Matière et esprit chez Bergson

Alain Panero

▶ **To cite this version:**

Alain Panero. Matière et esprit chez Bergson. Formation continue des professeurs de philosophie de l'académie d'Amiens (PAF), Feb 2005, Amiens, France. hal-03353161

HAL Id: hal-03353161
https://u-picardie.hal.science/hal-03353161

Submitted on 18 Jan 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.

Matière et esprit chez Bergson

intervention d'Alain Panéro, professeur de philosophie à Amiens
lors du stage du 4 février 2005

Bergson (1859-1941) est un auteur connu et reconnu. Ce statut d'auteur canonique de l'histoire de la philosophie peut fausser notre approche des textes. On risque de réduire le bergsonisme à une sorte de philosophie convenue, un peu momifiée, faite par un professeur conformiste, plutôt timide et très poli. Évoquer Heidegger ou surtout, aujourd'hui, Wittgenstein, ou encore Merleau-Ponty, cela paraît beaucoup plus suggestif, plus prometteur. Il y a dans leurs textes comme un goût de mystère. Mais parler de Bergson, cela réveille au mieux quelques vieux souvenirs scolaires plus ou moins angoissants, quelques notions plus ou moins vagues: la mémoire-habitude, la leçon apprise par cœur, la mémoire pure, l'intuition de la durée pure, ou encore la fameuse distinction entre «vivre le temps» et «penser le temps» souvent invoquée dans les dissertations. Bref, on a le sentiment que Bergson est un auteur vénérable mais assez ennuyeux qu'il a bien fallu fréquenter à un moment de notre formation parce que l'Université française a ses auteurs incontournables et que Bergson est l'un d'eux.

Dans ces conditions, je crois que l'on a des difficultés à imaginer l'enthousiasme et le sentiment de nouveauté provoqués par sa philosophie. Les lecteurs mais aussi les auditeurs de Bergson ont vu dans sa façon de poser les problèmes, non pas un simple appel irrationaliste à l'intuition, mais une véritable révolution méthodologique qui permettait de transgresser rationnellement l'interdit kantien de l'Inconnaissable (**1**). L'académicien Henri Gouhier parle, dans l'Avant-propos de l'un de ses livres (**2**) de la philosophie bergsonienne comme d'une «philosophie explosive». Le terme est fort.

Ce professeur, écrit-il, paisible et de tempérament plutôt conservateur fut l'inventeur d'une philosophie explosive: celle-ci se présente comme une nouvelle vision du réel, imposant une rupture violente avec les systèmes d'idées et d'images quotidiennes.

C'est cette sorte de «choc» intellectuel dont fait état Édouard Le Roy (1870-1954), dès 1912, ce disciple de la première heure qui était mathématicien et qui a écrit un livre dont le titre est explicite: *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson*. Je le cite:

M. Bergson, dans le moindre objet, excelle à donner le sentiment de profondeurs inconnues, de dessous infinis. Jamais nul n'a mieux su remplir le premier office du philosophe, qui est de faire apparaître en toute chose le mystère latent. De la réalité la plus familière, depuis toujours offerte à nos regards, nous voyons tout d'un coup avec lui, l'épaisseur concrète, l'inépuisable prolongement et [nous voyons] que nous n'en connaissions que la pellicule superficielle.(**3**)

Ce qui veut dire que Bergson ne se situe plus - et j'y reviendrai tout à l'heure - dans une perspective métaphysique habituelle: il ne s'agit plus d'atteindre *une fois pour toutes* des réalités transcendantes ou, au contraire, de prendre acte *une fois pour toutes* d'une inconnaissable chose en soi; il ne s'agit plus de tracer trop tôt et trop vite les limites de la connaissance ou, au contraire, d'outrepasser impatiemment toute limite. La querelle n'est plus celle du rationalisme et de l'irrationalisme. Il s'agit plutôt de s'enfoncer de plus en plus dans le réel, de chercher à le connaître peu à peu sans vouloir le surplomber. Et c'est cette démarche progressive, «approfondissante» *mais jamais surplombante* dont entend rendre compte l'emploi du terme «intuition». Bergson a d'ailleurs hésité, comme il le dit lui-même à employer ce mot car il craignait, à juste titre, son assimilation à une simple intuition intellectuelle, c'est-à-dire à une intuition *hors du temps* d'essences intemporelles. Chez Bergson, et c'est ce qui fait toute l'originalité de sa philosophie, on ne peut jamais sortir du temps. Croire que l'intuition de la durée pure s'apparente à une intuition hors du temps d'une substance éternelle, c'est un formidable contresens qui perdure encore chez les commentateurs contemporains, tant est fort le poids de nos habitudes théologiques. (**4**)

C’est sur ce point que j’attirais votre attention la dernière fois (à propos de la critique ryléenne de Descartes) lorsque je pointais les limites d’une certaine critique contemporaine de la métaphysique ou du spiritualisme. Il est facile de critiquer ce que l’on a d’abord caricaturé. Et ce qui est vrai à propos de Descartes l’est encore plus à propos de Bergson. Il ne suffit pas de dire avec Russell que Bergson est l’exemple de tout ce qu’il ne faut pas faire, encore faut-il le lire.

En nous donnant à penser le temps, l’imprévisible nouveauté, le caractère intotalisable et inépuisable du réel, d’une expérience qu’on n’en finit pas d’approfondir, d’un réel qu’on n’en finit pas d’explorer, Bergson interdit toute critique surplombante qui ferait le partage une fois pour toutes entre ce qui est vrai et ce qui est faux (**5**). Ce qui, du reste, fait apparaître clairement l’invraisemblable prétention de forger une logique intemporelle, et ne peut, en effet, qu’irriter Russell.

C’est d’ailleurs cette perspective qui fait que l’on a pu accuser Bergson de «pragmatisme», en employant ce mot de façon péjorative, en voulant dire par là que la vérité chez Bergson était mouvante, changeante, que toute vérité n’était, au fond que provisoire comme disent les sujets de dissertation. En réalité, loin de vouloir dissoudre la vérité dans le fleuve du scepticisme, Bergson nous demande seulement de penser autrement, de «penser en durée», selon sa célèbre formule. Bergson n’est pas un sceptique car, à ses yeux, nous sommes immergés dans la réalité, nous sommes toujours et déjà en contact avec elle, même si cette réalité saturante, qui n’en finit pas de s’inventer, nous englobe et nous dépasse. «Nous sommes, nous vivons et nous nous mouvons dans l’Absolu», dit Bergson. Mais cette formule ne doit pas être interprétée en un sens platement spiritualiste ou théologique, et j’y reviendrai tout à l’heure à propos de l’univers d’images du premier chapitre de *Matière et mémoire*. En tout cas, pas de risque de scepticisme chez Bergson! Et pas de risque de dogmatisme non plus puisque l’Absolu est mouvant.

En fait, la réalité est tellement riche que tous les philosophes doivent s’unir pour l’explorer au lieu de vouloir, le temps d’une vie, forger solitairement un système philosophique qui dirait prétendument le dernier mot, et qui ne peut être, dans ces conditions, qu’une dialectique schématique, vide et imprécise, une sorte de soliloque, un monologue que le philosophe déclame, un discours qui ne se soucie ni de l’altérité du monde ni de la singularité des expériences d’Autrui. Ce qui a toujours manqué à la philosophie, dit Bergson, c’est la *précision*. Et il est vrai que si un philosophe croit dire à lui tout seul tout le réel, il ne peut que sombrer dans la présomption. C’est cet idéal d’une philosophie collective, d’un travail de déchiffrement indéfini du réel que prône Bergson dans *La Pensée et le mouvant*, recueil d’essais et de conférences publié en 1934. Il s’agit de démêler ensemble et patiemment un magma d’intuitions disparates de nos vécus intimes et secrets du temps réel. Croire qu’une seule intuition de la durée pure règlerait tous les problèmes chez Bergson, c’est aller trop vite, c’est vouloir sauter par dessus la pluralité des intuitions (**6**), c’est confondre son intuition avec celle des mystiques, qui n’est qu’un type d’intuition parmi d’autres. L’intuition mystique n’intéresse Bergson dans *Les Deux sources de la morale et de la religion* que comme un simple objet d’étude, comme une intuition instructive au même titre que d’autres faits psychologiques ou psycho-pathologiques. Car Bergson ne se réfère plus à une unité théologique, à une éternité, à une mêmeté, à un Dieu ou un Esprit avec un E majuscule qui garantirait comme chez Plotin l’accord des esprits(7). Il s’agit plutôt de forger ensemble, modestement, des principes d’univocité, des principes d’harmonisation qui nous permettent de saisir une *unité de signification*, un point commun entre nos expériences singulières du temps. Il faut essayer de penser un *temps commun* qui ne soit pas seulement le temps chronométré de l’horloge. Il faut essayer d’envisager des synchronisations profondes qui ne relèvent plus du vieux paradigme éternitariste de la fusion et de la communion. L’accord des esprits, pour être effectif, ne peut pas se réduire à l’accord d’un philosophe avec sa propre pensée. Il ne s’agit pas d’opérer une médiation entre des symboles abstraits mais entre des hommes réels dont les vécus diffèrent. De ce point de vue, l’idéal méthodologique de Bergson rejoint sans doute celui de la phénoménologie. J’imagine que Husserl n’a jamais pensé accomplir seul toute la phénoménologie! Cela dit, et peut-être pourra-t-on en reparler tout à l’heure, il convient de se défier, aux yeux de Bergson, de tout système qui prétendrait

«voir» des idéalités ou des structures situées hors du temps; ce serait revenir à une forme de platonisme, tendance ou tentation récurrente dans l'histoire de la philosophie, qui consiste à reconstruire la mobilité avec des immobilités.

Quoi qu'il en soit, je crois que si l'on réfléchit un instant sur les quelques petites choses que je viens de rappeler en guise d'introduction, si l'on ne se trompe pas sur la signification de la notion bergsonienne d'intuition, si l'on prend acte du caractère inépuisable et intotalisable de l'expérience - expérience qu'on ne peut surplomber ou circonscrire et dont on ne saurait donc déterminer, à la manière de Kant, les conditions de possibilité - bref, si l'on se déprend un peu de notre vision convenue et scolaire du bergsonisme, je crois que l'on devient plus réceptif à l'*esprit de découverte* et d'innovation qui est le propre du bergsonisme.

En tout cas, reconnaissons que Merleau-Ponty, lui, ne s'y est pas trompé et a su reconnaître l'originalité de Bergson, et notamment l'originalité de sa notion d'intuition(**8**), de cette intuition bergsonienne qui est plus novatrice que la vision husserlienne des essences. Merleau-Ponty a le mérite de souligner clairement l'esprit d'invention qui souffle chez Bergson. Il écrit en 1959 - je cite ce passage très connu de Merleau-Ponty dans son livre *Éloge de la* philosophie -:

Il ne faudrait pas que les conciliations, les célébrations nous fissent oublier le chemin que Bergson a tracé seul et qu'il n'a jamais renié, cette manière directe, sobre, immédiate, insolite, de refaire la philosophie, de chercher le profond dans l'apparence et l'absolu sous nos yeux, - enfin sous l'extrême bienséance, l'esprit de découverte qui est la première source du bergsonisme.(**9**)

«Philosophie nouvelle», «esprit de découverte», «philosophie explosive», voilà les impressions que nous devrions éprouver lorsque nous lisons Bergson, lorsque nous lisons, en l'occurrence, les textes qui traitent de la question de la matière et de l'esprit. Alors, ma question ici, ma seule question est la suivante: si nous considérons les notions de matière et d'esprit chez Bergson, *qu'y a-t-il de nouveau sous le soleil?* En quoi sommes-nous aujourd'hui impressionnés, réellement impressionnés, nous professionnels «blasés», professeurs que plus rien n'étonne et qui, bien entendu, ne sont pas près à prendre des vessies pour des lanternes ? Peut-on vraiment croire que Bergson, dans ses livres, notamment dans son *Matière et mémoire*(**10**), innove sur une très vieille question de la philosophie pérenne? En termes triviaux, est-ce que Bergson ne va pas «accoucher d'une souris»?

Bien entendu, je sais bien qu'en matière de révélation ou de surprise, nous savons faire semblant. En tant que professionnels de la philosophie, nous savons forcer nos enthousiasmes. Nous sommes même capables d'écouter d'interminables exposés. Nous savons tous jouer au Docteur Pangloss et tenir ce jeu de langage que Voltaire, dans *Candide* (chap. 1er), appelait la «métaphysico-théologo-cosmolonigologie». Nous avons même intérêt, en tant qu'historiens de la philosophie, à susciter de nouvelles révélations, de nouveaux scénarios pour donner du piment à notre pratique, pour susciter de nouveaux drames sur la scène de l'histoire de la philosophie, pour que de nouvelles intrigues se nouent et se dénouent, et que, dans l'institution, de nouvelles carrières se fassent et se défassent.

Mais ma question ici, je le répète, est simple, infiniment simpledirait Bergson: nous, professeurs de philosophie, qui avons lu Platon, Kant, Nietzsche, Wittgenstein …, nous qui avons lu pas mal de textes métaphysiques sur l'esprit et la matière, *est-ce que nous attendons vraiment du neuf du côté de chez Bergson?* Il y a en parmi nous qui, en épistémologues, s'intéressent aux sciences naturelles, à la biologie, au cerveau, alors que peuvent-ils bien attendre de la lecture de Bergson? Peuvent-ils vraiment attendre une réelle *révélation sur la matière et l'esprit* en lisant Bergson? Ne préfèrent-ils pas lire plutôt le dernier numéro de *La Recherche*, ou pourquoi pas, de *Science et vie*, sur le fonctionnement du cerveau?

I. Une approche descriptive innovante: au delà des philosophies transcendantalistes

En tout cas, dès les premières pages de *Matière et mémoire*, Bergson parie sur la possibilité d'un véritable étonnement, d'un véritable retour aux sources. Sur la question des rapports de la matière et

de l'esprit, sur un tel sujet, battu et rebattu, nous serions encore capables d'un étonnement philosophique, de cet étonnement qui, depuis les présocratiques, est le propre de la conscience philosophique. En tout cas, en 1896, Bergson le pense. Il y croit, si l'on peut dire! Bergson ne veut pas simplement donner un ouvrage technique de plus sur l'âme et le corps, à ranger à côté des autres sur un rayon de bibliothèque. Il veut vraiment nous interpeller, nous atteindre au plus profond de nous-mêmes, nous faire réfléchir à nouveau, nous pousser à un vrai questionnement. Ouvrir *Matière et mémoire* doit susciter un courant d'air frais, comme lorsque l'on ouvre une fenêtre par une belle journée de printemps. L'état d'esprit, l'ambiance peut-on dire du début de *Matière et mémoire*, c'est ce sentiment d'une radicalité retrouvée.

Mais comment faire? Bergson sait bien qu'un texte philosophique qui entend ou prétend parler *une fois de plus* de la matière et de l'esprit risque de ne pas être lu. Cela peut même sembler un peu prétentieux. Certes, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* a remporté un succès certain. Mais Bergson n'ignore pas, comme il le dira explicitement très tard, en 1934, avec une certaine amertume, que les philosophes de profession lisent mal, parce qu'ils ne voient dans un livre que ce qu'ils reconnaissent immédiatement et sans efforts, et parce qu'ils n'aiment pas les idées nouvelles(**11**). De plus, le contexte scientifique de l'époque, qui a des allures positivistes, voire scientistes, n'est pas forcément favorable à une approche qui risque d'apparaître encore trop philosophique, trop «spéculative».

Mais on peut dire que Bergson réussit tout de même, avec *Matière et mémoire*, à interpeller le lecteur et surtout ses pairs ; peut-être pas à susciter un étonnement proprement philosophique, mais en tout cas à susciter une indéniable surprise.

Et il est vrai que le curieux premier chapitre de *Matière et mémoire* intitulé «De la sélection des images pour la représentation/Le rôle du corps», ne peut que frapper l'imagination du lecteur, fût-il un lecteur blasé. Il y a là effectivement une approche descriptive innovante sur laquelle je voudrais d'abord m'arrêter un peu.

Bergson, on le sait, propose une sorte de doute méthodique à la Descartes ou une espèce de réduction phénoménologique à la Husserl. Mais ici, plus précisément, je préférerais parler d'une approche descriptive radicale et anti-transcendantaliste. Anti-transcendantaliste, là est le point important. Anti-transcendantaliste parce que l'auteur de *Matière et Mémoire* entend se situer en deçà des philosophies de la constitution transcendantale du donné ou de l'expérience. Il s'agit de voir les choses avec un regard neuf, de retourner aux choses mêmes si l'on veut mais, contrairement à Husserl, *sans prétendre rendre compte des conditions de possibilité de ce donné*. C'est le point crucial: il ne s'agit pas de donner à penser les conditions transcendantales du donné mais de faire face à un donné qui nous précède, et dont le processus même de donation nous échappe.

En d'autres termes, *le réel ne sort pas du possible*. L'existant ne se déduit pas; il se rencontre. Sartre et Aron s'en souviendront. Ce n'est que de façon rétrospective que l'on peut reconstruire les conditions de donation de l'expérience. Le philosophe n'arrive pas seulement au crépuscule, comme la chouette de Minerve, pour embrasser d'un coup d'œil le panorama des événements de la journée; le philosophe, pour Bergson, arrive toujours trop tard: ses analyses et ses synthèses, ses constructions et ses déconstruction ne sont qu'*idéales*. Elles ne modifient en rien le donné. Du donné, on ne peut que faire une «genèse idéale» dira Bergson dans *L'Évolution créatrice*.

Insistons bien sur ce point: le réel, pour Bergson, c'est *ce qui est donné*, ce qui nous précède et s'impose à nous avant toute analyse ou synthèse intellectuelle, avant et indépendamment de toute recherche des conditions de possibilité de l'expérience, avant et indépendamment de toute dialectique. C'est cela qu'essaie de donner à penser le célèbre et un peu énigmatique premier chapitre de *Matière et mémoire*, livre publié en 1896, qui en son temps, a fait forte impression et qui intrigue encore aujourd'hui nos contemporains par sa visée radicale anti-fondationaliste, anti-transcendantaliste, voire anti-phénoménologique. Il s'agit de «mettre entre parenthèses» nos vieilles idées, de nous déprendre de nos habitudes et de nos mauvais réflexes, de tenir à l'écart nos catégorisations schématiques et fixistes - dont le kantisme ou le transcendantalisme -, bref d'opérer

une sorte de révolution dans notre manière de penser.

D'où la célèbre formule qui ouvre le premier chapitre de *Matière et Mémoire*:

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.(**12**)

Tel est le point de départ que nous propose Bergson lorsqu'il entend poser à nouveaux frais la question des rapports de la matière et de l'esprit, du corps et de l'âme. Tel est le point duquel nous devons partir ou re-partir, telle est la place que nous devons essayer à notre tour d'investir. Voilà qui est prometteur. Nous allons *feindre.* C'est comme une belle histoire qui commence ou re-commence. La métaphysique a des allures de roman policier, comme le notait Deleuze. La radicalité, le recommencement, la refondation, c'est toujours séduisant pour un philosophe et pour un lecteur qui ne demandent qu'à voir tout recommencer sous leurs yeux, à être en quelque sorte les spectateurs privilégiés d'un monde qui renaît. Et *si après tout, nous n'avions jusque là rien compris à la matière et à l'esprit?* Et si la réponse à l'énigme, le dernier mot, la solution allaient enfin apparaître sous nos yeux? De nouveau du suspense, de nouveau une attente, de nouveau un récit, quel bonheur !

Mais notons d'emblée qu'il est bien difficile non seulement d'atteindre ce point originaire, ce lieu imaginaire, mais encore d'y stationner ne fût-ce même, comme dit Bergson qu'«un instant». «Feindre pour un instant», n'est-ce pas déjà trop demander? Nous voulons bien feindre. Mais comme nous savons que nous feignons, c'est déjà, comme dit Bachelard dans *La dialectique de la* durée, une feinte à la deuxième puissance. C'est une feinte qui s'exhibe, qui se fait reconnaître comme feintise. Alors, c'est déjà trop tard; il ne s'agit plus que d'une sorte de jeu, de jeu certes sérieux car philosophique, d'un «jeu laborieux» dit Platon dans le *Parménide*. Mais on se souvient vite qu'on a déjà joué un tel jeu et qu'il n'y avait rien à gagner, sinon peut-être le plaisir du jeu.

D'où, en tout cas, un paradoxe inaugural: Bergson nous demande de rompre avec d'anciennes conceptions, et il nous propose une sorte de méthodologie, qui à défaut d'être phénoménologique, est au moins d'allure cartésienne. *Après tout, l'idée de feindre, c'est du connu dans l'histoire de la philosophie*. Ici, rien de nouveau sous le soleil.

Bon, mais peu importe, admettons que nous puissions feindre de ne plus penser comme nous pensons depuis toujours, *avec quelles pensées devons-nous rompre?* Que sont ces «théories de la matière et [ces] théories de l'esprit», ces «discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur»? On pressent qu'il s'agit de toutes les philosophies qui ont traité de ce problème avant Bergson. Derrière le procédé cartésien apparemment modeste d'un retour aux choses mêmes, on soupçonne une certaine *démesure* de l'ambition bergsonienne: donner bel et bien un nouveau fondement philosophique à la question de la matière et de l'esprit. Tout reprendre à zéro, trouver un nouveau point d'appui pour repenser toute chose!

Cette ambition ou cette présomption bergsonienne, on l'avait déjà vu à l'œuvre dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, et Bergson la formulera explicitement en thématisant dans l'*Introduction à la métaphysique* de 1903, la notion d'intuition. Ce que veut Bergson, et cela deviendra tout à fait clair dans les deux textes d'introduction de La *Pensée et le mouvant* de 1934, c'est proposer à la philosophie une nouvelle méthode qui consiste, selon le fameux mot d'ordre de *La pensée et le mouvant* (p.30/1275), à «penser en durée».

Permettez-moi de rappeler encore un instant ce que je disais tout à l'heure. Habituellement, on croit que Bergson nous demande seulement de nous déprendre de l'espace et de vivre la durée réelle; ce qui laisse penser que le dernier mot du bergsonisme est de nous livrer à une intuition aveugle de la durée pure, à une nuit où toutes les vaches sont noires. En vérité, il importe de noter que le bergsonisme reste un rationalisme qui nous demande surtout de *penser en durée*. Penser en durée, ce n'est pas seulement vivre l'intuition de la durée. Là encore, il y a une méconnaissance du bergsonisme et un risque réel de contresens. Aux yeux de Bergson, il ne s'agit pas seulement de vivre le temps, il faut aussi tenter de *dire*, de penser, de communiquer notre expérience

métaphysique du temps. C'est en ce sens que Bergson reste profondément rationaliste. Et c'est là que les choses deviennent compliquées, et que l'on commence à mesurer l'ambition bergsonienne.

Car l'intuition de la durée n'est jamais l'intuition de l'éternité. Ce qui veut dire que l'intuition bergsonienne n'est pas une intuition intellectuelle comme c'est le cas chez Platon et encore chez les idéalistes allemands du XIX^{e}. Chez Bergson, l'effort philosophique ne consiste plus à sortir du temps et du monde sensible pour rejoindre une éternité immuable mais à entrer dans une durée, qui justement, de par son passage même, et de par l'imprévisible nouveauté qu'elle crée sans cesse, n'est déjà plus la même. D'une intuition à l'autre, tout change : ce n'est plus la même indivisibilité du passage qui est éprouvée.

Dans ces conditions, ce qui est pénible, ce n'est pas seulement de tenter d'intuitionner un absolu mouvant et fuyant, ce n'est pas seulement de poursuivre un temps avec lequel on n'arrive jamais à coïncider; ce qui est aussi très difficile, c'est de *dire* cette expérience métaphysique, de l'exprimer avec des idées et des mots sans la trahir. Il s'agit, comme le dit Bergson de «dépasser la condition humaine» en essayant de penser les choses en mouvement sans les immobiliser,les schématiser et aussitôt et les perdre.

Ainsi, *rétrospectivement*, puisque nous connaissons, nous, contrairement aux lecteurs de 1986, l'œuvre entière de Bergson, nous pouvons éclairer ce premier chapitre de *Matière et mémoire*. *L'étonnement que l'auteur exige de nous est, en son fond, un étonnement devant le mouvant, devant un flux d'images, devant le temps réel.* L'originaire que Bergson pointe, c'est le temps réel, le passage même du temps, ce à quoi l'on doit faire face mais qui déjà nous échappe. Cela nous échappe parce que nos structures perceptives, notre imagination stroboscopique, notre intelligence ne peuvent s'empêcher d'immobiliser le flux, de reconstruire la mobilité avec des immobilités. C'est le mécanisme cinématographique de notre pensée, pour employer l'expression de *L'Évolution créatrice*, qui nous empêche de pouvoir suivre toutes les sinuosités du réel, de vibrer à l'unisson de toute une gamme de durées infiniment déclinées. Notre perception, notre pensée, notre langage simplifient, caricaturent le donné en le figeant. Tout cela est bien connu.

C'est donc cet à étonnement devant le mouvant que nous exhorte Bergson en 1896 dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*. Mais défions-nous d'un contresens. Mouvant, oui, passage, oui, *flux* d'images, oui. Mais, n'oublions pas que ce qui est décrit ici, dans ce premier chapitre, c'est d'abord un présent pur, un présent sans passé, sans mémoire, *sans esprit*.

Car Bergson tient d'abord à distance dans ce premier chapitre la profondeur de l'esprit et de la mémoire. Ici, il y a bien un pur *devenir* des images mais on ne saurait parler d'une temporalité: il n'y a ni futurition, ni souvenir au sens où on l'entend habituellement. Ce qui fait que certains commentateurs comme Bento Prado Jr ont pu comparer le flux des images à un champ transcendantal(**13**).

En fait, cette comparaison avec la notion de champ transcendantal est intéressante.

Il est vrai que Bergson pointe ici une zone-limite qui évoque l'idée d'un champ transcendantal anonyme, présubjectif, une sorte de lieu 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(**14**). À ce niveau d'immanence semble s'auto-effectuer une différenciation ininterrompue qui non seulement précède et interdit toute immobilisation ou stabilité - et donc toute délimitation d'un sujet/substrat -mais semble même défaire incessamment tout fléchage du devenir. Il y a sans doute un certain flux mais il semble impossible de localiser toute source, toute direction d'un certain écoulement. Bref, à ce niveau il y a un pur devenir, comme disent les métaphysiciens; il y a un pur devenir mais il n'y a pas de temporalité(**15**).

Quoi qu'il en soit, il peut être utile de comparer en gros le jeu des images du premier chapitre de *Matière et mémoire* à un champ transcendantal. Cela permet d'imaginer, au départ, un plan d'immanence avec des jeux de lumière, des jeux de reflets sans centre, d'où émergent, de façon tremblotante et chaotique, des configurations qui se dessinent et finissent par orienter, tel des

attracteurs étranges, les flux d'images apparaissantes disparaissantes. Et la toute première configuration qui finit par émerger, l'image qui apparaît et finit par s'imposer alors que les autres images, elles, restent largement insaisissables, cette première nervure qui structure l'ordre de la phénoménalité, c'est l'image récurrente de notre corps.

Mais attention, à ce niveau, le corps, ce que l'on peut appeler *mon* corps, ce qui oriente le flux des images, ce qui lui donne un certain ordre, une certaine configuration, mon corps, ce n'est pas un *sujet*, ce n'est pas un *Je transcendantal* ni un *ego* empirique, ni une imagination transcendantale pure, ni une mémoire. Ici, Bergson ne cherche surtout pas à déterminer une structure transcendantale constitutive de l'expérience. Il ne s'agit pas d'opposer d'un côté un divers sensible et de l'autre un principe unificateur. Une telle perspective est erronée. Bergson ne cesse de dénoncer les conceptions qui font de la conscience un point, un pôle à partir duquel on pourrait contempler un objet.

En fait, on ne peut pas accéder au pôle de la constitution de ce donné qui, en sa mouvance même, déborde de toutes parts tout lieu d'arrimage et de constitution transcendantale ; l'image du corps est elle-même une *image déjà vieille* qui s'est construite *en nous sans nous*, de façon immémoriale ou inconscientesi l'on préfère; en tout cas, on n'a plus le souvenir de sa toute première apparition. La première fois est déjà une deuxième fois comme disait Jankélévitch. Tout un flot d'apparences recouvre déjà l'apparaître même du phénomène disent les phénoménologues. En tout cas, la «prise» d'image, de cette image privilégiée qu'est le corps, le moment où cette image s'est constituée, reste hors de portée de notre mémoire ; ils serait vain de vouloir en penser les conditions de possibilitéou de dire que le corps est *la condition de toutes les conditions* : le corps, ou plutôt l'image du corps, ne vient pas prendre la place du transcendantal. Il ne s'agit plus de penser en termes kantiens ou mêmes husserliens et phénoménologiques.

Alors comment penser le moment de la délimitation et de la prise d'images? Comment penser la prise d'images, le fait que certaines images privilégiées «précipitent» comme on dit en chimie, le fait que certaines images deviennent prégnantes? S'il y a là comme un film sans cinéaste et sans caméra on ne voit pas pourquoi certaines séquences d'images apparaissent et subsistent?

Disons qu'ici les notions merleau-pontyennes de chair, de chiasme, d'entrelacs peuvent être utiles pour penser les choses dans leur instabilité, en ce point extrême où la prise d'images est encore en suspens, en ce point limite où la réversibilité du processus est encore envisageable.

Mais il reste surtout un problème: on ne voit pas comment *de* l'esprit, et *a fortiori* «un» esprit, pourraient émerger de ce champ d'images. On a le sentiment que Bergson ne s'est pas facilité la tâche.

II. La vie rêvée des anges et la vie active des hommes

Sur cette question sans doute indécidable de l'émergence de l'esprit, les réponses de Bergson sont connues mais justement mal connues d'être trop connues. Je les rappelle et vous déciderez de leur pertinence.

Tout d'abord, il convient de dire que Bergson, à défaut d'énoncer positivement une thèse satisfaisante sur l'émergence de l'esprit, «déblaie le terrain»; ce qui est utile pour prévenir tout retour du scientisme dont notre époque n'est pas à l'abri.

Plus précisément, je rappelle, et je l'évoquais la dernière fois lors de la discussion, que la critique des thèses paralléliste et réductionniste repose chez Bergson sur tout un travail qui consiste à démasquer certaines illusions dues à l'utilisation du langage. Soit dit en passant, Bergson n'a attendu ni Russell et son barbier ni Wittgenstein ni la philosophie analytique en général pour user du rasoir d'Ockham et faire un grand «nettoyage de printemps»! Aux yeux de Bergson, nous avons tendance à hypostasier nos analyses et nos synthèses. Nous avons tendance à confondre le réel et sa modélisation. Nous oublions que ces constructions et déconstructions ne sont qu'idéales, de simples

découpages fictifs, de simples vues prises sur la réalité, des sortes d'arrêts sur image si l'on préfère. Bien sûr, ces montages et démontages intellectuels s'imposent fortement à nous parce que ce sont nos représentations mentales; et puis ces compositions et décompositions sont opératoires: elles nous permettent de devenir comme «maîtres et possesseurs de la Nature», ce qui leur donne du poids.

Nous croyons donc, et c'est une illusion indéracinable, que la réalité est telle que nous la représentons. En fait, nous pressentons bien que la réalité, c'est-à-dire le temps réel, est indéchirable et intotalisable; mais nous ne pouvons pas nous empêcher de prendre nos représentations morcelées pour des morceaux du réel(**16**). C'est plus fort que nous; c'est comme une illusion des sens qu'un jugement de l'entendement ne peut que rectifier sans jamais la faire cesser : intellectuellement, nous savons bien que la réalité n'est pas discontinue, mais, comme on ne perçoit que des solides, on ne croit pas jusqu'au bout à l'idéalité de ces configurations.

Or Bergson entend montrer que cette illusion sans cesse renaissante vient en dernière instance de l'emploi du langage. Quand on parle, il est naturel de tenir les mots pour des choses. Et tout le monde s'y laisse prendre. C'est ainsi.

Du reste, en ce point, la ligne de partage ne passe pas entre réalisme et idéalisme. Car le réaliste *qui accorde le primat à ce qui existe hors de sa pensée*, et l'idéaliste *qui accorde, au contraire, le primat à la réalité de sa pensée*, tous deux restent victimes de la même illusion. Les deux ne restent pas assez vigilants jusqu'au bout. À un certain moment, au moment précis où ses mots, signes ou symboles tiennent lieu de choses, le réaliste prend ses représentations pour la chose même et est pris en flagrant délit d'idéalisme. À un certain moment, *au moment précis où l'idéaliste leste ses représentations de tout le poids d'une objectivité pure*, au moment précis où il veut, lui aussi, que ses mots tiennent lieu de choses, l'idéaliste est pris en flagrant délit de réalisme. Autrement dit, le réaliste pas plus que l'idéaliste ne réussissent à soutenir jusqu'au bout leur position propre. Bergson est donc en droit de remarquer qu'une thèse purement réaliste ou purement idéaliste ne saurait être posée, ce qui est un comble pour toute thèse qui se veut une thèse. Redisons-le: à un certain moment, réaliste et idéaliste sont bien obligés, tous les deux, pour avancer dans leurs investigations théoriques de faire s'équivaloir les choses et les signes: l'événement incontournable du langage, de la dénomination et de la communication fait que le réaliste est pris en flagrant délit d'idéalisme et l'idéaliste en flagrant délit de réalisme (Ou alors, il faudrait, à l'instar de Cratyle, garder le silence et pointer sans en avoir l'air notre petit doigt vers les choses!). L'utilisation incontournable d'un langage, langage courant ou symbolisme sophistiqué, les oblige à se figurer, d'ailleurs en toute bonne foi, qu'ils reconstruisent ou déconstruisent *vraiment* la réalité elle-même alors, qu'en vérité, aux yeux de Bergson, *la réalité reste inchangée*: elle est ce qu'elle est, un point c'est tout.

Ainsi, ce qui est illégitime aux yeux de Bergson, ce n'est pas de prendre les mots pour les choses; cela se comprend. Il y a, comme il dit, les «nécessités de l'action». Notre conscience, essentiellement pragmatique, est obnubilée par l'action possible. C'est ainsi. Mais ce qui est critiquable, ce sont ces théoriciens qui prétendent *expliquer les rapports de l'esprit et du cerveau* sans se rendre compte, à propos de cette question pourtant si sérieuse et importante, qu'ils sont victimes d'une illusion langagière. Parallélistes et réductionnistes finissent tous par prendre leur désir combinatoire pour la réalité. C'est déjà ce qui était arrivé à des métaphysiciens comme Leibniz. L'illusion maximale est sans doute atteinte par certains idéalistes qui, à force de tramer leur canevas d'idées, de symboles ou de nombres s'imaginent faire émerger, tels des démiurges, la réalité elle-même. Dans un recueil d'essais et de conférences intitulé *La Pensée et le mouvant*, Bergson remarque ainsi que certains théoriciens - et il songe certainement ici à l'idéalisme de Hegel ou de Fichte mais aussi aux psychologues associationnistes -, certains théoriciens confondent, sans même s'en rendre compte, la notion fictive de «partie» avec la notion réaliste de «fragment». Reconstruisant le réel avec ce que Bergson appelle des «notations partielles», ces théoriciens s'imaginent le reconstruire avec de vrais fragments. En assimilant improprement leurs «notations partielles» à des «parties réelles», ils confondent l'ordre logique et l'ordre ontologique(**17**).

On comprend déjà d'où peut venir notre déception à la lecture de *Matière et mémoire*. Loin de valider la thèse des localisations neuronales dont nous raffolons secrètement (tant la vision cybernétique, mécaniste, computationnelle ou logico-mathématico-sémantico-linguistique, de par son caractère «carré», nous plaît en répondant à notre exigence de cohérence!), Bergson nous dit qu'il n'y a là que des modèles qui peuvent certes produire de l'intelligibilité mais qui, en fait, restent incapables de rendre compte d'une réalité qui est continue et intotalisable. Les modèles mathématiques eux-mêmes, à supposer qu'ils permettent la maîtrise du continu, ne peuvent rendre compte que d'une réalité continue et totalisable. Les modèles mathématiques adoptent forcément une position de surplomb, une pensée de survol qui ne leur permet pas de rendre compte de l'imprévisible nouveauté du temps qui s'invente(**18**).

Maintenant, qu'en est-il du contenu positif des thèses de Bergson sur l'esprit? Passé le moment critique ou épistémologique, *qu'apprenons-nous de concret sur les rapports du cerveau et de l'esprit?*

Remarquons d'abord qu'on apprend quelque chose de concret sur la nature de la conscience. *Je dis bien de la conscience et non pas de l'esprit*.

On sait déjà que pour Bergson, le cerveau n'est pas l'organe de la création des images mais seulement de leur *sélection*. Telle est la thèse de Bergson et sa façon innovante de présenter la question de la représentation: si tout est donné, si toutes les images sont toujours et déjà là, eh bien, il n'y a plus à chercher une entité qui serait la cause de la perception, de la sensation, bref de la représentation. Il faut au contraire chercher une entité qui est la cause d'un effet d'obscurcissement. Le cerveau est ce qui tient dans l'ombre certaines images, ce qui permet à d'autres d'être enfin visibles. Le problème pour Bergson n'est pas de penser le jaillissement de la conscience. Penser la genèse de la conscience, dit-il, serait une entreprise bien hardie. Ce qu'il suffit de penser c'est un effet d'obscurcissement. L'émergence de la conscience n'est pas un effet surajouté mais au contraire une sorte de soustraction. Pour devenir conscient, l'être vivant n'a pas à produire des images mais seulement à tenir dans l'ombre un trop plein d'images qui, à cause de son excès de luminosité, empêche toute visibilité.

On n'a donc pas besoin d'un cerveau pour produire les images elles-mêmes, mais pour tenir à l'écart certaines images, voilà ce que nous dit Bergson.

C'est cette approche des choses qui permet à Bergson de proposer, comme je l'évoquais plus haut, une toute nouvelle conception pragmatique de la conscience. Pour tous les philosophes, la re-présentation est une *connaissance*: c'est un processus proprement spéculatif au cours duquel la chose, extraite de son environnement, est re-présentée à l'entendement qui la juge vraie ou fausse, universelle ou particulière, etc. Mais chez Bergson, *la représentation reste quelque chose de notre action dans le monde.* Ce qui signifie que la re-présentation d'une chose est inséparable d'un *mouvement* que notre corps doit accomplir maintenant ou plus tard. La conscience - *et non pas l'esprit* - est l'exacte résultante d'un travail cérébral, d'un travail du cerveau qui, tel un standard téléphonique saturé, fait attendre certains appels (il s'agit ici de tenir dans l'ombre certaines images) pour pouvoir laisser passer d'autres appels (en l'occurrence d'autres images). Là où tous les philosophes pensent encore la connaissance comme une *contemplation*, Bergson inaugure une théorie inédite de la connaissance, qui, soit dit en passant, a pu donner lieu à des contresens dont l'un consiste à naturaliser un peu vite l'esprit, c'est-à-dire à *réduire* à de simples mouvements physiques l'énigme de l'esprit.

Ce que l'on doit plutôt admettre, c'est qu'il n'y a pas une faculté ou une entité abstraite et séparée nommée Conscience avec un C majuscule qui serait séparable des découpages d'images.

Plusieurs interrogations restent toutefois en suspens: *comment distinguer la conscience et l'esprit? Et avant cela, pourquoi y a-t-il conscience, c'est-à-dire sélection d'images?*

Faut-il dire que tout cela nous traverse, que tout cela se fait en nous sans nous? Mais alors, si tout est toujours et déjà donné, à chaque difficulté, il suffira de dire que tout est donné … Nous

ressemblerions à ce pâtre dont Bergson dit qu'il se contente de regarder l'eau couler! De ce point de vue, la méthode bergsonienne consisterait simplement à constater, à chaque écueil, que la réalité est très simple et que c'est nous qui compliquons tout! On connaît l'exemple célèbre de la limaille de fer ou de l'œil dans *L'Évolution créatrice*: Bergson nous dit que la Nature fait un œil avec la même facilité que nous levons le bras. Est-ce que cela peut satisfaire le biologiste? Avec le même type d'argumentation, Bergson va-t-il nous dire que l'esprit est une réalité infiniment simple qu'il ne faut pas chercher à expliquer comme on explique une chose, au risque de tout compliquer? Est-ce qu'une telle perspective peut satisfaire le neurologue? En tout cas, cette volonté de dissoudre les faux problèmes fait en quelque sorte de Bergson, n'en déplaise à Russell, le premier philosophe analytique, celui qui, avant le second Wittgenstein du *Blue book*, dissout les faux problèmes! Et il est vrai que Bergson fait explicitement du discours philosophique un art de dissoudre les faux problèmes, par exemple celui du néant, ou encore du désordre dans *L'Évolution créatrice*.

Quoi qu'il en soit, faisons, si vous le voulez bien, encore un bout de chemin avec Bergson, et après, nous verrons bien, nous déciderons de suivre chacun la route qui nous convient le mieux.

À la question: *pourquoi y a t-il un obscurcissement de la brillance du plan d'immanence?* (Ou si l'on préfère, pourquoi y a-t-il sélection des images?), à cette question Bergson répond de façon un peu décevante - mais pas forcément - Cette réponse, qui a des allures de joker, est la suivante: les «nécessités vitales» selon la formule bergsonienne, sont l'alpha et l'omega du processus de sélection des images. Chaque espèce a besoin pour survivre de constituer son monde, un point c'est tout. Les espèces vivantes s'adapteraient à une donation saturante d'images en ne retenant que ce qui les arrange. Cette référence à l'évolution des espèces que l'on trouve dès *Matière et mémoire*, on la retrouvera explicitement dans *L'Évolution créatrice* ainsi que dans*La conscience et la vie*, conférence surprenante dans laquelle Bergson attribue aux organismes inférieurs mais mobiles, une conscience qui n'est rien d'autre que l'étoffe même de leur monde découpé dans le plan d'immanence.

Du reste, quand je dis que cette perspective n'est pas forcément décevante, c'est parce qu'elle peut intéresser ceux qui voient dans le contraste Fond/Forme la clé de la perception: l'idée de partir d'un univers d'images puis, par un effet d'obscurcissement ou de soustraction, d'obtenir des représentations, cela peut intéresser les psychologues. Ensuite cela peut intéresser les biologistes mais aussi certains philosophes, comme Vendryes ou déjà Ravaisson par exemple, qui veulent penser autrement la notion d'autonomie et tentent de penser la contingence et l'émergence de la liberté comme l'émergence de boucles temporelles, c'est-à-dire de rythmes, de répétitions cycliques d'images qui finissent par superposer à la nécessité brute des habitudes libératrices(**19**).

Mais ici, quant à nous, force est de constater que nous voudrions surtout savoir *de quoi est fait* ce cerveau dont la puissance énigmatique est de trier les images, dont le rôle est de faire écran à l'insoutenable brillance d'un donné mouvant.

Bien sûr, à la question: «de quoi est fait le cerveau?», on voudrait obtenir une réponse positiviste comme: c'est de la matière, ce sont des neurones, c'est de la matière vivante. Mais que répond Bergson, fidèle à lui-même, mais au risque de paraître rhétorique ou trop «spéculatif»? Il répond que le cerveau n'est qu'une image… Et là, quelque chose semble nous échapper.

Si le cerveau n'est qu'une image parmi d'autres, comment pourrait-il être au principe de la sélection des images, lui qui n'est qu'une image parmi d'autres ? Que veut donc dire Bergson en soutenant que le cerveau n'est qu'une image parmi d'autres alors qu'il lui reconnaît aussi une autre dimensionnalité, une complexité propre puisque c'est aussi une sorte de standard téléphonique?

Faut-il donc admettre plusieurs types d'images? Il y aurait des images plus mystérieuses que d'autres, des images ayant des vertus cachées. Ou alors, il y aurait une multidimensionnalité de toute image: selon une certaine perspective, elle paraîtrait faite d'un seul tenant, et selon un autre profil, elle serait une sorte de patchwork fait de morceaux d'images sélectionnées et triées. Mais, pluralité des images ou multidimensionnalité de la même image, n'est-ce pas réhabiliter

subrepticement une profondeur, un double-fond, un arrière monde?

III. L'horizon de l'esprit

Remarquons d'abord, et c'est son mérite, que Bergson fait face aux difficultés. Il ne les enjambe pas imaginairement en construisant un système, en déduisant ce qui l'arrange. Bergson n'entend pas forger une dialectique de plus sur les rapports de la conscience et de l'esprit. Son but n'est pas d'écrire une nouvelle phénoménologie de l'esprit.

Alors que fait Bergson? Qu'ose-t-il faire? Réponse: une nouvelle fois, nous sommes renvoyés au donné, à ce qui est donné.

Mais n'avions-nous pas déjà décrit tout le donné en sa radicalité même? Non, dit Bergson, une première mise entre parenthèse de nos habitudes de pensée nous a permis de mieux voir, mais maintenant, il faut voir *davantage*. Car le plan d'immanence dont nous parlions plus haut nous réserve des surprises, dont l'une est de taille puisque nous allons y rencontrer l'esprit.

Le moment est venu, écrit Bergson vers la fin du premier chapitre, de réintégrer la mémoire dans la perception, de corriger par là ce que nos conclusions peuvent avoir d'exagéré, et de déterminer ainsi avec plus de précision le point de contact entre la conscience et les choses, entre le corps et l'esprit.(**20)**

Cette réappropriation de ce qui a été tenu à l'écart évoque immanquablement la méthode cartésienne. Mais on est déçu: Bergson n'entend pas parler de la nature de l'esprit mais seulement du «point de contact entre le corps et l'esprit». Ce que confirmera la fin du livre puisque Bergson nous dit alors qu'il ne s'agissait pas d'explorer «le domaine de l'esprit» mais «[p]lacés au confluent de l'esprit et de la matière (…) de les voir couler l'un dans l'autre»(**21**).

Il faudra se contenter de mieux connaître un «point de contact» une sorte de point de rendez-vous, de point de rencontre. Mais qu'est-ce que cela veut dire?

Cela signifie d'abord qu'il n'est pas question de quitter le plan d'immanence. Il ne s'agit pas de passer de l'autre côté du miroir pour aller à la rencontre d'idéalités transcendantes. S'il y a une multidimensionnalité des images, la profondeur sera en quelque sorte une profondeur en trompe-l'œil.

Mais comment se figurer cela?

On peut songer à certains effets optiques: un tableau ou un décor en trompe-l'œil, qui suit les lois de la perspective, donne l'illusion de la profondeur. On peut songer aussi au reflet dans un miroir qui évoque une certaine profondeur de ce qui est reflété. Mais le paradigme du miroir est trop platonicien: il laisse entendre qu'une essence, extérieure au plan d'immanence, et subsistant en soi, vient se refléter sur un miroir-matière.

On peut songer aussi au paradigme cinématographique. Grâce à des techniques de montage, le film nous donne le sentiment, comme dans une sorte de rêve, de vivre dans un espace extérieur mais aussi de mieux saisir notre intériorité et la réalité d'un temps interne qui n'a rien à voir avec le temps de l'horloge. Ce qui veut dire, très simplement, qu'un film de deux heures peut nous donner l'impression d'avoir vécu une autre vie. Mais cela est déjà vrai pour le théâtre, le roman ou la musique. Tout est affaire ici de rêverie réglée. C'est ce paradigme cinématographique que Deleuze met au premier plan dans *Cinéma I et II*. Les cinéastes ne se contentent pas de mettre des images en mouvement. Ils forgent des images-mouvements et des images-temps qui donnent l'illusion d'un espace extérieur qui se mêle à notre espace intérieur. En fait, Bergson ne suivrait pas Deleuze jusqu'au bout car pour lui le cinéma reste essentiellement mécaniste: quelle que soit la valeur suggestive des montages, tout est déjà joué: les images réversibles et répétables ne sont pas intrinsèquement temporelles(**22**). Quel que soit le talent du cinéaste, c'est toujours la rêverie du spectateur qui leur donne une flèche temporelle. D'une certaine façon, et malgré les apparences, Bachelard qui s'intéresse à la rêverie diurne est plus radical que Deleuze, et, en tout cas, plus fidèle à Bergson.

En fait, on n'a pas besoin de modèle pour se figurer l'étrange profondeur des images. Il suffit de se référer à notre expérience même, à l'expérience de ce que l'on peut appeler notre espace intérieur qui est toujours, en même temps, l'espace de la perception externe. Sens interne et sens externe sont chez Bergson le recto et le verso d'une même expérience intime: il s'agit de *reconnaître* certaines images qui passent comme *nos* images. Sur ce point je vous renvoie à la lecture de certaines conférences comme *Le Rêve* ou *L'Effort intellectuel*(**23**). Il s'agit d'être attentif à notre-être-au-monde dont l'opposition en termes de dedans/dehors ou de surface/profondeur n'est qu'une catégorisation schématique(**24**). Il s'agit de pratiquer une sorte d'introspection, étant entendu que l'auscultation du Moi profond ne renvoie à aucun double fond, à aucun arrière monde. Cela est peut-être difficile à penser mais ce n'est pas si difficile à ressentir: il s'agit d'éprouver l'élasticité de la durée, de suivre les sinuosités d'un réel continu et hétérogène, et de faire de ce cheminement, de cette «ligne flexueuse» (selon la formule de Ravaisson qui songeait à la ligne serpentine de Léonard de Vinci) un itinéraire singulier qui nous confère notre incomparable identité. Plotin parlait des âmes qui, de très haut, achèvent l'esquisse du corps qu'elle choisisse ici-bas, et ferment ainsi le cercle qui détermine l'unité du composé d'âme et de corps; *mutatis mutandis*, chez Bergson, les images que nous reconnaissons comme les nôtres deviennent notre être même et, à ce titre, ne sont pas plus extérieures qu'intérieures.

Une nouvelle fois, nous sommes renvoyés à l'expérience elle-même, à celle que nous faisons, par exemple, en ce moment. Le dynamisme, la profondeur élastique de notre vie spirituelle sont tellement banals que nous n'y prêtons même plus attention. Pourtant le simple fait d'être plus ou moins attentif, d'être présent/absent, de rêver, de penser au futur ou au passé, atteste toute une géométrie variable des images. Cette variété ne met pourtant pas en péril notre identité. Personne ne se perd vraiment, comme Monsieur Teste, dans ses pensées au point de ne plus pouvoir revenir parmi nous. Nous faisons simplement, sans même faire un violent effort d'intuition, l'expérience de notre singulière et invisible durée interne; ce qui nous permet de «décrocher», de nous évader par rapport au temps de l'horloge; ce qui nous permet aussi de faire croire à Autrui que nous vibrons à l'unisson de sa conscience alors qu'en réalité nous faisons souvent semblant et restons profondément désynchronisés; ce pouvoir de simulation est d'ailleurs une bonne chose puisqu'il atteste l'irréductibilité d'une liberté inaliénable dont le fondement n'est autre que le caractère inanticipable du Temps qui s'invente, et dont chacun d'entre nous manifeste un moment unique(**25**).

Aussi Bergson ne renvoie-t-il jamais à une métaphysique de l'Esprit avec un E majuscule. Si Bergson s'intéresse aux faits psychologiques ou cliniques dans *Matière et mémoire*, comme il le fera dans ses essais et conférences, c'est justement pour s'en tenir à l'expérience: rien que l'expérience mais toute l'expérience. Bergson dit bien que son projet métaphysique est celui d'une « expérience intégrale »(**26**), ce qui est une sorte d'empirisme élargi. Cette volonté bergsonienne de *ne rien négliger de la profondeur du donné* peut d'ailleurs conduire Bergson à s'intéresser à des phénomènes psychologiques un peu curieux comme la prémonition(**27**), le sentiment du déjà-vu, le dédoublement de personnalité, les phénomènes de télépathie, ou encore l'état mystique. Bergson a même participé, lorsqu'il était jeune professeur, à une expérience d'hypnose sur l'un de ses élèves !

C'est cette référence continuelle au donné qui nous déçoit un peu et nous donne le sentiment d'une description assez pauvre des rapports de l'esprit et du cerveau. Car nous adorons les modélisations formalistes qui nous donnent l'impression d'arraisonner le monde, et même l'esprit. On rêve secrètement de faire correspondre à un état cérébral une représentation mentale précise, de même que l'on rêve secrètement qu'un mot devienne comme par miracle, la chose qu'il dénote.

Au fond, Bergson n'a qu'une ambition, reprise de chapitre en chapitre dans *Matière et mémoire* : *poursuivre la description du plan d'immanence*. Trop vite, on a isolé la thèse d'un univers d'images du reste de *Matière et mémoire*, ce qui n'a pas rendu service à Bergson. Ce qui a laissé croire qu'il retombait dans un dualisme vulgaire. C'est un peu comme pour le Descartes des *Méditations métaphysiques*: on agit avec légèreté lorsque l'on dit que seules les deux premières méditations sont intéressantes, et qu'ensuite Descartes retombe dans un travers théologique. En réalité, on peut très bien dire que Descartes poursuit, lui aussi, sa description du plan d'immanence et découvre, au

cœur de l'immanence, à l'instant même de l'expérience du *cogito*, l'insertion d'une transcendance qu'il appelle âme puis Dieu. *Mutatis mutandis*, poursuivant sa description du plan d'immanence, Bergson découvre - force est bien de le constater et de l'admettre - la profondeur de notre pensée (faite de souvenirs plus ou moins saisissables, de rêveries et d'idées) et l'insertion de ces souvenirs dans le présent de l'action. Il y a là une simple constatation qui ne fait pas mystère. Bergson ne déduit pas de l'expérience de la profondeur de sa pensée l'existence substantielle d'une âme. Il se contente de décrire le donné, et le donné, c'est aussi l'expérience de la profondeur des sensations riches de souvenirs, de la profondeur d'un présent riche du poids du passé. Bergson ne se contredit nullement en évoquant successivement l'expérience quasi automatique d'un présent pur dont tout esprit s'est absenté et l'expérience d'un présent riche et créateur où l'esprit invente du nouveau. Entre l'automatisme psychologique et l'inspiration qui crée un futur nouveau, il y a le présent de l'action qui implique la mémoire habitude, c'est-à-dire une sélection pragmatique des souvenirs. La célèbre image du cône ne dit pas autre chose. Sa verticalité ne doit pas nous tromper; c'est encore le plan d'immanence qu'il s'agit de décrire. Du reste, le dessin du cône(**28**), en son aspect volontairement très schématique, a une vertu pédagogique que les modélisations informatiques n'ont pas: ce dessin sommaire, de par sa pauvreté extrême, possède une expressivité infinie; il renvoie ainsi, tel un simple *analogon* (car n'importe quel autre croquis simpliste ferait l'affaire), à l'essentiel, à savoir la plénitude de notre vie mentale; il pointe les images bigarrées qui nous traversent et qui ne sont pas seulement des images *dans* une boîte crânienne. Ce qui importe ce n'est pas le schéma lui-même mais ce que nous vivons. Encore une fois il faut se défier de notre tendance à fétichiser les signes. Dans le même sens, Bergson choisit une image très simple, celle d'un manteau suspendu à un clou, lorsqu'il entend déjouer les prétentions scientistes des théoriciens des localisations cérébrales(**29**).

Il y a d'ailleurs là de vrais enjeux épistémologiques et cliniques. Car se pose ici *premièrement* la question de la synchronisation du temps interne du psychologue qui observe et du temps interne du sujet observé; *deuxièmement* se pose la question de la synchronisation de chaque sujet avec lui-même. Chaque sujet est constitué par une sorte de feuilleté de superpositions temporelles, à la fois présent/absent, attentif et rêveur. Tout cela oblige à penser autrement les modèles épistémologiques de la compréhension, de l'empathie ou encore de la connaissance par analogie ou projection. Bachelard, l'un des meilleurs lecteurs à nos yeux de Bergson, envisagera, en épistémologue, dans *La dialectique de la durée*, ce qu'il appelle une «interpsychologie» et une «rythmanalyse»(**30**). De ce point de vue, il me semble que la psychologie cognitive, les théories de l'esprit ou encore la psychologie sociale tardent à reconnaître, ou pire, ignorent, sans doute à cause d'un effet pervers du cloisonnement des savoirs, à quel point la philosophie de Bergson peut élargir leur horizon méthodologique.

Il ne s'agit donc pas de se complaire dans la contemplation narcissique de modèles théoriques intemporels et faussement compliqués mais de prendre acte d'une vraie complexité, celle de la pluralité de nos expériences singulières, voire singularisantes, du temps réel. En réduisant le temps au simple temps de l'horloge, les psychologues ou les théoriciens de l'esprit passent à côté de l'essentiel. Même si l'on sait bien qu'il n'y a de science que du général, ils devraient être plus attentifs à la nouveauté, à l'anecdotique, à l'anomalie. Cela peut fonder une autre épistémologie. Et, en 1911, dans l'Avant-propos de la septième édition de *Matière et mémoire*, Bergson remarque que certains psychologues, notamment Pierre Janet, tiennent compte de la notion de «tension psychologique», notion qui donne enfin à l'expérience qualitative de la temporalité un droit de cité en psycho-pathologie(**31**).

Bref, comme le disait Edouard Le Roy que je citais tout à l'heure, en commençant mon exposé:

De la réalité la plus familière, depuis toujours offerte à nos regards, nous voyons tout d'un coup [grâce à Bergson], l'épaisseur concrète, l'inépuisable prolongement et [nous voyons] que nous n'en connaissions que la pellicule superficielle.

Et l'investigation du plan d'immanence nous réserve en effet beaucoup de surprises. Les images du

début de *Matière et mémoire* qui s'interpénètrent et passent les unes dans les autres n'ont pas fini de nous étonner. En mettant entre parenthèses nos réflexes transcendantalistes, nous avions réussi à poser un plan d'immanence. Mais maintenant, il s'agit de le parcourir et le paysage n'est pas triste. On rencontre des espèces bizarres d'images, soit des images vidées de toute passéité, soit de la pure passéité toute nue, sans son habit d'imagéité. Les images qui ne sont pas précisément parlant des souvenirs reviennent mécaniquement et n'ont pas vraiment le goût de notre passé mais plutôt de notre action (le goût de l'impersonnel, de l'action machinale où l'auteur de l'action est interchangeable). Les souvenirs purs, absolument purs, ceux qui ne s'incarneront jamais en souvenirs-images, relèvent d'une dimension d'anonymat: il s'agit d'un passé fantomatique, impuissant et inconscient, qui nous entoure mais qui n'est pas le nôtre en ce qu'il ne peut correspondre à aucune des actions de notre vie(**32**). Bref, il y a là tout un tas d'images qui passent en nous, qui sont nous, qui nous traversent et nous constituent tout en nous échappant, et dont l'étoffe est tout autre que celle du simple présent décrit dans le premier chapitre. Cela dit, ce sont encore et toujours des images - ce ne sont pas des êtres mystérieux comme les essences - mais elles ont une profondeur ou, au contraire une superficialité que n'ont pas les images anonymes qui constituent la matière ou le présent pur. À ce niveau de description, on voit bien que la pure expérience du présent n'est qu'un cas limite. D'ailleurs il est bien difficile de faire le partage, le départ entre certaines images-souvenirs qui, en fait, se donnent plutôt comme des grappes d'images-souvenirs. On entrevoit aussi des souvenirs qui, tels des êtres solitaires et discrets, déjà disparaissent et dont on n'a pas eu le temps de voir à quels autres souvenirs ou images ils ressemblaient.

Tout ce paysage mental, extrêmement dynamique, ne doit bien entendu pas être chosifié. Par exemple, une psychologie associationniste ne pourrait que manquer cette vie qui règne dans le plan d'immanence et que Bergson décrit lorsqu'il décrit la fameux cône du chapitre III. La survivance des images, c'est une sorte de vie folle, chaotique, une sorte d'agitation frénétique sur un grand marché, et il est bien difficile de repérer des règles d'association des images entre elles.

Ce qui est sûr, c'est que l'action est le grand principe d'organisation de tout cela. L'effort intellectuel lui-même est une préparation à l'action et non pas une contemplation(**33**). S'il nous n'agissions pas, nous rêverions et nous nous perdrions dans les limbes de ce plan d'immanence. Ce qui nous permet de ne pas passer de l'autre côté du miroir - et d'ailleurs il n'y a pas d'autre côté du plan d'immanence -, ce sont les nécessités de l'action.

Pour lire *Matière et mémoire*, pour savoir ce qu'est le cerveau, *de quoi est fait* le cerveau, nous voyons donc qu'il faut rompre avec nos habitudes de pensée. Nous avons pris la fâcheuse habitude de faire du cerveau un contenant, une sorte de boîte remplie de représentations, parce que la destruction du cerveau entraîne des troubles graves de la représentation, voire évidemment sa suppression. Donc on se dit que c'est là dedans que «ça se passe», que c'est dans le cerveau que naît la représentation.

Mais justement, Bergson entend s'opposer à ce type d'explication en termes de dehors et de dedans. Pour lui, tout est donné dans le même plan d'immanence. Et c'est bien ce qui est difficile à penser. Redisons-le: il y a une vraie complexité du cerveau qui est celle-là même du plan d'immanence, et il y a une fausse complication des choses qui correspond à la modélisation des scientifiques incapables de rendre compte de l'énergie spirituelle. À la question: «*De quoi est fait* le cerveau?», il faut répondre que nous faisons effectivement l'expérience présente d'une image unidimensionnelle que nous appelons cerveau, et que nous nous représentons faussement cette image comme le contenant, non unidimensionnel, de représentations mentales. Cela peut sembler d'abord rhétorique mais si l'on suit Bergson, qui s'appuie sur l'expérience de ce qui est donné et seulement donné, il faut bel et bien distinguer entre le cerveau en tant qu'image présente dans le plan d'immanence et ce que les idéalistes ou les réalistes appellent le cerveau qui est un modèle posé, hors du plan d'immanence. Les idéalistes qui, comme Fichte, nient l'objectivité irréductible du cerveau au nom de l'auto-production d'un «Je» absolu ne sont pas fidèles à l'expérience (car l'expérience nous dit que l'objectivité irréductible du cerveau, c'est son incontournable imagéité présente). Quand aux réalistes qui admettent bien la matérialité du cerveau et qui en font la cause de l'imagerie mentale,

ils négligent eux aussi aussi l'expérience, à savoir que le cerveau est de la même étoffe que n'importe quelle image: il ne saurait donc être la cause des images.

La perspective bergsonienne, on le voit, n'est pas spiritualiste au sens péjoratif du mot. Il faut bien se rendre à l'évidence: des choses qui ne sont plus présentes continuent à exister. Le présent est très peu présent et devient aussitôt passé, et d'une certaine façon le passé demeure présent… à notre esprit.. Qui nierait l'expérience du souvenir? Personne. Force est donc d'admettre d'autres degrés de mémoire que les simples synthèses utilitaires d'une conscience tournée vers l'action. Il n'y a pas là de mystère, pas de spiritualisme gratuit, et donc pas de rupture avec le premier chapitre. Il s'agit encore et toujours d'images.

Car exception faite du présent qui court vers le futur et qui échappe incessamment, par une partie sans cesse renouvelée de lui-même au passé, exception faite de ce pur présent, tout le reste est déjà passé. Et le *passé*, c'est pour Bergson le *domaine de l'esprit*, non pas par pétition de principe, mais parce que le passé ne peut pas être *dans* le cerveau. Car qu'est-ce que le cerveaudans sa *réalité* même? C'est le présent même, c'est la matière dont les vibrations inhumaines sous-tendent *hic et nunc* la réalité de cette image que nous appelons le cerveau. Or, le passé ne saurait *être* dans ce présent qu'est le cerveau réel. Ici, tout est dit; ensuite, il suffira de dégager des lignes de faits, à partir de l'examen de certains cas cliniques, pour valider l'hypothèse(**34**).

Ainsi, il faut bien se rendre à l'évidence: le passé est là, il persiste. Où? Une réponse s'impose: «dans» la mémoire pure. C'est le second sens du mot mémoire: la mémoire pure, qui n'est pas précisément parlant, une mémoire utilitaire.

Ce qui veut dire, à la limite, que le passé n'est pas, qu'il n'est pas réel. C'est le prix à payer. Le domaine de l'esprit n'a pas de réalité; il est impuissant à se manifester de lui-même. Le passé n'acquiert de réalité que grâce au présent, à la perception utilitaire. On ne s'aperçoit de la présence des fantômes du passé que parce qu'on habite un beau jour le manoir hanté. Sans la perception utilitaire (la pointe du cône), nous ne saurions pas que l'esprit existe. Il serait là mais sans personne pour savoir qu'il est là.

Dès lors, on est enfin prêt à entendre ce que Bergson veut dire lorsqu'il parle de l'esprit ou d'un dualisme. On est enfin prêt comprendre ce qu'il veut dire lorsque, après avoir pensé jusqu'au bout la perspective d'un champ unidimensionnel d'images, Bergson soutient dans *Matière et mémoire*, l'idée d'un dualisme radical. Il ne s'agit évidemment pas d'en revenir au vieux dualisme des métaphysiques traditionnelles. Comment croire que Bergson, qui critiquera si radicalement dans *L'Évolution créatrice* les métaphysiques éternitaristes, soutienne dans *Matière et mémoire* un simple spiritualisme? Les théologiens, eux, ne s'y sont pas trompés: ils ont mis *L'Évolution créatrice* à l'index! Oui, le bergsonisme est un spiritualisme mais ce spiritualisme à la française, qui va de Maine de Biran à Merleau-Ponty en passant par Ravaisson ou Lavelle, n'a rien à voir avec le spiritualisme qu'un Ryle ou même un Wittgenstein critiquent(**35**). Si Bergson est dualiste, je l'évoquais déjà la dernière fois, c'est parce qu'il entend surtout *échapper ainsi à la perspective d'un idéalisme absolu*. Poser une extériorité ou une altérité pure, ce n'est pas être dualiste, c'est tout simplement admettre que notre expérience est bien une expérience parce que nous éprouvons des limites réelles, parce que ce que nous vivons est *irréductible à la pensée* car inanticipable, incalculable, imprévisible dirait Bergson.

***

À la question des rapports de la matière et de l'esprit, Bergson, qui reprend tout à zéro, pointe donc d'abord l'absence d'esprit. C'est au point où l'esprit s'absente du mondeque surgit le monde. L'esprit n'est pas de ce monde, et heureusement, sinon, tout le rationnel serait réel, et nous ne pourrions plus distinguer le réel du rêve. L'esprit n'est pas *hic et nunc*, et c'est pourquoi, il y a un sentiment de réalité qui reste irréductible. L'esprit n'est pas un être du présent. Il n'est pas visible. Il y a la durée pure, qui est création d'imprévisible nouveauté qui sans cesse s'arrache à elle-même et avance vers un futur effectif, et c'est cet arrachement, cette surpuissance d'arrachement d'une durée

qui se différencie d'avec elle-même, fût-ce de façon insensible et minimale, qui ouvre continûment l'effectivité d'un avenir, qui fait qu'il y a vraiment du vrai présent, qu'il y a une page blanche à écrire, qu'il y a un réel objectif, un site où tout n'est pas toujours et déjà joué *de toute éternité*. Il y a un vrai présent parce que nous ne sommes plus dans une perspective éternitariste. Il y a vraiment un présent vierge: «Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui», dit Mallarmé, qui d'ailleurs, a été le collègue de Bergson au Collège Rollin. Il y a vraiment un être sauvage, un sol que personne n'a foulé; il y a des événements que l'esprit, s'il est inspiré, peut certes anticiper, mais qu'il ne peut pas penser tant qu'ils n'ont pas eu lieu. Si tout était toujours et déjà joué, le futur serait en vérité du passé. L'esprit ne ferait que reconnaître ce qu'il a toujours su. La découverte du futur équivaudrait à de fausses retrouvailles. Nous ne sommes pas chez Hegel. Disons que la dimensionnalité de la durée excède celle de l'esprit. Ce qui peut, ce qui a pu choquer les théologiens qui savaient lire Bergson et qui ont vu que l'esprit chez lui restait en suspens, que quelque chose comme un mouvement irrationnel, celui de la différenciation de la durée, excédait toute perspective strictement rationaliste. Non, tout le réel n'est pas rationnel et c'est justement pourquoi il y a du réel. Et aucune dialectique de l'histoire ne saurait rétrospectivement ressaisir la vérité de l'ensemble. Car la durée ne cesse, comme son nom l'indique, de durer et de s'inventer. Et aucune pensée de survol, aucune totalisation et interprétation définitives ne sont possibles.

Bergson nous présente donc une conception simple de l'esprit. Mais cette simplicité est un résultat difficilement conquis. Il lui a fallu, ne l'oublions pas, la conquérir au prix de tout un travail critique et de l'élaboration d'une ontologie exigeante. Pour transformer la grande question de l'émergence de l'esprit en celle, prétendument toute simple, de son insertion dans le présent de l'action, il a fallu batailler contre les transcendantalismes de tous bords. Bergson, redisons-le, se situe dans un horizon spéculatif qui est à l'opposé du kantisme ou même de la phénoménologie. ll ne s'agit pas de penser les conditions de possibilité de l'expérience. Bergson tente de penser une certaine continuité de la sélection des images sans pour autant invoquer immédiatement l'image déjà constituée d'un sujet. Car dès que l'on a l'image du Sujet, on a l'image d'un principe d'unification, à savoir l'esprit ou la mémoire ; et la perspective n'est plus assez radicale. L'image d'un sujet qui constitue le donné n'est qu'une reconstruction. L'image du Sujet, qu'il s'agisse du moi, de l'âme, du sujet transcendantal, ou même du *corps,* est une *image tardive,* qui n'est donnée qu'après coup. Ici l'auteur de *Matière et mémoire* se situe en deçà d'une perspective transcendantale qui se donnerait l'image d'un principe originairement synthétique sans se rendre compte que cette image n'est qu'une reconstruction. Poser comme condition de possibilité de l'expérience un *principe unificateur*, ce n'est pas penser l'originaire et la condition de toute imagéité, mais c'est construire une image, déjà «vieille», à partir d'une sélection d'images qui s'est faite en nous sans nous. Il y a quelque chose de plus durable, de plus consistant que les expériences de tel ou tel sujet. Il y a des synthèses plus objectives que les constructions mentales des philosophes logicistes ou transcendantalistes. Il y a une solidité du monde qui nous précède, qui est là avant que nous la pensions. Même si c'est notre conscience - et, à vrai dire, notre *action* - qui fait que le monde existe et dure, il reste que nous ne sommes pas les créateurs de notre conscience : nous sommes «embarqués», nous sommes jetés dans le monde sans avoir choisi de le dévoiler, bref, nous ne sommes pas au principe de notre propre être. Il y a donc toujours et déjà quelque chose qui a lieu en nous sans nous. Croire que nous pouvons, au nom d'un système philosophique, déduire notre existence ou déduire notre pensée, relève d'une illusion, celle qui consiste à tenir pour condition de l'imagéité telle ou telle image d'un principe unificateur originairement synthétique. C'est faire d'une image la condition de toute image, ce qui est contradictoire. C'est d'ailleurs en ce sens que résonne la mise en garde de Bergson: «Déduire la conscience serait une entreprise bien hardie». Il y a une donation première et une antériorité incontournable du monde qu'aucune conversion, réduction, expérience ou pensée philosophique, même dialectique, ne peuvent annuler. C'est ce plan d'immanence que décrit Bergson dès les premières pages de *Matière et mémoire*, et c'est ce plan d'immanence - il faut y insister - qu'il continue ensuite à décrire jusqu'à la fin de ce livre: loin de revenir à la thèse d'un dualisme vulgaire, Bergson ouvre la perspective d'une pensée nouvelle, une pensée de la temporalité qui prend enfin en compte les phénomènes de synchronisation et de désynchronisation des temps

internes (temps de l'observateur, temps du patient).

Alain Panero
(professeur de philosophie à Amiens)

Notes :

1- C*hez Bergson, l'espace n'est jamais un écran qui nous sépare d'une chose en soi inconnaissable.* Kant a bien pris acte d'un schématisme spatialisant et d'une idéalité de l'espace mais il n'a pas vu que ce schématisme structurait seulement notre *action* possible sur les choses, et non pas toute expérience possible. S'il est vrai que nous rencontrons des limites dues à la spatialisation, on doit donc reconnaître qu'il ne s'agit pas d'une limitation de type kantien. En fait, la plupart du temps, nous ne vibrons pas continûment à l'unisson de l'Absolu; voilà ce dont il faut prendre acte. La plupart du temps, nous ne pouvons suivre une improvisation qui dépasse infiniment nos capacités d'anticipation. Notre intelligence - dont le mécanisme est cinématographique - fait ce qu'elle peut et ne retient du mouvant que quelques plans et images qu'elle recombine selon une vitesse propre qui n'est plus, si l'on peut dire, la vitesse inimaginable de l'imprévisible nouveauté qui émerge incessamment. Notre imagination stroboscopique qui endure les millions de vibrations inhumaines et irreprésentables de la matière, ne peut que forger quelques images qui deviennent nos images et structurent notre monde. Mais ce montage d'images, malgré la pauvreté et la grossièreté de ses séquences, ne saurait être dévalorisé et réduit au rang de simple phénomène. Car ce montage d'images est bien encore *quelque chose de l'absolu lui-même,* quelque chose de la Chose en soi. Car, pour Bergson, on ne peut s'extraire de l'absolu, pas plus que la vague ne peut s'extraire de l'océan. Nous sommes et nous nous mouvons, toujours et déjà, dans un absolu qui nous précède et nous déborde de toutes parts. Et c'est ce contact incontournable avec *un absolu toujours trop plein de lui-même et sans fissures* qui donne aux représentations tronquées de notre intelligence leur socle et en garantit la pertinence. C'est grâce à ce *contact indéfectible* que nous pouvons agir et survivre. Autrement dit, si le «géométrisme latent» de notre intelligence a bien une portée opératoire, c'est parce que, contrairement à ce qui se passe chez Kant, *le monde ne tient surtout pas de ce schématisme son unité indéchirable*. Du reste, pour bien montrer que son schématisme n'est pas transcendantal, Bergson proposera dans *L'Évolution créatrice*, ce qu'il appelle une *genèse idéale* de l'intelligence. Cette formule signifie d'abord qu'il ne s'agit jamais d'opérer la déduction transcendantale d'un entendement qui serait un système de catégories tombé du ciel. Mais cette formule signifie aussi et surtout que ce pouvoir d'unification qu'est notre intelligence n'est qu'un fruit tardif. Tardif parce que la Nature a d'abord privilégié la torpeur ou l'instinct. En tout cas, aux yeux de Bergson, une conscience qui se prétendrait originairement synthétique et contemporaine de toute expérience possible, doit aussi reconnaître qu'elle n'émerge que sur fond d'une unité plus originaire, celle de l'élan vital.

2- *Bergson et le Christ des Évangiles*, Vrin-Reprise, 1987, p. 11.

3- *Une philosophie nouvelle. Henri Bergson*, p. 8-9, Alcan, 1932. Dès 1899 et 1900 Le Roy écrit un grand article «Science et philosophie» dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (On peut le consulter sur le site web Gallica de la BNF).

4- Voir notre article «La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance», dans *Bergson, la durée et la nature* (coordonné par J.-L. Vieillard-Baron), Paris, PUF, « Débats philosophiques », octobre 2004.

5- Ce qui veut dire que chez Bergson, intuitionnisme et herméneutique sont conciliables; mieux: l'un appelle l'autre. Voir sur ce point notre travail: *Intuition et espace chez Bergson: le concept d'espace comme principe d'univocité des intuitions*, ANRT/Presses universitaires du Septentrion, Thèse à la carte, 2001.

6- Soit dit en passant, Deleuze, dans *Le bergsonisme*, va beaucoup trop vite. Il met bien au jour la pluralité des durées mais il oublie, ce qui semble pour le moins étonnant chez un esprit aussi vif, de poser la vraie question, celle de la *pluralité des intuitions*, question antérieure à celle de la pluralité des durées. Ce qui veut dire que qu'il ne suffit pas, selon la belle et très synthétique formule de J. -L. Vieillard-Baron, de penser *la* durée pour penser *en* durée.

7- Cela dit, il est intéressant de noter le caractère subversif de la notion plotinienne d'Un. S'il est vrai qu'au niveau de la deuxième hypostase, du Noûs, l'accord des esprits est garanti *de toute éternité*, force est de reconnaître que l'Un reste au-delà de l'éternité, et que son ipséité elle-même n'est pas définie *une fois pour toutes*. La surpuissance de l'Un plotinien ouvre ainsi la perspective d'une déréalisation de l'intelligible, ce qui explique l'*effectivité* d'une multiplicité altérante au niveau de la deuxième hypostase et la chute des esprits (qui deviennent ainsi des âmes tombant dans les corps) *hors d*'une Intelligence pourtant infinie. Aussi ne suffit-il plus de penser seulement chez Plotin l'accord unitaire des esprits. Car, compte tenu de la surpuissance d'échappement du premier principe, de sa liberté hyperbolique, la quête inquiète des âmes est et reste toujours celle d'une univocité (et non pas d'une unité) de l'être. Si l'on veut rapprocher Bergson et Plotin, ce que l'on a fait jusqu'à présent de façon maladroite à cause d'une incroyable méconnaissance de la notion proprement bergsonienne d'intuition, c'est à cet aspect des choses qu'il faut s'intéresser. Voir sur cette question notre *Introduction aux Ennéades: l'ontologie subversive de Plotin*, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », mars 2005.

8- Cf. une formulation suggestive dans *Le visible et l'invisible*, «Interrogation et intuition», p.163-164 et 170, éd. *tel* Gallimard, 1991: «La vérité est que l'expérience d'une coïncidence ne peut être, comme Bergson dit souvent, que "coïncidence partielle". Mais qu'est-ce qu'une coïncidence qui n'est que partielle ? C'est une coïncidence toujours dépassée ou toujours future, une expérience qui se souvient d'un passé impossible, anticipe un avenir impossible, qui émerge de l'Être ou qui va s'y incorporer, qui "en est", mais qui n'est pas lui, et n'est donc pas coïncidence, fusion réelle, comme de deux termes positifs ou de deux éléments d'un alliage, mais recouvrement, comme d'un creux et d'un relief qui restent distincts (...) Bergson avait bien dit que le savoir fondamental n'est pas celui qui veut tenir le temps comme entre des pinces, le fixer, le déterminer par des rapports entre ses parties, le mesurer, et qu'au contraire il s'offre lui-même à celui qui ne veut que "le voir" [*La pensée et le mouvant*, Alcan, Paris, 1934, p.10], et qui, justement parce qu'il a renoncé à le prendre, en rejoint, par vision, la poussée intérieure : l'idée de la fusion ou de la coïncidence se substitue le plus souvent à ces indications qui appelaient une théorie de la vue ou vision philosophique comme maximum de proximité vraie par rapport à un Être en déhiscence ... Il faudrait revenir à cette idée de la proximité par distance, de l'intuition comme auscultation ou palpation en épaisseur, d'une vue qui est une vue de soi, torsion de soi sur soi, et qui met en question la "coïncidence"».

9- *Éloge de la philosophie*, « Bergson se faisant », Idées/gallimard, p. 290, 1979.

10- Paru en 1896, ce livre lui a valu la reconnaissance de ses pairs et l'élection au Collège de France.

11- «la philosophie, elle aussi, a ses scribes et ses pharisiens » (*La Pensée et le mouvant*, p. 33/1277). Nous citons Bergson selon la pagination du volume des *Œuvres*, mais aussi selon celle de l'édition originale de référence retenue par Robinet (celle de 1939-1941 aux PUF, succédant à l'édition Félix Alcan). Nous indiquons d'abord la page de l'édition originale de référence, puis la page des *Œuvres*.

12- *Matière et mémoire*, p. 11/169.

13- Cf. notre «Compte rendu critique du livre de Bento Prado Jr, Présence et champ transcendantal / Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson», dans *Manuscrito - Revista Internacional de Filosofia*, Campinas, SP, Brasil, vol. 26, n°1, jan.-jun. 2003, p. 207 à 217, paru en mai 2004.

14- La perspective de Bergson reste familière. Elle n'est pas une approche purement spéculative des choses. On peut le suivre parce que certaines expériences très simples évoquent ce que dit Bergson. Parfois, nous sommes en quelque sorte absents au monde, tout en y étant présent, nous sommes absents à nous-mêmes tout en étant nous-mêmes. Nous ne sommes plus qu'une sorte de regard impersonnel. Nous sommes plein du présent, nous sommes tout action. Cela n'est pas mystérieux. Il ne s'agit pas d'expériences pathologiques. Donc, d'une certaine façon, on peut dire que nous expérimentons le présent qui est décrit dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*. Le présent ou la matière, ce qui est la même chose pour Bergson, est objet d'expérience, de vécu. Et là nous faisons l'expérience d'une durée très détendue, d'une continuité sans mémoire personnelle (sans une mémoire qui implique le «Je» dans la représentation), dont le principe d'unification est l'ensemble de mécanismes sensori-moteurs, ce que l'on peut appeler aussi des synthèses passives. On a alors le sentiment d'être matière, de vibrer au rythme de la matière, en une sorte d'extase matérielle. Nous sommes dans le présent, ou mieux, nous sommes le présent lui-même. Là, j'évoque des expériences «naturelles», par exemple une sorte de cœnesthésie (voir, par exemple, l'hypothèse de l'homme-enfant chez Rousseau dans l'*Émile*, livre 1), de distraction, ou ici, ce qui revient au même, une préoccupation obnubilante, réifiante, une attention extrême à l'action qui fait que l'on n'a même plus conscience d'agir. On se matérialise en quelque sorte: il n'y a pas de recul, pas de réflexion. Ces expériences naturelles, naturelles parce qu'elles ne sont pas pathologiques et n'impliquent pas l'usage de drogue ou d'alcool, frôlent l'automatisme. Ce que nous expérimentons, c'est l'absence d'esprit. Nous sommes tout image. On pourrait dire que nous sommes dans l'Instant, mais à condition de bien remarquer que chez Bergson qui garde toujours une vision continuiste du mouvant, il n'y a jamais, précisément parlant, d'instantanéité: une image entre guillemets instantanée est déjà une image qui passe, fût-ce de façon infinitésimale, dans une autre.

Voilà l'objectif de Bergson, non dénué d'enjeux existentiels: nous amener d'abord dans un lieu où l'esprit ne souffle pas, où des images passent les unes dans les autres. C'est une sorte d'expérience matérialisante. Là il y aurait sans doute un point commun entre le Bergson du 1er chapitre de *Matière et mémoire* et Deleuze qui évoque des expériences de ce type: expérience du vieillard à l'agonie. Ainsi dans son dernier texte («L'immanence, une vie…», *Philosophie,* Éditions de Minuit, Paris, n° 47, septembre 1995), Deleuze pointe la zone limite où l'expérience de l'irréversibilité redevient celle d'un flux sans flèche, où le sujet philosophant, encore identique à lui-même n'est déjà plus lui-même. En ce point limite, le philosophe, extérieur à sa propre intériorité, ne sait plus *qui* était ce sujet qui, autrefois (dans un autre temps qui, justement, était le temps) philosophait sur le temps et s'imaginait parfois, lorsqu'il se perdait de façon quasi solipsiste dans ses pensées, n'être plus personne. En ce point, il n'est même plus possible de jouer à se faire peur en s'imaginant vivre d'une vie chaotique car vie et chaos ne font alors plus qu'un. À ce stade pré ou post subjectif, tout se passe comme si le circuit de l'ipséité restait indéfiniment ouvert. Ce qui peut donner le sentiment d'une sorte de narcissisme originaire, d'un narcissisme d'avant l'image de soi, d'avant même la perspective d'un solipsisme métaphysique.
Mais du point de vue de Bergson, ce point extrême, cette pointe extrême du présent, cette imagéité vidée de toute profondeur temporelle au point d'être une image quasi instantanée, cette fine lame qu'est l'image, *c'est ce qui est réel,*

ce qui est actuel, ce qui fait que le réel est réel et n'est pas qu'un songe, ce qui garantira à nos rêveries une objectivité, ce qui viendra les lester du poids du réel. Alors, bien sûr la matière ou le présent chez Bergson, c'est à peine un balbutiement d'esprit, ce n'est qu'une imagéité pure; mais enfin, cette imagénéité pure, c'est cela le réel. Les philosophes ont pu se demander ce qui faisait la réalité du réel, ce qui distinguait la veille du rêve. Ici, la réponse ne consiste pas à dire que c'est notre mémoire personnelle, ou encore un «Je pense» ou une imagination transcendantale qui garantit la cohérence de notre expérience et qui la rend réelle. Ici, ce qui rend réel le réel, c'est son anonymat. *L'image est à tout le monde parce qu'elle n'est constituée par personne*. Le réel, c'est ce qui n'est pas moi; c'est une image qui n'est pas ma production. Ici, cela donnerait à penser le statut d'anonymat de l'image cinématographique, perspective à laquelle Deleuze songe sans doute dans *Cinéma I et II*, livre qui serait d'inspiration bergsonienne. Ou alors, on pourrait se demander ce que sont les images de l'univers de *Matrix*; Elie During, qui s'intéresse à Bergson, s'est intéressé à *Matrix*; ce n'est pas un hasard: il y a là une cohérence profonde.

Quoi qu'il en soit, retenons l'idée suivante: selon un premier point de vue, celui du début de *Matière et mémoire*, il n'y a pas d'esprit au sens où nous l'entendons habituellement, c'est-à-dire d'un point de vue idéaliste ou spiritualiste. Mais il y a du réel, de l'imagéité. On a peut-être perdu en route l'esprit mais on a gagné le réel; ce qui n'est pas rien. Car sans cette imagéité qui est matière ou présent, c'est-à-dire ralentissement maximal de la durée, étirement minimal d'une durée qui frôle l'homogène et répète presque les mêmes rythmes, sans cette pointe extrême, cette situation limite, il n'y aurait que du virtuel. Ou plutôt, on ne pourrait pas distinguer le réel du virtuel. Nous ne pourrions pas dire si nous vivons nos rêves ou rêvons notre vie. Bergson a donc fait ici un travail fondamental: contre Hegel et les idéalistes, il nous *rend le réel*; contre les matérialistes, il nous montre que la mémoire chevauche la matière, la réorganise idéalement, et que cette réorganisation idéale n'est en aucun cas réductible à une configuration objective de la matière. Dans *L'Évolution créatrice*, on en saura plus. La conscience, même minimale, par exemple la conscience perceptive ou sensitive d'un être vivant inférieur, découpe la continuité matérielle des images qui lui sont données, pour les réorganiser en un monde propre. En un sens, ce découpage ou montage d'images n'a pas d'objectivité. Car la continuité de la matière n'est qu'idéalement brisée. Le rythme de la matière n'est jamais vraiment modifié et discontinué. La naissance de la sensation, de la perception ou d'une représentation minimale ne rompt pas objectivement l'extension continue des images. Mais, d'un autre point de vue, le montage effectué par la conscience possède une étoffe et une consistance réelles, celles de la représentation, de la sensation ou de la perception de l'être vivant. Pour le vivant, le monde qu'il découpe dans la totalité des images est le monde même. Son monde est le monde (Cela peut évoquer le livre *Mondes animaux et mondes humains* de Jacob Von Uexküll [1864-1944] mais rappelons que cet ouvrage ne paraît qu'en 1934 à Hambourg). La mondanéité a une solidité incontestable qui vient de la continuité objective de la matière. Le vivant ne voit pas l'ensemble de la continuité matérielle à partir de laquelle il découpe son propre monde. Car il ne saisit de cette continuité et de ce rythme que quelques images et quelques crêtes, comme un surfeur ne voit que l'écume de l'océan (Dans une lettre à James du 6 janvier 1903, Bergson compare le cerveau qui est l'organe de l'attention, et donc de la sélection et du « montage » des images, à « quelque chose comme la proue en laquelle le navire se rétrécit pour fendre l'océan » [*Mélanges*, p. 581]. Ce qui est à rapprocher du « glissement » de la pointe du cône dans *Matière et mémoire* : « le sommet S, qui figure à tout moment mon présent, avance sans cesse, et sans cesse aussi touche le plan mobile P de ma représentation actuelle de l'univers » [p.169/293]). C'est en ce sens qu'il y a une affinité entre la matière et la conscience. *La matière se prête à certains montages comme une matière première se prête à la forme qu'on veut lui donner.* Ce qui est valable pour une conscience minimale l'est aussi pour nous. Les montages de notre intelligence cinématographique sont simplement, surtout grâce aux mathématiques, plus précis. Soit dit en passant, évitons un contresens: l'intention première de Bergson n'a jamais été de naturaliser l'esprit (ni même la conscience), de valider des thèses béhavioristes, ou encore, de fonder une psychologie cognitive. Naturaliser l'esprit, cela reviendrait à dire que la mémoire utilitaire est le résultat d'une réorganisation *réelle* du rythme de la matière. Or, redisons-le, la mémoire basique d'un organisme vivant n'est qu'une réorganisation idéale d'une matière qui, en ses millions de vibrations inhumaines, reste inchangée. Simplement, la mémoire se sert de l'objectivité de la matière pour donner à sa propre synthèse une objectivité.

Voilà pourquoi les commentateurs de Bergson ne peuvent contourner aujourd'hui la notion bergsonienne de mémoire. C'est l'examen de cette notion, apparemment trop connue et donc mal connue, qui nous rappelle l'originalité de Bergson. Comme le souligne récemment J.-L. Vieillard-Baron (Voir *Bergson, la durée et la nature*, *op. cit*., p. 47-52), Bergson n'est ni un phénoménologue ni un deleuzien. Comme tout philosophe, Bergson rêve seulement de radicalité. Bergson entend «simplement» décrire différents niveaux d'attention, différents niveaux de tension de notre esprit. ; ce qu'il fait aussi dans son article *L'effort intellectuel* ou encore *Le rêve*. «Tension», tel est le mot clef sur lequel insiste l'Avant-propos de la septième préface, éclairante et synthétique car écrite en 1911, c'est-à-dire quinze ans après la publication de *Matière et mémoire*, et quatre ans après *l'Évolution créatrice*. En ce sens, Bergson nous propose de refaire une sorte d'itinéraire, une sorte de méditation pour notre propre compte, un peu comme le Descartes de *Méditations métaphysiques*. Ainsi, l'image du cône, malgré son caractère apparemment technique, ne renvoie à rien d'autre qu'à qu'une expérience des niveaux d'attention et à l'expérience du souvenir. L'image du cône représente seulement l'extension indivisible d'un esprit susceptible de différents degrés de tension et de relâchement. L'esprit est capable de différents degrés de tension et de relâchement. Il y a différents degrés de tension et de relâchement de l'esprit qui correspondent à différents rythmes plus ou moins concentrés. L'esprit possède ainsi une dimensionnalité et une extension spécifiques qui ne sont pas une spatialité de type géométrique. Cette extension est significative de son rythme fléché et ouvert, plus ou moins concentré par rapport aux rythmes d'autres esprits ou d'autres êtres, ou encore,

par rapport à la Durée toute pure. Il y a une dilatation, un « je », une élasticité de l'esprit qui mémorise et se souvient. Cet espace intérieur est symbolisé par l'image du cône renversé. Le sentiment de l'effort intellectuel provient du passage d'un plan à l'autre. Ici donc rien de vraiment technique. Pas de réflexion mathématique ou géométrique sur les coniques! Simplement l'expérience de notre vie intérieure qui est aussi celle de notre être-au-monde. De ce point de vue, n'allons pas ici projeter sur le bergsonisme des problèmes qui relèvent de ce que l'on appelle aujourd'hui les sciences cognitives qui s'empêtrent parfois dans un formalisme et un jargon faussement profonds. Aux yeux de Bergson, redisons-le, l'esprit philosophique est avant tout l'esprit de simplicité, et l'auteur de *Matière et mémoire* aurait sans doute eu horreur de la tournure que prend parfois la philosophie contemporaine faite surtout par l'*homo loquax* dont la préoccupation est d'utiliser le langage pour parler du langage, et de nous entraîner dans des modélisations tellement sophistiquées que l'on se dit finalement, par crainte de paraître ignorant, qu'elles doivent bien être un tant soit peu pertinentes.

15- Au fond, l'intérêt de cette comparaison entre l'univers bergsonien d'images et la notion de champ transcendantal n'est pas de pointer un champ pré-subjectif ou a-subjectif, mais de pointer un site inédit, un étrange lieu sans temporalité qui n'est pourtant ni la sempiternité ni l'éternité d'un Spinoza ni le hors temps - *exaiphnes* - de l'Instant: un pur présent vidé de sa passéité. Il y a là une pensée inédite de la Présence qu'il ne faut toutefois pas assimiler à la présence éternelle de Dieu ou de la Nature.

Cela dit, la notion de champ transcendantal n'est pas, dans un contexte strictement bergsonien, complètement pertinente. Car pour Bergson, à ce niveau originaire de la «prise» des images, il y a bel et bien, toujours et déjà, un certain fléchage du devenir**.** *D'abord* un fléchage de fond, celui d'une durée pure qui a atteint son degré maximal d'extension, et qui comme le dit ailleurs Bergson, en une belle formule, ronronne en «un bourdonnement ininterrompu ». C'est ce niveau qui est celui du présent pur ou, ce qui est la même chose, de la matière qui frissonne. En ce point, on peut très bien *imaginer* une morne répétition du Même car notre imagination stroboscopique et spatialisante se figure ainsi les millions de vibrations de la matière. Mais, en vérité, la matière n'est jamais assimilable à du Même. *Ensuite* un fléchage plus contingent vient se superposer à ce rythme de fond (rythme qui, répétons-le, tend à l'homogénéité tout en restant, bien entendu, hétérogénéité pure). Ce fléchage plus contingent correspond aux nécessités vitales, et est variable en fonction des espèces et des organismes qui découpent le monde différemment. Chaque espèce, chaque organisme, chaque corps, en tant qu'il est un montage de «mécanismes» sensori-moteurs, constitue son monde ambiant. C'est à ce niveau qu'intervient la notion de mémoire: il s'agit d'un certain degré de tension, de synthèse qui embrasse ou étreint la matière vibrante, ce qui fait jaillir, dans l'ordre de la perception, un *système* d'images, un monde. Ce qui veut dire qu'ici, il y a bien une continuité, un sens repérable dans l'enchaînement des images; il y a bien un *ordre* des images. Et cette continuité, qui se *fonde* sur le ronron continu de la durée-matière, est un degré de tension supérieur au degré de tension minimale. Les images passent les unes dans les autres selon un ordre mémoriel ou sensori-moteur qui n'est déjà plus celui du simple ronron de la durée-matière.

16- L'empiriste croit qu'il n'y a pas d'autre expression ontologique de l'âme que la totalité de ses états, tandis que le rationaliste voit dans les états psychologiques l'expression ontologique d'un substrat qui leur préexiste. Mais dans les deux cas, il y a une confusion entre deux types d'expressivité. Les deux confondent expression langagière et expression ontologique. Il y a une confusion entre l'ordre du symbolique et l'ordre du réel. Il y a une assimilation injustifiée du logique à l'ontologique. Il y a, si l'on peut dire, une sorte d'« hégélianisme » naturel qui est constitutif de la pensée métaphysique classique, et qui est l'une des espèces dont le genre est l'illusion spatialisante. Bergson renvoie dos à dos l'empiriste et le rationaliste. Les deux manquent la véritable intuition du Moi en prenant les mots pour les choses. Ce qu'ils contestent ou affirment n'est qu'une affirmation ou une contestation de symboles. Ils n'ont pas de prise sur la réalité même du Moi qui, de toute façon, reste objectivement extérieur à ce qu'ils en disent. « L'empirisme philosophique est donc né ici d'une confusion entre le point de vue de l'intuition et celui de l'analyse. Il consiste à chercher l'original dans la traduction, où il ne peut naturellement pas être, et à nier l'original sous prétexte qu'on ne le trouve pas dans la traduction (...) Mais le rationalisme est dupe de la même illusion (...) Comme l'empirisme, il tient les états psychologiques pour autant de *fragments* détachés d'un moi qui les réunirait (...) Mais tandis que l'empirisme, de guerre lasse, finit par déclarer qu'il n'y a pas autre chose que la multiplicité des états psychologiques, le rationalisme persiste à affirmer l'unité de la personne » (*La Pensée et le mouvant*, p.194-195/1406-1407).

17- Parce que l'espace est consistant, les philosophes, par exemple les empiristes et les rationalistes, ont tendance à assimiler, en toute rigueur croient-ils, l'expression ontologique de l'absolu à leur représentation spatialisée de cette expression. Tout se passe comme si leurs propres représentations (dont l'espacement ou le vide entre les signes!) correspondaient à l'ultime manifestation d'un absolu qui procède jusqu'à un espace *partes extra partes*. Il leur semble légitime de reconstruire l'absolu avec des représentations qu'ils tiennent, non pas pour de simples symboles, mais pour des manifestations objectives de l'absolu. Pour eux, l'expression objective de l'absolu dans l'espace les autorise à recomposer l'absolu avec des fragments de cette expression spatialisée. Leurs notations sur l'absolu deviennent, à leurs yeux, autant de parties objectives d'un absolu qui se manifeste. « Les uns et les autres prennent les *notations partielles* pour des *parties réelles* » (*La Pensée et le mouvant*, p.193/1405).

18- Reste toutefois un motif plus grave de déceptionou de réserve : pourquoi renoncerions-nous, au nom d'une prétendue illusion langagière, au modèle paralléliste ou réductionniste alors que les sciences exactes nous montrent que nos modèles sont opératoires? Après tout, comment Bergson peut-il être si sûr que l'esprit restera toujours hors de

portée de nos analyses et nos synthèses? Qui sait si un jour on ne pourra pas, pour reprendre l'expression de Merleau-Ponty, saisir le temps entre des pinces? Le succès des théories de l'esprit ne tend–il pas à montrer que nos modèles fonctionnent, que nous pouvons anticiper les réactions d'Autrui, voire prévoir ce qu'il pense? En fait, Bergson dirait ici que l'esprit en tant que tel est justement ce qui échappe à la pensée, ce qui n'est pas dans l'étoffe de nos représentations mentales, ce qui n'a rien à voir avec les cascades machinales d'images qui nous viennent, comme on dit d'ailleurs improprement à l'esprit?

19- La perception et l'action chez Bergson correspondent à un mouvement vital qui ne rompt pas l'immanence, même s'il en brise l'opacité. Mais alors on peut se demander en quoi il y a vraiment conscience et non pas aveuglement et instinct. On pourrait dire que la conscience est un mouvement retenu, détourné, ajourné. Cet ajournement constitutif d'une autonomie par rapport au milieu environnant évoque ce que dira Vendryes dans *Déterminisme et autonomie* (1956, chap. 6) : «En se rendant indépendant du milieu extérieur, l'animal entre, par rapport à lui, en relations aléatoires». Vendryes pense la constitution d'une sorte d'«intériorité», d'«espace intérieur» (ce qu'il appelle de façon anti-kantienne l'autonomie) en termes de probabilités («Mes pensées sont probables [par rapport aux objets de ces pensées], donc ma pensée est autonome»; *ibid*., chap.7). Chez Ravaisson, l'être vivant se désolidarise des changements extérieurs. Il y a une intermittence des fonctions qui manifeste une certaine spontanéité. Il y a des périodicités qui s'instaurent contre une vie inorganique qui, elle, n'a pas de rapport avec le temps, pas de rythme, pas de durée discrète : «La réceptivité diminue, la spontanéité augmente ; telle est la loi générale de la disposition, de l'habitude que la continuité ou la répétition du changement semble engendrer dans tout être vivant» (*De l'habitude*, I.) Du reste, le thème d'une libération du vivant à l'égard des contraintes matérielles (grâce à une certaine périodicité des besoins) est déjà, d'un certain point de vue, dans le *Timée* de Platon : «ils [les auteurs de notre espèce] y enroulèrent les intestins sur eux-mêmes, de peur que la nourriture, en passant rapidement, ne forçât le corps à réclamer rapidement aussi d'autres aliments, et, le rendant insatiable, n'empêchât toute l'espèce humaine de cultiver la philosophie et les muses et d'obéir à la partie la plus divine qui soit en nous» (73c).

20- *Matière et mémoire*, p. 68/213.

21- *Ibidem*, p. 271/370.

22- Il serait intéressant d'étudier la portée mais aussi les limites de l'approche prétendument bergsonienne de G. Deleuze dans *Cinéma I et II*, Les éditions de minuit, Paris, 1999. On pourrait se demander si une certaine logique de l'expression quasi hégélienne ou quasi spinoziste ne gouverne pas la théorie deleuzienne de l'image-mouvement et de l'image-temps. Il paraît peu vraisemblable qu'une œuvre cinématographique, quelles que soient ses techniques de cadrage, de découpage et de montage, puisse supprimer, ou même suspendre, comme par miracle, nos habitudes spatialisantes. Aucune image de la durée (aucun langage filmique) ne semble pouvoir rendre vraiment compte de la durée des images ou modifier radicalement notre perception. Car le « dérèglement» de notre imagination stroboscopique n'est pas si aisé. Pour l'envisager sérieusement, il conviendrait d'abord de s'attarder sur la question radicale de l'affinité entre la matière et notre intelligence spatialisante. Or, ce qui est frappant dans l'affinité entre notre intelligence et la matière, c'est avant tout la possibilité d'immobiliser le mouvant. On a l'impression que l'évolution naturelle qui a privilégié l'intelligence au détriment de la torpeur et de l'instinct aurait pu aboutir à une impasse. On ne peut se retenir d'éprouver le sentiment d'une disconvenance résiduelle entre la force très relative de l'intelligence humaine et la vitesse inouïe des vibrations de la matière. On a le sentiment qu'il s'en serait fallu d'un rien pour que notre intelligence soit de toute façon dépassée et notre connaissance entièrement illusoire. Dans cette perspective, on imagine mal comment un cinéaste, quel que soit son génie, pourrait proposer un type de réglage entre l'être et le connaître susceptible de supplanter le réglage *naturel* entre la matière et notre intelligence. Aucun créateur d'images, fût-il Antonioni, ne peut rivaliser avec ce cinéaste originaire qu'est l'Évolution créatrice: aucun cadrage ou montage ne peut réellement modifier le cadrage et le montage originaires des images du chapitre premier de *Matière et mémoire*.

23- Cf. notre *Commentaire des Essais et Conférences de Bergson,* Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », octobre 2003.

24- Cf. notre article: « La surface comme image chez Bergson : le premier chapitre de *Matière et Mémoire*», dans les *Actes du colloque: La surface*, *Annales de l'Université de Savoie*, 2005.

25- Voir sur ce point notre article: « La feinte comme superposition temporelle chez Gaston Bachelard » *in La Voix du Regard, Croire et faire croire* (Collectif sous la direction de Jocelyn Maixent), octobre 2003.

26- Selon l'expression employée dans *La Pensée et le mouvant* (p. 227/1432).

27- Voir le cas de cette femme assistant mentalement à la mort de son mari « à un moment déterminé, en un lieu déterminé » («Fantômes de vivants et recherche psychique», dans *L'Énergie spirituelle*,p. 68/866).

28- *Matière et mémoire*, chap III: «De la survivance des images. La mémoire et l'esprit», p. 169/293 et 181/302.

29- On connaît le texte célèbre, souvent choisi dans les recueils de texte, qui parle d'un manteau accroché à un clou et dans lequel Bergson réfute encore et toujours les prétendues démonstrations scientistes: «je reviens à ce que je disais d'abord, à l'impossibilité d'appeler scientifique une thèse qui n'est ni démontrée ni même suggérée par l'expérience. Que nous dit en effet l'expérience? Elle nous montre que la vie de l'âme ou, si vous aimez mieux, la vie de la conscience, est

liée à la vie du corps, qu'il y a solidarité entre elles, rien de plus. Mais ce point n'a jamais été contesté par personne, et il y a loin de là à soutenir que le cérébral est l'équivalent du mental, qu'on pourrait lire dans un cerveau tout ce qui se passe dans la conscience correspondante. Un vêtement est solidaire du clou auquel il est accroché ; il tombe si l'on arrache le clou; il oscille si le clou remue ; il se troue, il se déchire si la tête du clou est trop pointue ; il ne s'ensuit pas que chaque détail du clou corresponde à un détail du vêtement, ni que le clou soit l'équivalent du vêtement ; encore moins s'ensuit-il que le clou et le vêtement soient la même chose. Ainsi, la conscience est incontestablement accrochée à un cerveau mais il ne résulte nullement de là que le cerveau dessine tout le détail de la conscience, ni que la conscience soit une fonction du cerveau. Tout ce que l'observation, l'expérience, et par conséquent la science nous permettent d'affirmer, c'est l'existence d'une certaine *relation* entre le cerveau et la conscience » (*L'Énergie spirituelle*, *Œuvres*, Paris, Gallimard, p. 841-842). Une variante de ce texte existe dans *Matière et mémoire*.

30- Voir sur ce point, notre article in *La Voix du Regard, Croire et faire croire*, *op. cit*. Qu'il nous soit permis d'ajouter que nous essayons, pour notre part, de mettre en oeuvre cette approche des choses dans différents contextes. C'est le sens de différentes communications que nous avons faites, par exemple, à propos de la notion de *jeu théâtral* («Temporalité du jeu», Colloque «Pensées du jeu », organisé par le Centre de Recherches sur l'Histoire du Théâtre [CRHT] de l'Université de Paris-Sorbonne [Paris IV], 1 et 2 octobre 2003), ou de *norme* («Le Clos et l'Ouvert chez Bergson : quelles normes pour quelles expériences du temps ?», Colloque international d'Aix en Provence, IEP, 11-14 septembre 2003 [Les normes internationales au XXIéme siècle : science politique, philosophie, droit], ou encore de *feinte* (dans *La Voix du regard*, *op. cit*.).

31- « Nous disions que la conscience est d'autant mieux équilibrée qu'elle est plus tendue vers l'action, d'autant plus chancelante qu'elle est plus détendue dans une espèce de rêve ; qu'entre ces deux plans extrêmes, le plan de l'action et le plan du rêve, il y a tous les plans intermédiaires correspondant à autant de degrés décroissants d' « attention à la vie » et d'adaptation à la réalité. Les idées que nous exposions à ce sujet furent accueillies avec une certaine réserve ; certains les jugèrent paradoxales. Elles se heurtaient, en effet, à des théories généralement admises, à la conception atomistique de la vie mentale. La psychologie s'en rapproche pourtant de plus en plus, surtout depuis que M. Pierre Janet est arrivé de son côté, par des voies différentes, à des conclusions tout à fait conciliables avec les nôtres » (*Matière et mémoire*, p.121/906). Remarquons, au passage, que lorsque Bergson insiste sur une convergence entre ses vues et celles d'autres penseurs, il se réfère souvent aux théories psychologiques contemporaines dont le modèle de discursivité n'est déjà plus celui d'une pure dialectique philosophique. Tout se passe comme si le débat authentiquement philosophique était le débat qui a lieu entre les psychologues, non pas seulement parce que les frontières entre la philosophie et la psychologie sont floues à la fin du XIXè siècle, mais surtout parce que la psychologie expérimentale, qui s'appuie sur les faits, inaugure un nouveau type de discursivité dans les débats théoriques. Toute l'œuvre de Bergson, depuis l'étude de la psycho-physique de Fechner dans l'*Essai* jusqu'à l'étude du fait mystique dans *Les deux Sources*, atteste de ce souci de s'inscrire dans une nouvelle dimension discursive. À propos de la notion psychologique d'attention, cf. le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, article *Attention*, PUF, Paris, p.93-94 : « On nomme *attention spontanée* (ou *attention automatique*, Pierre JANET) celle qui dérive d'un intérêt actuel et direct éveillé chez le sujet par l'objet auquel il fait attention (attention du chat à la souris, attention donnée à une perception qui nous surprend) ; *attention volontaire* ou *réfléchie* (ou *attention artificielle*, Th. RIBOT), celle qui s'applique, grâce à la réflexion, à un objet qui ne nous offre qu'un intérêt indirect et qui nécessite par conséquent un effort volontaire (attention de l'écolier à un travail utile mais ennuyeux). *Attention sensorielle* et *attention motrice* se disent respectivement, au sens large, de l'attention aux sensations et aux mouvements. Mais ces termes prennent un sens spécial quand il s'agit d'un acte qui doit être fait à un signal donné : on appelle alors *attention sensorielle* celle qui est dirigée vers la perception du signal attendu, et *attention motrice*, celle qui porte sur la préparation de l'acte à exécuter ». Dans l'*Essai* (note I, p.20/21), Bergson renvoyait au livre de Ribot intitulé : *Le mécanisme de l'attention*. P. Janet sera cité notamment dans l'*Avant-propos de la septième édition* (de 1911) de *Matière et mémoire* (*Œuvres*, p.8/167). Ajoutons enfin qu'au sens large, la philosophie et la psychologie comme étude de l'âme sont identiques. En un sens plus technique, la psychologie est une science humaine tandis que la philosophie est, elle, une philosophie de l'homme. « Le mot *Psychologie* date du XVIè siècle (...), mais n'est devenu usuel qu'au XVIIIè siècle, avec la *Psychologia empirica* et *la Psychologia rationalis* de Wolff (1732-1734). Sa grande extension en France est due à Maine de Biran et à l'Ecole éclectique qui en fit une des quatre divisions principales de son enseignement (...) Les positivistes, au contraire, tenaient ce mot en suspicion, à cause de la prédominance, chez leurs adversaires, de la psychologie ontologique (...) Ce scrupule a aujourd'hui disparu de la manière la plus complète, et même le mot *psychologie* tend à s'opposer à *philosophie.* Le mouvement de la *psychologie indépendante* a eu pour but de constituer la psychologie à l'état de science positive, analogue à la biologie par son attitude et sa méthode. Et par une réaction inverse, ce sont les philosophes qui ont alors marqué une certaine défiance au mot *psychologie* » (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie* par A. Lalande, Article : Psychologie, p.854).

32- L'image de la «plante magique» suggère à la fois l'idée de la puissance d'une durée qui n'est pas déterminée par ses antécédents et celle d'une mémoire qui accroît sans cesse sa puissance de rétentivité : «la conscience, c'est-à-dire la mémoire avec la liberté, c'est-à-dire enfin une continuité de création dans une durée où il y a véritablement croissance, - durée qui s'étire, durée où le passé se conserve indivisible et grandit comme une plante, comme une plante magique qui réinventerait à tout moment sa forme avec le dessin de ses feuilles et de ses fleurs» («La conscience et la vie», *L'Énergie spirituelle*, p.17-18/828). On est en présence d'une mémoire créatrice, qui loin d'«emmagasiner» les souvenirs de façon planifiée, en fait une espèce d'œuvre d'art. Peut-être pressentons-nous quelque chose de ce travail

souterrain de la mémoire, lorsque certaines idées ou certains souvenirs nous sont donnés de façon imprévisible et gratuite (ce qui est le bon côté des choses). À la limite, certains de nos souvenirs, soumis à de telles métamorphoses, ne pourraient plus être reconnus comme tels. Un certain oubli serait ainsi le résultat paradoxal des métamorphoses incessantes d'une mémoire créatrice dont nous participons. Toute perte de mémoire ou dépersonnalisation pourrait même être envisagée, du moins en droit, comme l'envers d'une telle réorganisation incessante de la mémoire (ce qui est le mauvais côté des choses). Ajoutons que l'image de la plante magique est plus radicale que celles de «l'effet boule de neige» (*L'Évolution créatrice*, p. 2/496), ou de l' «amoncellement» (*Ibid.*, p. 5/498).

33- Il convient de ne pas confondre l'image du cône renversé et celle de la pyramide non renversée que l'on trouve dans *L'Effort intellectuel* (p.160/936). Certes, que ce soit dans *Matière et mémoire* ou dans *L'Effort intellectuel*, le rappel porte toujours sur un souvenir ou une image-souvenir, c'est-à-dire sur une entité douée d'une extension vidée de tout effet de spatialisation. L'image du cône et celle de la pyramide représentent toutes deux l'extension indivisible d'un esprit susceptible de différents degrés de tension et de relâchement. Mais l'étude sur *L'Effort intellectuel* entend, elle, préciser ce qui fait l'essence même de l'effort intellectuel de rappel. Aussi scrute-t-elle l'effort intellectuel d'un pur rappel qui n'est pas facilité, lui, par le rappel utilitaire en vue de l'action. Dans *Matière et mémoire*, Bergson ne donne pas à voir le sentiment de l'effort intellectuel de rappel dans toute sa pureté.

34- «Maintenant, s'il y a véritablement des souvenirs déposés dans les cellules de l'écorce, on constatera, dans l'aphasie sensorielle par exemple, la perte irréparable de certains mots déterminés, la conservation intégrale des autres. En fait, ce n'est pas ainsi que les choses se passent» (*Matière et mémoire*, p.131/263). Autre exemple du souci des faits convergents : «En sectionnant, chez des Cobayes, la moelle épinière ou le nerf sciatique, Brown-Séquart déterminait un état épileptique qu'ils transmettaient à leurs descendants (...) Mais il n'est pas démontré que dans ces divers cas de transmission héréditaire, il y ait eu influence véritable du soma de l'animal sur son germen. Déjà Weismann objectait que l'opération de Brown-Séquart avait pu introduire dans le corps du Cobaye certains microbes spéciaux, qui trouveraient leur milieu de nutrition dans les tissus nerveux, et qui transmettraient la maladie en pénétrant dans les éléments sexuels» (*L'Évolution créatrice*, p. 81/563-564). Voir aussi la discussion du 2 mai (à la Société de Philosophie) à propos du «Parallélisme psycho-physique et [de] la métaphysique positive». Il est frappant de voir que Couturat et Bergson ne semblent pas avoir la même idée de la scientificité et de ce qui constitue un fait scientifique (*Mélanges*, p. 501-502). Cette divergence vient de ce que Bergson travaille dans un horizon métaphysique étranger à Couturat. «En somme, dit le rapporteur de la discussion, la métaphysique de M. Bergson est, comme toutes les autres, une interprétation des faits d'expérience; mais elle ne peut prétendre plus qu'une autre à un caractère scientifique et positif ; et je ne vois pas ce qu'elle y gagnerait» (*Ibid.,* p. 500).

35- Voir sur ce point, J.-L. Vieillard-Baron: *La philosophie française*, Armand Colin, Cursus, 2000.

Bibliographie indicative :

Gallois, Philippe : *Bergson et les neurosciences: Actes du Colloque international de neuro-philosophie, Faculté libre de médecine-Institut de philosophie*, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1997.

Panero, Alain : *Commentaire des Essais et Conférences de Bergson,* Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », octobre 2003.

Stancati, Claudia : *Henri Bergson: esprit et langage*, Pierre Mardaga éditeur, Sprimont (Belgique), 2001.

Vieillard-Baron, Jean-Louis : *Bergson, la durée et la nature*, Paris, PUF « Débats philosophiques », octobre 2004.

Bergson, Paris, PUF, «Que sais-je?», N°2596, Mai 1993, 2e édition.