment, soit que nous forgions malgré nous une représentation scientifique du temps dont justement nous devons nous débarrasser, soit que nous nous référions plutôt à notre intériorité et à notre mémoire ; ce qui revient alors à *réduire trop vite la durée propre de la sensation à la seule temporalité de l'esprit*, façon de raisonner qui laisse penser que nous pouvons surplomber le passage du temps et qui donc réintroduit subrepticement la perspective d'une éternité ou d'une intemporalité dont il s'agit pourtant de se déprendre. En tout cas, il n'est pas étonnant que Bergson ait eu le sentiment de n'être pas compris lors de sa soutenance de thèse[4]. Plus tard, en 1922, il reconnaîtra d'ailleurs qu'il avait sous-estimé la question de la communicabilité de sa trouvaille :

> « Il m'a fallu des années pour me rendre compte, puis pour admettre, que tous n'éprouvassent pas la même facilité que moi à vivre et à se replonger dans la pure durée. Lorsque cette idée de la durée m'est venue pour la première fois, j'étais persuadé qu'il suffisait de l'énoncer pour que les voiles tombassent et je croyais

[3] *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 94-95.

[4] « Le jury porta toute son attention sur le premier chapitre pour lequel il me décerna même des éloges, mais ne vit goutte au second" (Journal de Ch. Du Bos, *in* Henri Bergson, *Œuvres*, textes annotés par A. Robinet, Paris, PUF, 1991, p. 1542).

qu'à cet égard l'homme n'avait besoin que d'être averti. Depuis je me suis aperçu qu'il en va bien autrement »[5].

Si la notion de sensibilité prend donc bien chez Bergson un nouveau visage dès son premier livre, la refonte de cette notion reste déroutante ou problématique. Tout se passe - premier paradoxe - comme si l'on ne pouvait pas vraiment *dire* notre être-au-monde le plus authentique, comme si nos sensations, toutes singulières voire singularisantes, nous vouaient en quelque sorte au silence. Et - deuxième paradoxe - tout se passe comme si notre sensibilité n'était pas vraiment la nôtre, comme si le Sujet était, à un niveau radical, continûment ballotté au gré d'une hétérogénéité saturante et ne pouvait, au fond, se constituer comme Sujet qu'en s'extrayant imaginairement du réel, comme si donc toute perspective d'une appréhension authentique de soi par soi ou d'une construction lucide de notre personnalité semblait remise en question, comme si le Sujet était condamné à une élaboration fantasmagorique de lui-même, ou pour le dire autrement, *comme si les synthèses de sa mémoire, comme si sa propre temporalité, n'étaient, elles aussi, qu'une sorte de spatialisation qui le maintenait à distance de son inimitable durée*. Comment dans ces conditions imaginer une sensibilité non seulement *individuelle* mais aussi *commune et partagée* qui ne soit pas purement fictive ou du moins symbolique ?

III. L'idée d'une photosensibilité originaire dans *Matière et mémoire* et la perspective d'un retour à une sensibilité commune quoique non transcendantale

Si l'on s'arrête à présent sur le premier chapitre du deuxième livre de Bergson, *Matière et mémoire*, publié en 1896, force est de reconnaître que loin de faire retour à une conception connue de la sensibilité, l'investigation bergsonienne accroît plutôt notre trouble. Dans ce chapitre intitulé « De la sélection des images pour la représentation/Le rôle du corps », Bergson fait une curieuse hypothèse qui vaut comme une sorte de retour aux choses mêmes, retour encore plus radical que celui de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Il s'agit d'une sorte de *présentation* du donné tel qu'en lui-même, et cela avant toute *re-présentation*. C'est une sorte de rêverie de philosophe, d'un philosophe qui imagine le monde tel qu'il est en lui-même avant qu'il ne le pense :

> « Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissions rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur. Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot, images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme. Toutes ces images agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires selon des lois constantes, que j'appelle les lois de la nature, et comme la science parfaite de ces lois permettrait sans doute de calculer et de prévoir ce qui se passera dans chacune de ces images, l'avenir des images doit être contenu dans leur présent et n'y rien ajouter de nouveau »[6].

Remarquons que Bergson tient d'abord à distance la profondeur de l'esprit et de la mémoire. Ici, il y a bien un devenir des images mais on ne saurait parler d'une temporalité : il n'y a pas d'irréversibilité au sens où on l'entend habituellement. Bergson pointe une zone-limite où il y a *de* la continuité, *de* la synthèse, c'est-à-dire des synthèses impersonnelles, des processus anonymes, des systèmes d'images qui ne sont le monopole d'aucun sujet. Ce qu'essaie de

[5] Extrait du journal de Ch. Du Bos, *in* Henri Bergson, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1543.
[6] Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2008, p. 11.

suggérer ici Bergson, c'est qu'en deçà de toute vision subjective ou scientifique - car la « science parfaite » qu'il évoque ici n'est celle d'aucun savant -, le réel est ce qui est donné et nous précède, et dont l'ordre s'impose à nous avant toute analyse ou synthèse intellectuelle, avant et indépendamment de toute recherche des lois scientifiques ou des conditions de possibilité de l'expérience, avant et indépendamment de toute dialectique. Le pur donné, c'est donc d'abord le mouvant en tant que mouvant, un flux réglé d'*images* qui nous englobe et nous dépasse. Hors de ces images qui passent les unes dans les autres, il n'y a rien. Ce qui précède toute re-présentation, c'est cela, cette mouvance d'images, cette sorte de film absolu qui toujours se déroule et qui n'attend pas pour exister d'être révélé par le regard des spectateurs. Insistons sur ce point : Bergson entend surtout nous dire que l'image en tant qu'image n'est pas notre production. L'univers - le monde non encore humain - n'est pas notre représentation. Nous ne "révélons" pas l'être à lui-même ; ce n'est pas notre conscience qui apporte la lueur nécessaire pour briser l'opacité d'une sphère parménidienne opaque. Bergson dit clairement que la bigarrure est déjà là, que les images hétérogènes et continues sont des photographies déjà tirées ; elles n'attendent pas notre regard. En fait, notre conscience, loin de révéler la bigarrure du donné, ne fera, comme il le montrera dans la suite du chapitre, qu'appauvrir le donné en opérant une sorte de réduction, en tenant toujours dans l'ombre une foule d'images mais aussi de souvenirs inutiles :

> « Toute la difficulté du problème qui nous occupe vient de ce qu'on se représente la perception comme une vue photographique des choses, qui se prendrait d'un point déterminé avec un appareil spécial, tel que l'organe de perception, et qui se développerait ensuite dans la substance cérébrale par je ne sais quel processus d'élaboration chimique et psychique. Mais comment ne pas voir que la photographie, si photographie il y a, est déjà prise, déjà tirée, dans l'intérieur même des choses et pour tous les points de l'espace ? »[7].

C'est en ce sens, indiquons-le en passant, que le cerveau ne crée pas les représentations. Au niveau d'immanence où Bergson entend se situer, le statut du cerveau, est d'être seulement une image parmi d'autres. Quoi qu'il en soit, nous sommes en présence d'une sensibilité pré-subjective, d'une *photosensibilité* qui n'est, à ce niveau, *la sensibilité d'aucun sujet, d'aucun corps*. Ce qui, reconnaissons-le, est plutôt déroutant. Car si la sensibilité, en sa forme la plus radicale, n'est pas la sensibilité d'un Sujet, si elle n'est pas radicalement d'étoffe subjective mais correspond à une sorte de jeu anonyme d'ombres et de lumière, alors ce n'est plus seulement la communicabilité des sensations et la constitution même du Sujet qui sont en jeu, mais c'est la nature même de notre sensibilité qui, il faut bien le dire, apparaît originairement inhumaine, et donc insensible ou inconsciente, puisqu'elle n'est la sensibilité de personne. Comment dès lors passer de cette insensible photosensibilité à une sensibilité proprement humaine, à une sensibilité commune et partagée, et qui plus est, à une sensibilité absolument personnelle ?

En fait, c'est bien sur fond de cette photosensibilité anonyme que vont émerger, comme Bergson le montre dans la suite de *Matière et mémoire,* le corps propre, la conscience de soi et la perception du monde. Signalons toutefois que cette émergence, justement parce qu'elle est quelque chose de nouveau et d'in-déductible, comme nous l'apprendra *L'Évolution créatrice*, déborde tout déterminisme et reste, en ce sens, inexplicable. Bergson, qui reconnaît explicitement qu'il serait bien hardi de vouloir déduire la conscience et qu'il y a donc là une tache aveugle dans ses descriptions, peut néanmoins, de façon rigoureuse, nous renvoyer aux nécessités de la vie que nous évoquions plus haut. En parlant des nécessités de la vie, et cela

---

[7] *Matière et mémoire*, *op. cit.*, p. 35-36.

deviendra plus clair, en 1907, dans *L'Évolution créatrice*, Bergson veut dire que la sensibilité du corps, ses affections comme ses perceptions, ainsi que notre conscience et notre intelligence, sont des effets de l'évolution naturelle. *La sensibilité devient ainsi l'adaptabilité du vivant à son monde*. La vocation spatialisante de la conscience et de l'intelligence humaine apparaît exclusivement utilitaire. Nous pensons comme nous pensons parce que nous devons agir, parce que notre intérêt pour le présent garantit notre survie. Nos souvenirs eux-mêmes, qui attestent notre temporalité, et relèvent d'une dimension subjective, voire spirituelle, sont toujours au service de cette adaptation vitale. En ce sens, la mémoire ou le passé bergsonien est toujours réintégré dans un présent qui dit qu'il n'est pas encore temps de quitter le présent. Quoi qu'il en soit, sous cet angle d'une philosophie de la vie, se produit une sorte de coup de théâtre : *la perspective d'une photosensibilité originairement anonyme, c'est-à-dire d'une sensibilité insensible ou inconsciente, ne contredit plus, au nom du miracle de l'inventivité de la vie, celle d'une sensibilité proprement sensible, et qui plus est, humaine*. Mieux : on s'aperçoit que Bergson retourne entièrement la situation puisqu'il devient tout à fait clair que son idée très basique d'une photosensibilité universelle lui permet de lever les ambiguïtés résiduelles de sa thèse de doctorat, en valant à présent comme une sorte de *sol commun*. Si toute sensibilité est originairement un jeu d'ombres et de lumière, on comprend enfin, au nom de cette consistance originelle, *que toutes les sensibilités sont a priori communicables puisqu'elles sont toutes fabriquées dans une même étoffe qui est l'image*. Ce qui revient à dire qu'au sein du réel, c'est-à-dire, au sein de la durée, les différents degrés de durée, les différents rythmes et les différentes mélodies temporelles qui se jouent sont *compatibles* et même *miscibles*. La durée, en sa différenciation infinie, communique ainsi avec elle-même ; ce qui garantit donc la communication, actuelle ou virtuelle, des sujets, organismes vivants ou esprits. Cette communicabilité est figurée dans *Matière et mémoire* par la théorie des différents plans de conscience, de la perception pure jusqu'au souvenir pur, comme elle sera figurée dans *L'Évolution créatrice*, par une sorte de procession-conversion des durées, de la durée hyper-concentrée du Premier principe jusqu'au rythme quasi répétitif de la matière. *Communiquant avec elle-même, la durée garantit la communication de tous ceux qui la vivent, à un niveau ou à un autre*.

Qu'il y ait communicabilité foncière entre les êtres ne nous autorise toutefois pas à préjuger de la qualité, de la richesse, de l'étendue, ni même de la variété des modalités de cette communication. En d'autres termes, si Bergson a réussi à sauver l'idée d'une sensibilité commune de tous les hommes, voire d'une sensibilité universelle de tous les êtres, *sans avoir besoin de recourir à l'idée d'une Unité transcendante ni d'une unification transcendantale*, certains flottements subsistent. À faire bouger les frontières, à ne plus faire une claire partition entre le monde intelligible et le monde sensible, entre le pur commerce des esprits et leur conscience utilitaire, à dissoudre, au nom d'une pensée évolutionniste du vivant, les antiques dualismes, on comprend que tout communique avec tout mais on ne sait plus vraiment *qui* communique avec *qui*. L'extension de la notion de sujet semble maintenant trop vaste, et peut rappeler l'idée antique d'une âme voyageuse, telle l'âme plotinienne capable d'osciller entre toutes les strates de l'absolu, de la matière jusqu'à l'Un. Autrement dit, le spectre d'une incommunicabilité de nos sensations semble donc définitivement conjuré mais au prix d'une plasticité et d'une élasticité qui, paradoxalement, *semblent élargir la notion de sensibilité et celle de Moi ou de Sujet au point de les rendre totalement indéterminées*. S'il est donc commode de parler chez Bergson d'un Moi profond, d'un Sujet enfin rendu à sa mouvance, encore faut-il mesurer tous les enjeux d'une telle position. Car la question n'est pas seulement d'opposer un moi-processus, celui de Bergson, à un moi-substance, par exemple, celui de Descartes. Que le sujet bergsonien soit devenu mouvant et ait perdu sa fixité métaphysique est une chose. Mais en quoi consiste plus précisément cette mouvance du sujet ? Où commence,

par exemple, l'homme et où finit l'animal ? Où commence l'esprit et où finit la conscience ou l'intelligence ?

IV. La sensibilité comme adaptabilité : de l'intelligence commune aux intuitions mystiques

Dans L'*Évolution créatrice* (1907) puis dans *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932), Bergson, toujours fidèle à son intuition inaugurale de l'imprévisible nouveauté, réussit, au prix d'un évolutionnisme pleinement assumé, à mieux cerner les différents sens de la notion de sensibilité, ce qui, par conséquent, permet de mieux circonscrire les différents sens de la notion de Sujet.
L'observation rigoureuse des différentes tendances adaptatives nous laisse penser que la sensibilité a pris, au fil de l'évolution des espèces - qui est une évolution créatrice et non un déterminisme ou une fatalité - au moins trois formes. Trois formes donc et non pas une seule comme pouvait encore le laisser penser *Matière et mémoire* dont le but, il est vrai, n'était jamais directement l'exploration du monde de la vie. Deux de ces formes, en l'occurrence, la *torpeur végétale* et l'*instinct animal*, qui évoquent spontanément l'inconscience, semblent certes contredire notre conception spontanée de ce qu'est la sensibilité. Mais en vérité, la torpeur végétale est déjà photosensibilité et l'instinct, qui est une façon de tenir infailliblement dans l'ombre, c'est-à-dire sans la moindre hésitation, de façon quasi automatique, tout ce qui ne concerne pas directement la survie de l'individu et, qui plus est, de l'espèce, est encore une version de cette photosensibilité. Bergson détermine ainsi, approfondissant et précisant les perspectives ouvertes dans *Matière et mémoire*, différents sens de la sensibilité ou de la sujéité. On peut déjà dire que la plante n'est pas un sujet, bien qu'elle soit durée, et que l'animal, lui, n'est pas un individu : s'il est sujet, c'est en tant qu'il est l'espèce elle-même. Le sujet de l'instinct, si l'on peut dire, c'est l'espèce entière. La troisième forme de sensibilité, la nôtre, est l'*intelligence* proprement humaine, c'est-à-dire inséparable d'une capacité de symbolisation, dont la représentation de soi que l'animal, lui, ne possède pas. L'intelligence, qui implique, comme on l'a déjà évoqué une conscience utilitaire et une représentation spatialisée du donné, est donc notre lot commun. La sensibilité de base que nous avons tous en partage est d'ordre géométrique. Il s'agit d'une faculté de géométrisation spontanée du donné qui n'est pas la géométrie savante. Être un sujet humain, c'est avant tout ressentir l'ordre ou le géométrisme latent de ce qui nous entoure. Autant dire que le *sens de la spatialité,* forme originaire du sens commun et de tout bon sens, est garant de notre survie :

> « Notre intelligence, telle que l'évolution de la vie l'a modelée, a pour fonction essentielle d'éclairer notre conduite, de préparer notre action sur les choses, de prévoir, pour une situation donnée, les événements favorables ou défavorables qui pourront s'ensuivre. Elle isole donc instinctivement, dans une situation, ce qui ressemble au déjà connu ; elle cherche le même, afin de pouvoir appliquer son principe que " le même produit le même ". En cela consiste la prévision de l'avenir par le sens commun. La science porte cette opération au plus haut degré possible d'exactitude et de précision, mais elle n'en altère pas le caractère essentiel. Comme la connaissance usuelle, la science ne retient des choses que l'aspect "répétition" »[8].

Si nous pensons dans l'espace, si nous découpons le monde en solides manipulables, si nous mathématisons toute chose, c'est donc parce que nous sommes intelligents, parce que ce

[8] Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 2007, p. 29.

schématisme utilitariste, *qui est le produit de l'évolution naturelle*, marque notre condition. Perspective rassurante pour penser l'unité du genre humain mais qui reste déconcertante pour les métaphysiciens qui habituellement aiment faire de la sensibilité et de l'entendement deux facultés séparées, ou pour ceux qui, dans le sillage de Kant, ont pris l'habitude de distinguer deux types de sensibilité, l'une empirique et l'autre, transcendantale. Approche transcendantaliste qui, par définition, ne saurait envisager notre sensibilité universelle comme le simple produit d'une évolution naturelle. Perspective également déroutante parce que sous cet angle, le Sujet, c'est encore l'Espèce, l'homme générique, l'homme en tant qu'animal social, l'homme des morales closes et des religions statiques. Même si certaines avancées de la science et des mathématiques, de la philosophie, de l'Art et de la technique peuvent être qualifiées d'individuelles, elles n'outrepassent pas les limites fixées par l'espèce. Même si, en chaque Sujet, la durée se fait, au moyen de cet organe de temporisation qu'est le cerveau, temporalité, futurition, attention et *mémoire personnelle*, la subjectivation demeure inséparable de l'environnement biologique et cosmologique qui la conditionne.

C'est seulement en 1932, dans *Les Deux sources de la morale et de la religion*, que Bergson demandera, en prenant pleinement acte du phénomène mystique, si une *quatrième voie adaptative* est possible, voire déjà ouverte, et s'il existe un *sens inédit* de la notion de sensibilité, une sorte de sens commun supérieur et incommensurable, en tout cas, avec la logique et le bon sens de l'Espèce. Car chaque mystique témoignerait, par son action, de la probabilité d'une tout autre humanité. Bergson soutiendra alors - même si l'idée figurait déjà en germe dans son ouvrage de 1907[9] - que seuls certains hommes, en l'occurrence, les saints, les héros, les artistes, *mais surtout les mystiques chrétiens*, sortes de surhommes dont chacun constitue à lui seul une espèce humaine nouvelle, peuvent élargir notre perception du mouvant, renouveler notre expérience du temps, et briser ainsi le cercle dans lequel l'humanité entière, bien qu'intelligente, tourne en rond. Cette *sensibilité d'un quatrième type*, forme de sur-adaptabilité à une vie supérieure dirait notre participation effective à une éternité de vie qui nous dépasse, et ouvrirait, par-delà les limitations de l'Espèce, une nouvelle conception du Sujet, c'est-à-dire des perspectives inédites de subjectivation et d'accomplissement de soi (en l'occurrence, ni plus ni moins, qu'une façon de redonner du mouvement à l'« élan vital » lui-même ou, du moins, d'en contrarier l'entropie).

En ce point, ce qui se joue en filigrane, c'est la confrontation de l'intuition exclusivement philosophique de la durée (dont l'intuition originelle de Bergson lui-même) et de l'intuition exclusivement mystique de ceux et celles qui prétendent faire, au-delà la durée, l'expérience d'une éternité de vie. S'il est vrai que les mystiques ne délirent pas ou ne sont pas victimes du sophisme du jardinier de Fontenelle, qui fait que les roses éphémères, n'ayant jamais vu mourir de jardinier, croient qu'il est immortel et croient même participer à son éternité[10], force serait de reconnaître, par-delà la sensibilité limitée de l'espèce (mais aussi par-delà la sensibilité proprement philosophique), une forme d'adaptabilité paradoxale puisque transmondaine : l'amour des créatures pour leur Créateur, amour qui, du reste, ne serait autre, en dernière instance, que celui du Créateur lui-même. Il serait alors permis de dire non pas seulement que tant que dure l'intuition de cette éternité de vie, nous expérimentons l'éternité, mais de reconnaître que, *hors de toute durée* et au-delà de l'élan vital qui traverse notre univers et dont Bergson reconnaît qu'il est fini, qu'*au-delà donc de notre fin annoncée et de la fin annoncée de l'élan vital*, demeure bien une vie spirituelle transcendante et inépuisable ; ce qui serait une

[9] Cf. Bergson, *L'Évolution créatrice*, *op. cit*., p. 266-268 : « Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler, comme on voudra, homme ou sur-homme, avait cherché à se réaliser, et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même (…) Une évolution autre eût pu conduire à une humanité ou plus intelligente encore, ou plus intuitive. En fait, dans l'humanité dont nous faisons partie, l'intuition est à peu près complètement sacrifiée à l'intelligence ».

[10] Cf. Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, *in Œuvres complète*, Dubuisson, Paris, 1863, p. 146.

façon de réhabiliter *in fine* à la fois l'intuition intellectuelle des métaphysiciens, mais aussi les idées de transcendance et de divin, voire la croyance religieuse en une immortalité de notre personnalité. Ce *quatrième sens* de la notion de sensibilité, d'une sensibilité qui vaudrait comme amour ou intuition de l'éternité, est-il envisageable ? N'est-ce pas contradictoire avec l'idée typiquement bergsonienne d'une sensibilité certes élargie par notre intuition de la durée mais néanmoins limitée à la durée ? Question que Bergson lui-même n'a pas, semble-t-il, voulu trancher et qui reste donc ouverte :

> « Nous dépassons ainsi, sans doute, les conclusions de *L'Évolution créatrice* (…) De fait, les conclusions que nous venons de présenter complètent naturellement, quoique non pas nécessairement, celles de nos précédents travaux. Une énergie créatrice qui serait amour, et qui voudrait tirer d'elle-même des êtres dignes d'être aimés, pourrait semer ainsi des mondes dont la matérialité, en tant qu'opposée à la spiritualité divine, exprimerait simplement la distinction entre ce qui est créé et ce qui crée, entre les notes juxtaposées de la symphonie et l'émotion indivisible qui les a laissées tomber hors d'elle (…) Des êtres ont été appelés à l'existence qui étaient destinés à aimer et à être aimés, l'énergie créatrice devant se définir par l'amour. Distincts de Dieu, qui est cette énergie même, ils ne pouvaient surgir que dans un univers, et c'est pourquoi l'univers a surgi. »[11]

Conclusion

Si Bergson s'est penché de nouveau sur la question de la sensibilité, c'est en quelque sorte par hasard et par surcroît ; c'est parce que sa découverte de la durée pure et toute la recherche qui a suivi l'ont peu à peu contraint à le faire. La redéfinition de la notion de sensation dès le premier chapitre de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* a ainsi conduit le philosophe de la durée pure à repenser les conditions d'une communicabilité foncière d'expériences si disparates qu'elles menaçaient d'interdire, en matière de sensibilité, toute univocité ou universalité. Seule l'étrange hypothèse du premier chapitre de *Matière et mémoire*, curieux chapitre où la notion de sensibilité, radicalement déconnectée de toute référence à un Sujet sensible, est conçue comme une sorte de *photosensibilité* non pas des organismes vivants mais du donné lui-même, permet à Bergson de refonder l'accord et la miscibilité possibles d'images et de sensibilités toutes singulières. Restait alors, afin de stabiliser les notions de Sujet, de personnalité, d'individualité, d'animalité, d'espèce, etc., et de rejoindre ainsi à la fois les données de l'observation scientifique et les catégorisations du sens commun, à assigner tout de même certaines limites ou déterminations à une sensibilité trop plastique. Sous cet angle, on perçoit mieux ce qui relie en profondeur *L'Évolution créatrice* et *Les Deux sources de la morale et de la religion* aux deux ouvrages précédents : il s'agit d'opérer, *par-delà la déconstruction des notions empirique et transcendantale de la sensibilité*, une refonte de la notion de sensibilité, inséparable désormais de celle d'un Sujet par définition métastable qui va de l'amibe jusqu'à Dieu.

[11] Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit*., p. 272-273).