



HAL
open science

“Mouvance du sujet”,
Alain Panero

► **To cite this version:**

Alain Panero. “Mouvance du sujet”,. Formation continue des professeurs de philosophie de l'académie de Créteil (PAF), Feb 2013, Créteil, France. <hal-04031500>

HAL Id: hal-04031500

<https://u-picardie.hal.science/hal-04031500v1>

Submitted on 14 Jul 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.



HAL Authorization

« Mouvance du sujet »
Alain Panero

Je remercie M. l'inspecteur Leandri, sous l'autorité de qui ces rencontres ont lieu, et je remercie tout particulièrement et chaleureusement notre ami Dimitri Tellier pour son invitation.

J'ai intitulé mon exposé « Mouvance du sujet ». Mais pour éviter tout malentendu, je signale d'emblée que le but de mon intervention n'est pas seulement de vous dire, comme une vérité qui tomberait du ciel, que Bergson a substitué à l'idée traditionnelle d'un sujet substantiel et immuable celle d'un sujet certes substantiel mais mouvant.

Je voudrais plutôt que nous prenions d'abord acte de toute la difficulté qu'il y a à penser en général la notion de sujet, et voir ensuite comment Bergson, lui, s'en sort, ce que devient chez lui cette notion.

Dans cette perspective, je rappellerai d'abord, rapidement, que si l'on peut parler d'une mouvance du sujet c'est d'abord et simplement au sens d'une mouvance des *représentations du sujet au fil de l'histoire de la philosophie*.

Cette sorte de panorama et d'analyse très rapide des différentes conceptions du sujet nous donnera un certain recul qui nous permettra, dans un second temps, de nous demander si la philosophie bergsonienne du sujet n'est, après tout, qu'une représentation parmi d'autres, ou si elle est vraiment innovante et fait réellement bouger les lignes.

Introduction : une notion flottante plutôt insaisissable

Remarquons d'abord que la notion de Sujet semble un peu technique ou artificielle. Contrairement à celle de Moi ou à celle de conscience qui drainent spontanément des questions existentielles assez évocatrices pour le sens commun, la notion de sujet semble, elle, relever d'emblée d'une ou de plusieurs problématiques un peu... si j'ose dire, *un peu préfabriquées ou, en tout cas, déjà très orientées*, soit qu'il s'agisse, par exemple, de penser le sujet politique, soit qu'il

s'agisse de penser la responsabilité juridique ou morale, soit qu'il s'agisse même, dans une perspective métaphysique, d'opposer d'emblée, de façon massive, le Sujet et l'Objet.

Si l'on veut éviter de donner cette impression d'une approche trop orientée, qui peut *finir par produire un catalogue de définitions à apprendre par cœur*, il convient de remonter aux interrogations qui, de fil en aiguille, ont fait naître ces définitions comme autant de réponses à ces interrogations.

Le problème de la responsabilité de nos actes ou celui de l'exercice autonome de notre citoyenneté, ou encore celui du commerce exclusif des objets et non des personnes sont bien entendu de vrais problèmes. Mais il est permis de remarquer que toutes ces approches, qui enveloppent une précompréhension de ce qu'est un sujet, laissent penser qu'au fond, *il n'y a plus de problème du sujet, que l'on sait ce qu'il en est du sujet*. Nous sommes responsables parce que nous sommes les sujets de nos actes. Nous sommes des citoyens, et non plus seulement des sujets assujettis au roi, parce qu'en tant que sujets autonomes, nous formons ce grand Sujet qu'est le peuple souverain. Nous sommes des personnes inaliénables parce que nous sommes des sujets doués de raison. Bref, à chaque fois, nous semblons très au fait de ce qu'est un sujet. Entourée et illuminée par les notions de liberté, de volonté, de rationalité, l'intuition ou l'idée de sujet semble, dans un tel contexte, tout à fait claire.

Tout se passe donc comme si, sur cette question du sujet, la toute première question que nous devons poser était la suivante : *l'évidence de la notion de sujet tient-elle aux notions qui l'accompagnent ou est-ce, au contraire, notre précompréhension de ce qu'est un sujet qui donne aux notions qui l'accompagnent leur évidence ?*

I. Mouvance des représentations du sujet

1. D'où vient la clarté de la notion de sujet ?

Si la notion de sujet, partout présumée, possède ainsi une évidence, ou en tout cas, une clarté suffisante à nos yeux, il convient donc de nous demander avant tout, si nous voulons être tout à fait rigoureux, à quoi tient cette clarté. Autrement dit, la toute première question que

nous devons nous poser est la suivante : si nous supposons que l'évidence de la notion de sujet n'est pas une évidence externe ou rapportée qui viendrait, comme on vient de le suggérer, de tout un contexte d'idées et de valeurs, *si donc nous supposons que l'évidence de la notion de sujet n'est pas une évidence d'emprunt, en quoi consiste sa clarté spécifique ?*¹

Quelle est donc l'expérience sui generis qui nous apprend ce qu'il en est du sujet ? De quel type de connaissance s'agit-il ? S'agit-il d'une expérience intime et singularisante ou plutôt d'une expérience qui nous ouvre à l'altérité de l'autre, d'Autrui et du Monde ? Pouvons-nous forger de cette expérience une représentation ou une idée claire ou bien n'en gardons-nous qu'une intuition obscure et quasi incommunicable ?

2. Quelle théorie de la connaissance pour quelle théorie du sujet ?

On pressent déjà qu'une explicitation en règle de la notion de sujet en tant que sujet risque de *nous reconduire au problème même des conditions de toute connaissance*, problème très général qui excède celui de la seule connaissance du sujet. En distinguant intuition et idée, ou encore expérience et représentation, je ne fais que rappeler des modes d'appréhension du réel qui, depuis Parménide et Platon jusqu'à aujourd'hui, courent à travers l'histoire de la philosophie².

On sait que toute pensée de l'être pour valoir, précisément parlant, comme un *discours* et non comme une intuition aveugle ou une vision ineffable de la totalité, doit opérer des distinctions et des oppositions.

¹ Ce qui revient à nous demander : cette clarté *sui generis* est-elle de l'ordre d'une *représentation* ou est-elle de l'ordre d'une *intuition* en chair et en os de la chose même ?

² On sait, depuis que Platon a commis son parricide à l'égard de Parménide, que toute pensée de l'être pour valoir, précisément parlant, comme un jugement effectif, et non comme une intuition ou une vision ineffable de la totalité, doit opérer des distinctions et des oppositions. C'est parce qu'on ne peut rien dire du Tout opaque et indéterminé de Parménide, « semblable à la masse d'une sphère de toutes parts bien arrondie », c'est parce qu'on ne peut rien en dire que, dans *Le Sophiste* (245a), l'Étranger devra commettre le parricide fameux, afin de fonder l'engagement ontologique des jugements de négation. Sans opposition à une altérité, pas de détermination pensable. Toute détermination est une négation. Si l'erreur n'est pas possible, tout se vaut et plus rien ne vaut ; le langage et la dialectique perdent toute fonction de vérité.

Dès lors que l'on veut penser, et qui plus est, dire une réalité en son immanence radicale, on se retrouve dans une impasse : on ne peut pas se re-présenter ni exprimer l'absolument singulier, l'absolument *un*, sans aussitôt le mettre à distance et donc le perdre ou le trahir. Ce qui est vrai de la sphère parménidienne est également vrai de toute singularité. Dès que l'intuition d'une unité absolue est mise en mots, elle devient une intuition réflexive et se fait idées. Descartes, par exemple, ne l'ignorait pas.

Ce qui veut dire surtout, pour la question du sujet qui nous occupe, *nous qui nous demandons de quelle expérience ce qui a pour nom « sujet » tire sa clarté*, qu'il nous faut encore préciser un peu cette distinction entre idée et intuition.

En vérité, à un niveau radical, celui fondamental d'une théorie de la connaissance, il faut distinguer trois modes d'accès au donné, donc d'accès au sujet (qui est, lui aussi, quelque chose du donné) : 1°) une intuition ineffable et incommunicable d'une réalité singulière, 2°) une intuition ciblée d'une réalité singulière qui pourrait se réfléchir et se communiquer, 3°) une approche très générale de l'être, des caractères communs de la réalité, que l'on peut appeler, intuition, analyse ou conceptualisation peu importe et qui va de l'exhibition des ressemblances sensibles jusqu'à l'exhibition de l'universalité.

3. Cas d'une intuition ineffable d'un sujet singulier

Examinons quelques instants le premier cas de figure, celui de la possibilité d'une *intuition ineffable* du sujet en tant que sujet. Une telle perspective pourrait fonder, pourquoi pas, une philosophie de la pure singularité du sujet, d'un sujet tellement singulier qu'il se saisirait certes lui-même en tant que sujet, mais que cette appréhension de soi par soi, *dédoublement effectif mais non réflexif*, auto-affectation de soi par soi, non pensée, non représentable, incommunicable, conduirait paradoxalement le sujet à *s'éprouver* comme sujet mais à ne jamais *savoir* ce qu'*est* un sujet.

D'où le paradoxe, dans cette expérience-limite ou cette hypothèse-limite, d'une énigmatique et opaque présence à soi sans doute *productrice d'une indubitable intuition d'exister en tant que sujet* mais *néanmoins incapable de nous éclairer sur ce qu'est un sujet*.

J'ajoute qu'à ce niveau, puisque l'on ne peut rien dire, impossible de savoir si le sujet est éternel, mouvant, spirituel, matériel, etc. Chaque sujet est renvoyé à une expérience indicible qu'il ne parvient pas à se représenter. Intuition effective mais aveugle de soi à soi, la découverte du sujet ne conduit à rien d'autre qu'à elle-même.

Ajoutons enfin que ceux que fascine l'hypothèse d'une singularité absolue du sujet seraient confrontés, s'ils devaient aller jusqu'au bout de leur hypothèse, à cette question de l'ineffable et de l'incommunicable. Condillac, Maine de Biran, Bergson (nous reviendrons tout à l'heure sur le cas Bergson) ou Michel Henry ont frôlé cette radicalité. Spinoza, lui, en a tiré toutes les conséquences et a parachevé, avec Descartes mais contre lui, son *pur* (non représenté et non nommé) « je suis, j'existe » en le dissolvant dans l'Être, ce qui était la seule façon de ne pas le trahir.

4. Cas d'une intuition traduisible du sujet singulier

Venons-en maintenant au deuxième cas de figure, celui d'une intuition traduisible du sujet en tant que sujet³.

Ce qu'il faut d'emblée noter, c'est que cette philosophie de l'intuition dicible du sujet, qui est une philosophie de la singularité du sujet, n'apparaît plus, précisément parlant, comme une philosophie de la *pure* singularité du sujet.

Car désormais l'explicitation de nous-même par nous-même contribue toujours par quelque côté, puisque les mots ont une portée générale, à l'élaboration d'une *philosophie de la sujéité qui excède une philosophie de la pure singularité*. Sauf à imaginer la coexistence de purs soliloques, chaque sujet traduisant dans son coin avec un langage privé ce qu'il ressent, on doit donc reconnaître que les philosophies du singulier elles-mêmes travaillent déjà à l'élaboration d'une certaine universalité qui tient au langage.

³ La mémoire, les souvenirs qui ont un goût de passé, et ne sont pas de simples images qu'un sosie pourrait posséder, n'attestent-ils pas de cette incomparable singularité vécue *et sue* ?

Nous n'avons donc jamais à opter, *dès lors que nous utilisons le langage, qui est un véhicule de généralité*, soit pour une philosophie restreinte de la singularité, soit pour une philosophie élargie de la sujété. Loin de s'opposer massivement dès l'origine, comme on le croit un peu vite en opposant l'existence et le logique, ou le singulier et le général, ces deux perspectives s'entremêlent déjà dans le langage.

Et l'enjeu pour la lecture des textes est loin d'être négligeable : car s'il est parfois bien difficile de faire la part, lorsque la notion de sujet entre en scène, entre ce qui relève de l'idée et de l'intuition, ou encore de la définition et de l'existence concrète, c'est justement parce que *dans l'entrelacs originaire du langage, les deux sont liés*. En ce domaine, on pourrait dire avec Kant, en parodiant sa formule, qu'une intuition du sujet sans concept est aveugle et qu'un concept du sujet sans intuition est vide.

Dans ce deuxième cas de figure, il convient donc surtout de se demander *jusqu'à quel point l'intuition de la singularité peut aller et jusqu'à quel point elle peut être significativement retranscrite*.

On peut d'abord penser que les choses sont simples et qu'il suffit de toujours plus intuitionner et de toujours davantage traduire l'intuition pour, d'accumulations en accumulations, de données en données, de retranscriptions en retranscriptions, reconstituer une image exacte de ce que nous sommes. Ce qui n'est pas faux. Car il est vrai que la prolifération et l'abondance des descriptions toujours inadéquates, quoique de plus en plus riches, visent à combler toujours plus l'écart infinitésimal entre le sujet singulier et le sujet reconstitué.

Mais, en fait, les choses sont plus compliquées qu'on ne l'imagine. Car, d'une certaine façon, le langage fait toujours violence à l'expérience même du donné, même si d'un autre côté, grâce à la généralité du langage, nous réussissons à nous extraire d'une expérience qui pourrait, à cause de la violence de sa donation, nous laisser sans voix et pourquoi pas nous enfermer dans un mutisme aux allures de folie.

Une chose est sûre : dans cette perspective d'un dire du sujet qui est de dire ce qu'il ressent, l'*altérité*, soit celle du monde, de Dieu ou d'Autrui est toujours à l'horizon *du fait même du langage*, qu'il

s'appelle voix, écriture, trace, etc., et cette altérité fait écho à ma propre dualité de sujet.

5. Cas d'une approche générale de l'être

Enfin, dans le troisième et dernier cas, le plus intéressant, celui d'une sorte d'*approche extérieure* des déterminations du sujet, c'est toute l'histoire du déchiffrement de l'être même, en tous ses aspects, qui se trouve engagé. Sous cet angle, il s'agit d'une investigation de l'être en général, dont la découverte du sujet et l'élaboration de ses déterminations ne se fait pas d'abord pour elle-même, *mais en quelque sorte par surcroît, au hasard des élucidations de la notion d'être.*

Autrement dit, là où les deux approches précédentes *présupposent qu'il y a un être spécifique et délimitable du sujet en tant que sujet*, approches qui sont donc en ce sens moins radicales qu'on ne pouvait d'abord le croire, la troisième approche, elle, est moins violente ou « arraisonnant » en ce qu'elle s'intéresse de façon neutre à l'être en général, sans donc *présupposer* qu'il y a un être *sui generis* du sujet.

II. Philosophie du sujet, philosophie de l'être

Si la mention de ce troisième cas de figure est la plus intéressante, c'est aussi parce qu'elle laisse entendre que certains textes de métaphysique et d'ontologie, qui n'emploient pas le mot sujet mais qui portent explicitement sur l'être, pourraient bien être aussi des textes qui disent en filigrane ou en creux ce qu'est l'*être* du sujet s'il n'est ni l'être même, ni la somme de tous les êtres, ni l'être le plus éminent.

Tout se passe donc comme si la multiplication des représentations de l'être était la condition *sine qua non* pour qu'apparaisse enfin, parmi toutes ces représentations, certaines dont on pourra dire qu'elles sont plus précisément des représentations d'*un type d'être particulier qui a pour nom « sujet »*⁴.

⁴ « Pneuma », « âme », « mens », « corps », « esprit », « Dieu », etc., tous ces termes qui, pour ne citer que ceux-là, émergent au fil d'une herméneutique de l'être disent quelque chose de l'être mais disent aussi et surtout qu'il y a différents sens de l'être.

À l'inverse, la multiplication des théories du sujet, y compris les théories de la dissolution ou de la vacance du sujet, nous renseigneront, elles, indirectement sur nos représentations de l'être en général.

Autrement dit, je souhaite attirer votre attention sur une évidence tellement éclatante qu'on risque de ne pas l'énoncer : *les grands textes qui traitent radicalement de la question du sujet ne sont ni plus ni moins que ceux qui traitent de la question de l'être, et vice et versa.*

Sous cet angle, on ne s'étonnera plus que le sujet apparaisse souvent comme toujours et déjà pluriel, comme une réalité bigarrée, plus ou moins singulière d'ailleurs, comme une espèce de feuilleté de déterminations ou de composants, comme un ensemble de plis et de replis, dont certains semblent superficiels et d'autres inaccessibles, comme une entité inégale à elle-même, douée de perception, d'imagination, d'oubli et de mémoire, de conscience de soi, de besoins, d'humeurs, d'esprit et de corps.

Car ce qui est alors décrit, à ce niveau radical de la donation du donné, ce n'est jamais, précisément parlant, le sujet mais plutôt l'être du sujet.

Et même si je ne peux évidemment entreprendre ici une histoire de l'être du sujet, qui ne serait d'ailleurs que l'envers d'une histoire de l'être en général, on peut déjà soupçonner qu'il y a, dans l'histoire de la philosophie, *toute une onto-théologie qui accompagne les philosophies du sujet comme leur ombre.* Aussi le sujet le plus éminent, ou ce qu'il y a de plus éminent en chaque sujet n'est-il, sous cet angle, que l'étant le plus éminent. En d'autres termes, l'âme, la personnalité, Dieu, l'Esprit, mais aussi le « Je », le « Tu », le « Nous » ne seraient donc pas des sujets proprement dit mais seulement des *étants plus remarquables.* On pourrait parler d'effets de relief ou de saillie.

Seule une pensée qui s'arracherait aux schèmes de l'onto-théologie pourrait alors penser le sujet pur, le sujet *en tant que sujet* et non *en tant qu'étant.* On dira alors que le sujet, le « Tu », le « visage », « l'étranger », la « victime », etc., ne sont pas l'objet d'une intuition sensible ni même intellectuelle, ni même une apparition de l'ordre de

l'épiphanie ou de la révélation, mais plutôt une sorte d'automanifestation pure, d'acte pur, de donation autre que la donation de l'être, de la donation d'un au-delà de l'être ou d'un « autrement que l'être » (on pourrait parler ici de « turgescence » comme le fait Levinas).

La question est d'ailleurs délicate car, à la limite, on pourrait dire qu'il n'y a jamais eu ou qu'il n'y a pas encore de philosophie du sujet tout court parce que toute philosophie de l'*être* du sujet est encore, qu'elle s'en défende ou pas, empreinte d'une philosophie de l'*étantité* du sujet.

On pourrait même dire que les descriptions contemporaines en termes de structures⁵ ou de champ transcendantal⁶, qui semblent vouloir en finir avec le sujet ou du moins l'homme, ne sont pas aussi révolutionnaires qu'on le pense. Non pas seulement parce qu'il faut bien qu'il y ait un sujet pour construire ces théories, mais surtout parce que ces approches restent contaminées par l'onto-théologie, et *confondent donc, au moment même où elles prétendent exclure le sujet, la question du sujet et celle de l'étantité du sujet.* Abolir ou

⁵ Cf. Patrice Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, coll. « Philosophie française contemporaine », 2011, où le thème d'une déconstruction-reconstruction transcendantale *sans sujet*, ou si l'on préfère celui d'un champ transcendantal, thème d'abord explosif puis très vite décliné sous toutes les coutures, au point de devenir une sorte d'évidence fonctionnant paradoxalement comme un nouvel obstacle épistémologique, semble typique des années 60.

⁶ Merleau-Ponty s'intéresse à la notion de champ transcendantal dans la *Phénoménologie de la perception*, Introduction, IV, TEL Gallimard : « L'explicitation qui avait mis à nu le monde vécu, en deçà du monde objectif, se poursuit à l'égard du monde vécu lui-même, et met à nu, en deçà du champ phénoménal, le champ transcendantal (...) seule de toutes les philosophies, la phénoménologie parle d'un *champ transcendantal*. Ce mot signifie que la réflexion n'a jamais sous son regard le monde entier et la pluralité des monades déployés et objectivés et qu'elle ne dispose jamais que d'une vue partielle et d'une puissance limitée » (p. 73-74). À propos de cette notion, voir, par exemple, le dernier texte de Deleuze : « L'immanence, une vie... », in *Philosophie*, Éditions de Minuit, Paris, n° 47, septembre 1995, ou encore la thèse de doctorat de Bento Prado, soutenue en 1965 à l'université de São-Paulo, et intitulée *Présence et champ transcendantal : conscience et négativité dans la philosophie de Bergson* (traduite et publiée chez Olms en 2002), qui utilise cette notion et rappelle le contenu des débats sur cette question dans les années 1950, notamment l'interprétation que donne Jean Hyppolite à partir d'une lecture de Fichte.

dissoudre l'étantité du sujet, ce n'est pas la même chose qu'abolir ou dissoudre l'être du sujet.

Seule peut-être la perspective chez Plotin d'un premier principe, l'Un qui, doué d'une liberté hyperbolique, échappe à toute détermination, ou encore l'idée nietzschéenne d'un esprit libre, d'un esprit inclassable qui n'a pas de définition possible, pourraient nous donner un aperçu de ce que peut être une philosophie du sujet débarrassée d'une philosophie de l'être (en tant qu'étant). On peut songer aussi ici au titre suggestif d'un livre de Marion intitulé *Dieu sans l'être*.

Soit dit en passant, il convient aussi, à l'aune de cette mise en perspective, de ne pas nous laisser impressionner par certaines approches psycho-sociologiques qui hypostasient les termes de sujet, de groupe ou d'interactions, sans jamais se poser préalablement la question de l'être du sujet que nous venons d'évoquer.

III. Et Bergson ?

Quoi qu'il en soit, venons-en maintenant, sans plus tarder, à Bergson.

Si aujourd'hui, après la déconstruction de l'onto-théologie, l'être n'est plus l'étant éminent, éternel, divin, etc., mais seulement le temps, ce chamboulement ne provoque-t-il pas, si l'histoire du sujet et l'histoire de l'être sont intimement mêlées, des effets dont il faut prendre acte. *Que devient la notion de sujet si désormais l'être, c'est le temps ?*

Je n'entends évidemment pas répondre à cette question. Mais nous pouvons au moins, puisque Bergson est le philosophe qui, le premier, a réhabilité le temps, regarder ce que devient chez lui la notion de sujet.

En fait, si l'on veut avoir quelque chance de se faire une idée assez juste de la notion de sujet chez Bergson, c'est d'abord du côté des transformations ou des torsions qu'il fait subir à la notion de sensibilité qu'il faut aller voir.

1. *L'Essai sur les données immédiates de conscience* : la sensibilité retrouvée

La première observation que nous pouvons faire, c'est que dès son premier grand livre, qui est l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, et qui est sa thèse de doctorat, Bergson s'intéresse à la *sensation*, qui est habituellement considérée comme la dimension la plus basique de notre sensibilité.

Or Bergson, à l'aune de sa découverte de la durée, va chambouler notre approche de la sensation.

Je rappelle d'abord, en quelques mots, que traditionnellement, le temps est toujours pensé comme un *moindre-être*, soit que les philosophes ou les théologiens le pensent comme un déficit d'éternité, soit que les physiciens en fassent la simple variable d'une fonction mathématique, un signe ou un nombre qui sert à mesurer la vitesse d'un mobile parcourant une certaine distance ($V = D/t$ où $V =$ Vitesse, $D =$ Distance parcourue et $t =$ temps mis à la parcourir)

Or, l'originalité de Bergson est de *réhabiliter le temps en le pensant enfin pour lui-même, c'est-à-dire en l'émancipant à la fois des métaphysiques de l'éternité et des formalismes mathématiques de l'instant*. Seule la durée, qui est, à ses yeux, hétérogène et continue, *c'est-à-dire qui est toujours différente d'elle-même quoique toujours une continuation d'elle-même*, seule la durée est *réelle*. La durée est la réalité du temps, sa substance même. Ce qui veut dire aussi que, du côté des métaphysiques qui identifient la substance et l'immutabilité, la notion de substance doit être revue et corrigée, puisque la substance, c'est dorénavant ce qui change tout le temps et non ce qui reste éternellement identique à soi. C'est ainsi que pour la première fois sur la scène de l'histoire des idées, on peut dire que l'être, c'est le temps, ou si l'on préfère, que le sens, la signification de l'être, c'est d'être temporel, de durer.

Autrement dit, n'est absolument réel que le mouvant. N'a de substantialité que ce qui dure. Ce qui ne dure pas ou dure moins n'a pas de réalité ou en a moins : ce n'est que de la durée tronquée, de la durée déréalisée, passé au crible de notre représentation spatialisante. Et la durée est reconnaissable en ce qu'elle ne peut être, contrairement au temps des scientifiques, accélérée ou ralentie à volonté. Elle dure le temps qu'elle doit durer. Comme dit Bergson, « il faut attendre que le sucre fonde ».

Je rappelle aussi, au passage, - seconde découverte très importante de Bergson - que d'après lui, nos facultés cognitives négligent et gomment, sous la pression des besoins et des exigences vitales de l'action (et sans que nous nous en rendions compte, un peu comme un « poisson dans l'eau » qui ne sent pas l'eau) toute la subtile mobilité de la durée. Ce processus adaptatif, lié à l'évolution même des espèces, nous procure un monde stable, vidé de sa durée, un monde de solides, un monde manipulable ; ce dont bien sûr, dans la vie de tous les jours, nous ne saurions nous plaindre. Mais, du coup, notre connaissance, en tronquant le donné pour pouvoir agir sur lui, le déréalise, masque sa mouvance et nous fait donc manquer ce qu'il y a de plus réel dans le réel⁷.

C'est pourquoi chaque sensation, à ses yeux, même la plus basique, est, en tant que sensation *réelle*, une sensation *temporelle puisque, dans la nouvelle philosophie qu'il promeut, seul ce qui dure est réel* : chaque sensation réelle a une durée propre et inimitable. Chaque sensation réelle est, à cause de sa durée même, unique et reste par là même incomparable, incommensurable avec toute autre sensation réelle.

Le tout est de ne pas confondre nos sensations *en tant que simples représentations* et nos sensations *telles qu'en elles-mêmes*, ce que j'ai appelé nos sensations « réelles », non pas d'ailleurs que les premières ne puissent pas symboliser quelque chose des secondes, mais parce qu'*en entrant dans l'ordre de la représentation*, nos sensations subissent un effet de spatialisation et perdent ainsi leur durabilité même, c'est-à-dire leur inimitable continuité et hétérogénéité. Elles ne

⁷ « Ne point occuper d'espace » pour les phénomènes, cela ne veut pas dire être *hors du monde*. Cela veut dire, être tels qu'en eux-mêmes, dans ce monde-ci mais avant que nos facultés cognitives ne jettent sur eux une sorte de trame ou de maillage imaginaire qui les vident de leur durée et les étalent dans l'espace mental ou perçu de notre représentation. Autrement dit, même si nous ne pouvons nous empêcher, au nom des nécessités de l'action, de tout penser dans l'espace, c'est-à-dire, d'enclôre la phénoménalité dans des cadres fixes, et donc de gommer sa mouvance, en vérité, *la phénoménalité, en son essence même, n'est jamais étalée dans l'espace*. Ce qui ne veut pas dire, insistons-y, que la substantifique moelle des phénomènes est à chercher dans un autre monde, hors du monde que nous avons sous les yeux, mais ce qui veut plutôt dire qu'*il faut ôter des phénomène le voile ou l'écran qui les fait paraître stables pour les retrouver enfin dans leur essentielle mouvance*.

sont plus que des sortes d'arrêt sur image, des coupes instantanées pratiquées dans la vivante mobilité des sensations effectives⁸.

On comprend alors pourquoi Bergson dénie à la psychologie expérimentale tout droit de mesurer les sensations. Parler, par exemple, comme le font certains, d'une *intensité* des sensations, c'est laisser entendre que deux sensations peuvent être comparées selon leur grandeur. Or, en son aspect proprement réel, c'est-à-dire temporel, une sensation *qui occupe une place unique au sein de la durée*, ne saurait être dite plus ou moins grande qu'une autre.

Qu'à la limite deux *représentations de la sensation* soient comparables, pourquoi pas, puisque la représentation nous a fait perdre la durabilité de ce qui est représenté. Mais il convient alors de reconnaître que cette prétendue mesure ou graduation qui établit des différences quantitatives entre les sensations ou qui les classe n'en est qu'une schématisation et n'est jamais, précisément parlant, une appréciation objective des sensations en elles-mêmes⁹.

Ce qui veut dire aussi que le problème n'est plus d'exhiber, dans le cadre d'une théorie des facultés humaines, différents niveaux de sensibilité, l'un inférieur où nous aurions affaire à une pure multiplicité étale de sensations extérieures les unes aux autres dont il s'agirait de penser ensuite la coordination et la synthèse, et l'autre, le niveau supérieur, où l'esprit, qu'il soit mémoire ou imagination, réussirait à spiritualiser le sensible au point de le vider de sa contingence.

⁸ Ce qui revient à dire, en termes très simples, que lorsque nous étudions les sensations, nous avons tendance à les penser dans l'espace, à les étaler dans l'espace perçu ou mental, à les homogénéiser, et finalement à prendre les mots pour les choses, les signes et les symboles pour la réalité elle-même. Même si nous pressentons parfois qu'un certain effet de déperdition et de déformation a bien lieu, nous nous imaginons néanmoins, fidèles en cela, sans même nous en rendre compte, à une *conception logique héritée des métaphysiques de l'expression*, que le symbole, le signe ou le mot sont bel et bien des fragments qui servent à composer la chose exprimée ou, du moins, un reflet de l'essentiel ; ce qui revient à vouloir atténuer l'idée d'une différence de nature entre la sensation et sa représentation. Différence de nature que Bergson, lui, soutient et maintient absolument.

⁹ Toute comparaison ou mesure de nos sensations, par exemple par la psychophysique, n'est en vérité qu'une comparaison ou une mesure des représentations que nous nous faisons de nos sensations et non des sensations elles-mêmes, qui en leur irréversible durée, restent incommensurables, non superposables.

En d'autres termes, le problème n'est plus d'opposer d'un côté, le devenir pur ou monotone de sensations vides de toute temporalité, et de l'autre, la sophistication de certains sentiments empreints de toute la temporalité du sujet.

Aux yeux de Bergson, il faut y insister car c'est crucial, *la durée de la sensation n'est jamais sa seule temporalité*¹⁰. La temporalité, ce n'est qu'un aspect de la durée : c'est de la durée subjectivée ou spiritualisée, de la durée telle qu'elle est consciemment vécue par le Sujet, selon l'axe d'irréversibilité passé-présent-futur. *Or, la sensation est déjà, en elle-même, continue, et ce, indépendamment de toute mémoire d'un Sujet, et elle est hétérogène, et ce indépendamment de toute recognition ou synthèse par les sens, l'imagination ou l'entendement d'un Sujet.* C'est cela que nous comprendrons clairement, plus tard, dans *Matière et mémoire* et *L'Évolution créatrice*.

Évidemment, pour nous qui, avec le recul, savons que la réalité chez Bergson, c'est la durée elle-même, et que tout le reste, en l'occurrence, les solides, les propriétés géométriques, bref toute la stabilité qui nous entoure n'est qu'une sorte d'arrêt sur image, de stabilisation commode, de fantasmagorie utile, pour nous donc, l'idée que toute sensation a une durée, ou pour mieux dire, est de la durée, est taillée dans l'étoffe de la durée qui est l'étoffe même du réel, l'approche bergsonienne ne nous surprend pas.

Mais, en 1889, cette approche bergsonienne avait à la fois le mérite et sans doute le défaut aux yeux de certains de rendre caduque la formulation classique du problème en termes de matérialisme ou d'idéalisme. Le problème n'était plus de savoir si les sensations précédaient l'esprit, ou si l'esprit précédait les sensations, mais de changer de paradigme.

Car les matérialistes comme les idéalistes, qui croient s'opposer sur la question du statut des sensations, sont en réalité de mêche, sans s'en rendre compte, lorsqu'ils nous proposent une *vision discontinuiste* du

¹⁰ Cela dit la partition de la durée et de la temporalité reste problématique. Cela renvoie à la question de l'intuition : quelle connaissance de la durée une intuition qui ne se réduit pas à la conscience du présent, du futur et du passé nous donne-t-elle ?

problème, soit qu'ils envisagent laborieusement une coordination *a posteriori* d'atomes de sensation, soit qu'ils structurent *a priori* le chaos initial du donné au moyen d'un système de formes et de catégories.

Mieux : dès 1889, le problème de l'extériorité ou de l'altérité du monde n'était pas celui d'un en deçà ou d'un au-delà de nos sensations. Car, aux yeux de Bergson, le problème n'était plus, d'*entrer en contact avec le monde extérieur* mais plutôt de nous apercevoir que nous avons toujours et déjà intercalé entre la réalité qui est sous nos yeux (cet absolu à portée de main qui depuis toujours nous englobe et nous dépasse, et dans lequel nous vivons et nous mouvons), l'écran d'une représentation spatialisante. Le problème n'était donc plus de penser la sensation comme un *contact avec le monde* mais plutôt de nous apercevoir que c'est notre représentation erronée de la notion de sensation qui nous masque l'effectivité de ce contact.

Comme le dira très clairement Bergson en 1911 dans une conférence intitulée de façon très significative « La perception du changement » :

« Il n'y aurait pas à sortir du temps (nous en sommes déjà sortis !), il n'y aurait pas à se dégager du changement (nous ne nous en sommes que trop dégagés !), il faudrait, au contraire, ressaisir le changement et la durée dans leur mobilité originelle »¹¹.

Reste toutefois un paradoxe : si la sensation dit bien notre tout premier contact avec l'être même en tant que l'être est durée, il s'avère cependant que ce contact, en sa pureté même, qui est sa durabilité même, apparaît, à *supposer d'ailleurs qu'il soit possible*, pour le moins *ineffable* ou *incommunicable*.

Du coup, il paraît bien difficile, sinon impossible, d'étayer discursivement une telle thèse.

Et les exemples que Bergson donne, par exemple celui du carillon qui sonne, semblent faire appel, quoi qu'on fasse, à des schèmes mathématiques :

¹¹ *La pensée et le mouvant*, p.157 (PUF/Quadrige)/pp.1376-1377 (PUF/Œuvres).

Je rappelle cet exemple :

« Au moment où j'écris ces lignes, l'heure sonne à une horloge voisine ; mais mon oreille distraite ne s'en aperçoit que lorsque plusieurs coups se sont déjà fait entendre ; je ne les ai donc pas comptés. Et néanmoins, il me suffit d'un effort d'attention rétrospective pour faire la somme des quatre coups déjà sonnés, et les ajouter à ceux que j'entends. (...) Pour évaluer rétrospectivement le nombre des coups sonnés (...) mon imagination a frappé un coup, puis deux, puis trois, et tant qu'elle n'est pas arrivée au nombre exact quatre, la sensibilité, consultée, a répondu que l'effet total différait qualitativement (...) Bref, le nombre des coups frappés a été perçu comme qualité, et non comme quantité ; la durée se présente ainsi à la conscience immédiate, et elle conserve cette forme tant qu'elle ne cède pas la place à une représentation symbolique, tirée de l'étendue »¹².

On ne peut en effet s'empêcher de compter le nombre de coups qui retentissent, même si Bergson nous dit qu'il s'agit là d'une multiplicité purement qualitative, c'est-à-dire non numérique, non dénombrable. En droit, on admet bien l'idée d'une différence de nature entre la sensation et sa représentation, ou, pour employer d'autres termes bergsoniens, entre le qualitatif et le quantitatif, entre la multiplicité numérique et la multiplicité non dénombrable, entre l'espace et la durée, entre l'hétérogénéité et l'homogénéité, entre le moi social ou superficiel et le moi profond, mais, en fait, cette thèse reste profondément déconcertante.

Même si Bergson multiplie les exemples et essaie, si j'ose dire, de nous sensibiliser à la durée de nos sensations, nous éprouvons donc quelque difficulté à le suivre vraiment, soit que nous *forçons malgré nous une représentation scientifique du temps dont justement nous devons nous débarrasser* ; soit que nous nous référerions plutôt à notre intériorité et à notre mémoire ; ce qui revient alors à *réduire trop vite la durée propre de la sensation à la seule temporalité de l'esprit*, façon de raisonner qui laisse penser que nous pouvons surplomber le passage du temps et qui donc réintroduit subrepticement la perspective d'une éternité ou d'une intemporalité dont il s'agit pourtant de se débarrasser.

¹² *Les données immédiates de la conscience*, chapitre 1.

Il n'est donc pas étonnant en tout cas que Bergson ait eu le sentiment de n'être pas compris lors de sa soutenance de thèse :

« *Le jury porta toute son attention sur le premier chapitre pour lequel il me décerna même des éloges, mais ne vit goutte au second* »¹³.

Disons plutôt que les membres du jury ont pressenti toutes les difficultés qu'entraînait la découverte bergsonienne de la durée, et ont plutôt fait preuve d'une certaine retenue, sans doute pour ne pas mettre l'impétrant (dont personne ne savait bien sûr qu'il deviendrait Bergson) dans l'embarras. En critiquant radicalement la psychologie expérimentale dans le premier chapitre de sa thèse, en la cantonnant à l'étude des phénomènes vidés de leur durée même, Bergson *jouait encore le jeu* en respectant les règles en vigueur d'un tel exercice académique. En revanche, en laissant entendre, dans le deuxième chapitre, que la métaphysique traditionnelle, avec son dualisme du sensible et de l'intelligible, ou encore du phénoménal et du nouménal, était à côté de la plaque à cause d'une méconnaissance de la nature du temps, la thèse bergsonienne devenait ici trop audacieuse et périlleuse, pour être vraiment discutée.

Et le jeune Henri Bergson ne pouvait tout de même pas, en 1889, en appeler à l'intuition ou au vécu même de la durée pure, et demander aux membres du jury d'éprouver directement, en eux-mêmes, la différence de nature invoquée entre le temps réel et le temps représenté ; ce qui aurait été non seulement déplacé mais invérifiable : comment démêler en effet, même en notre for intérieur, la durée pure de nos représentations spatiales de la durée ?

Si donc, parmi vous, certains refusent de suivre Bergson sur le nouveau terrain qu'il nous propose, qu'ils sachent qu'ils ne sont pas les seuls, et que la perspective d'un vécu ou d'une intuition de la durée pure ou de différents degrés de durée qui sont autant de différenciations absolues de la durée ne va pas évidemment pas de soi.

Plus tard, en 1922, Bergson reconnaîtra qu'il avait sous-estimé la question de la communicabilité de sa trouvaille :

¹³ Journal de Ch. Du Bos, in *Œuvres*, p. 1542.

« Il m'a fallu des années pour me rendre compte, puis pour admettre, que tous n'éprouvassent pas la même facilité que moi à vivre et à se replonger dans la pure durée. Lorsque cette idée de la durée m'est venue pour la première fois, j'étais persuadé qu'il suffisait de l'énoncer pour que les voiles tombassent et je croyais qu'à cet égard l'homme n'avait besoin que d'être averti. Depuis je me suis aperçu qu'il en va bien autrement »¹⁴.

Si la notion de sensibilité prend bien chez Bergson un nouveau visage dès son premier livre, cela reste donc déroutant ou problématique. Tout se passe - *premier paradoxe* - comme si l'on ne pouvait pas communiquer notre expérience de la durée, comme si celle-ci non seulement était singulière mais qu'en outre, elle nous singularisait. À tel point que la perspective même d'une sensibilité commune semble compromise. Et - *deuxième paradoxe* qui n'est que le pendant du premier - tout se passe comme si notre sensibilité n'était pas vraiment la nôtre, comme si le Sujet était, à un niveau radical, continûment ballotté au gré d'une hétérogénéité saturante et ne pouvait, au fond, se constituer comme Sujet qu'en s'extrayant imaginativement du réel, comme si donc toute perspective d'une appréhension authentique de soi par soi ou d'une construction lucide de notre personnalité semblait remise en question.

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

Si l'on jette maintenant un coup d'œil sur le premier chapitre du deuxième livre de Bergson, *Matière et mémoire*, publié en 1896, force est de reconnaître que les choses ne semblent pas vraiment s'arranger, que loin de faire retour à une conception connue de la sensibilité et du sujet, l'investigation bergsonienne accroît notre trouble.

Dans ce chapitre intitulé « De la sélection des images pour la représentation/Le rôle du corps », Bergson fait une curieuse hypothèse qui vaut comme une sorte de retour aux choses mêmes, retour encore

¹⁴ Extrait du journal de Ch. Du Bos, du 22. février 1922, reproduit in *Œuvres*, p.1543.

plus radical que celui de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*.

Il s'agit d'une sorte de *présentation* du donné tel qu'en lui-même, et ce avant toute *re-présentation*. C'est si vous préférez une sorte de rêverie de Philosophe, d'un Philosophe qui imagine le monde tel qu'il est en lui-même avant qu'il ne le pense.

Je cite Bergson :

« Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissions rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur. Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot, images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme. Toutes ces images agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires selon des lois constantes, que j'appelle les lois de la nature, et comme la science parfaite de ces lois permettrait sans doute de calculer et de prévoir ce qui se passera dans chacune de ces images, l'avenir des images doit être contenu dans leur présent et n'y rien ajouter de nouveau »¹⁵.

Remarquons que Bergson tient d'abord à distance la profondeur de l'esprit et de la mémoire. Ici, il y a bien un devenir des images mais on ne saurait parler d'une temporalité : il n'y a pas d'irréversibilité au sens où on l'entend habituellement. Bergson pointe une zone-limite où il y a *de* la continuité, *de* la synthèse, c'est-à-dire des synthèses impersonnelles, des processus anonymes, des systèmes d'images qui ne sont le monopole d'aucun sujet¹⁶.

¹⁵ *Matière et mémoire*, p. 11 (PUF/Quadrige)/p. 169 (PUF, *Œuvres*)

¹⁶ À ce niveau d'immanence semble s'auto-effectuer une différenciation ininterrompue qui précède et interdit toute immobilisation ou stabilité (et donc toute délimitation d'un sujet/substrat). Il y a sans doute un certain flux mais il semble impossible de localiser toute source, toute direction d'un certain écoulement. Les spécialistes parleront eux de champ transcendantal (Bento Prado Jr) ou de plan d'immanence (Deleuze), d'une description anti-transcendantaliste, voire anti-phénoménologique parce qu'elle 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

Ce qu'essaie de suggérer ici Bergson, c'est, en deçà de toute vision subjective ou scientifique, car la « science parfaite » qu'il évoque ici n'est celle d'aucun savant, ce qu'il essaie de suggérer, c'est que le réel, c'est ce qui est donné et nous précède, et dont l'ordre s'impose à nous *avant toute analyse ou synthèse intellectuelle, avant et indépendamment de toute recherche des lois scientifiques ou des conditions de possibilité de l'expérience, avant et indépendamment de toute dialectique*¹⁷.

Le pur donné, c'est donc d'abord le mouvant en tant que mouvant, un flux réglé d'images qui nous englobe et nous dépasse. Hors de ces images qui passent les unes dans les autres, il n'y a rien. Ce qui précède toute représentation, c'est cela, cette mouvance d'images, cette sorte de *film absolu* qui toujours se déroule et qui n'attend pas pour exister d'être révélé par le regard des spectateurs.

Bergson nous rappelle ainsi que l'image en tant qu'image *n'est pas notre production*. L'univers - le monde non encore humain - n'est pas notre représentation. Nous ne « révélons » pas l'être à lui-même ; ce n'est pas notre conscience qui apporte la lueur nécessaire pour briser l'opacité d'une sphère parménidienne opaque. *Bergson dit clairement que la bigarrure est déjà là, que les images hétérogènes et continues sont des photographies déjà tirées ; elles n'attendent pas notre regard*. En fait, notre conscience, loin de révéler la bigarrure du donné, ne fera, comme il le montrera dans la suite du chapitre, qu'appauvrir le donné en opérant une sorte de réduction, en tenant dans l'ombre des tas d'images.

Je cite Bergson :

« Toute la difficulté du problème qui nous occupe vient de ce qu'on se représente la perception comme une vue photographique des choses, qui se prendrait d'un point déterminé avec un appareil spécial, tel que l'organe de perception, et qui se développerait ensuite dans la

transcendantales du donné mais de faire face à un donné qui nous précède, *et dont le processus même de donation nous échappe*.

substance cérébrale par je ne sais quel processus d'élaboration chimique et psychique. Mais comment ne pas voir que la photographie, si photographie il y a, est déjà prise, déjà tirée, dans l'intérieur même des choses et pour tous les points de l'espace ? »¹⁸.

C'est en ce sens, indiquons-le en passant, que le cerveau ne crée pas les représentations. Au niveau d'immanence où Bergson entend se situer, le statut du cerveau, c'est d'être seulement *une image parmi d'autres*.

Bref, nous sommes en présence d'une sensibilité pré-subjective, d'une *photosensibilité* qui n'est, à ce niveau, *la sensibilité d'aucun sujet, d'aucun corps*.

Ce qui, reconnaissons-le, est plutôt déconcertant. Car si la sensibilité, en sa forme la plus radicale, n'est pas la sensibilité d'un sujet, si elle n'est pas radicalement d'étoffe subjective mais correspond à une sorte de jeu anonyme d'ombre et de lumière, alors ce n'est plus seulement la communicabilité des sensations et la constitution même du Sujet qui sont en jeu, mais *c'est la nature même de notre sensibilité qui, il faut bien le dire, apparaît originellement inhumaine, et donc insensible ou inconsciente, puisqu'elle n'est la sensibilité de personne*.

Comment dès lors passer de cette insensible photosensibilité à une sensibilité proprement humaine, à une sensibilité commune et partagée ?

En fait, c'est bien sur fond de cette photosensibilité anonyme que vont émerger, comme Bergson le montre dans la suite de *Matière et*

¹⁸ *Matière et mémoire*, chap. 1.

mémoire, le corps propre¹⁹, la conscience de soi et la perception du monde²⁰.

¹⁹ La constitution du donné, 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* construite *en nous sans nous*, de façon immémoriale ou inconsciente si l'on préfère. 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 ; il serait vain de vouloir en penser les conditions de possibilité ou de dire que le corps est *la condition de toutes les conditions* : le corps, ou plutôt *l'image qui est mon corps* ne vient pas prendre la place du transcendantal. Il ne s'agit plus de penser en termes kantien ou mêmes phénoménologiques.

²⁰ L'image récurrente du corps devient l'image centrale autour de laquelle d'autres images s'agglutinent. C'est 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, c'est-à-dire virtuelles. L'image récurrente du corps est une première nervure qui structure l'ordre de la phénoménalité. Mais 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. 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. Alors comment se figurer 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. Adoptant une sorte de paradigme cinématographique quasi gestaltiste, Bergson dissout et redéfinit dans *Matière et Mémoire* la tripartition habituelle matière/vie/esprit : la *matérialité* équivaut alors à une sorte d'absence au monde (de perception instantanée quasi inconsciente, par exemple, lorsqu'un bruit très fort nous arrache, l'espace d'une fraction de seconde, à nous-mêmes, ou lorsque nous nous trouvons, juste avant le réveil, dans un état de cœnesthésie) ; la *vitalité* revient, elle, à une perception utilitaire et pragmatique (instinctive pour l'animal et laborieuse pour l'homme) ; quant à la *spiritualité*, elle correspond à une échappée belle (rêverie, idéation, souvenir) par rapport aux préoccupations d'ordre vital. Ce qui est sûr, c'est que ce sont les nécessités vitales qui déterminent la sélection des images. Notre conscience, comme le dit clairement Bergson, est essentiellement tournée vers l'action. Sa vocation est d'agir et non de spéculer. Le cerveau, lui aussi, est essentiellement présenté par Bergson comme un organe tourné vers l'action, un organe dont le but ou la finalité est l'action utile. D'où une double démystification des fonctions cérébrales : non seulement le *cerveau* n'est plus qu'une image découpée parmi d'autres images, et ne saurait, à ce titre, revendiquer un statut privilégié, mais en outre, c'est un organe dont le rôle est seulement de transmettre du mouvement (il est ainsi comparable à une sorte de standard téléphonique) et en aucun cas de créer la pensée.

Mais il ne faut pas se cacher que cette émergence, justement parce qu'elle est quelque chose de nouveau et d'indéductible, comme nous l'apprendra *L'Évolution créatrice*, déborde tout déterminisme et reste, en ce sens, inexplicable. Bergson, qui reconnaît qu'il serait bien hardi de vouloir « déduire la conscience » et qu'il y a donc là une tache aveugle dans ses descriptions, peut donc ainsi, de façon rigoureuse, nous renvoyer à ce qu'il nomme les « nécessités de la vie ». En parlant des nécessités de la vie, et encore une fois, tout cela deviendra très clair, en 1907, dans *L'Évolution créatrice*, Bergson veut dire que la sensibilité du corps, ses affections comme ses perceptions, ainsi que notre conscience et notre intelligence, sont *des effets de l'évolution naturelle*. La sensibilité devient ici l'adaptabilité du vivant à son monde. La vocation spatialisante de la conscience et de l'intelligence humaine apparaît ainsi exclusivement utilitaire. Nous pensons comme nous pensons parce que nous devons agir, parce que notre intérêt pour le présent garantit notre survie. Nos souvenirs eux-mêmes, qui attestent notre temporalité, et relèvent d'une dimension subjective, voire spirituelle, sont toujours au service de cette adaptation vitale. En ce sens, *la mémoire ou le passé bergsonien est toujours réintégré dans un présent qui dit qu'il n'est pas encore temps de quitter le présent*.

Quoi qu'il en soit, sous cet angle d'une philosophie de la vie, se produit une sorte de coup de théâtre : la perspective d'une photosensibilité originellement anonyme, c'est-à-dire d'une sensibilité insensible ou inconsciente, *qui n'est celle d'aucun Sujet*, ne contredit plus, au nom du miracle de l'inventivité de la vie, celle d'une sensibilité proprement sensible, et qui plus est, humaine. Mieux : on s'aperçoit que Bergson retourne entièrement la situation puisqu'il devient tout à fait clair que son idée très basique d'une photosensibilité universelle lui permet de lever les ambiguïtés résiduelles de sa thèse de doctorat, en valant à présent comme une sorte de *sol commun*. Si toute sensibilité est originellement un jeu d'ombre et de lumière, on comprend enfin, au nom de cette consistance originelle, que *toutes les sensibilités sont a priori communicables puisqu'elles sont toutes fabriquées dans une même étoffe qui est l'image*.

Ce qui revient à dire qu'au sein du réel, c'est-à-dire, au sein de la durée, les différents degrés de durée, les différents rythmes et les différentes mélodies temporelles qui se jouent sont *compatibles* et

même *miscibles*. La durée, en sa différenciation infinie, communique ainsi avec elle-même ; ce qui garantit la communication, actuelle ou virtuelle, des sujets, organismes vivants ou esprits. Cette communicabilité est figurée dans *Matière et mémoire* par la théorie des différents plans de conscience, de la perception pure jusqu'au souvenir pur, comme elle sera figurée dans *L'Évolution créatrice* par une sorte de procession-conversion des durées, de la durée hyper-concentrée du Premier principe jusqu'au rythme quasi répétitif de la matière.

Communiquant avec elle-même, la durée garantit la communication de tous ceux qui la vivent, à un niveau ou à un autre.

Qu'il y ait communicabilité foncière entre les êtres ne nous autorise toutefois pas à préjuger de la qualité, de la richesse, de l'étendue, ni même de la variété des modalités de cette communication.

En d'autres termes, si Bergson a réussi à sauver l'idée d'une sensibilité commune de tous les hommes, voire d'une sensibilité universelle de tous les êtres, *sans avoir besoin de recourir à l'idée d'une Unité transcendante ni d'une unification transcendantale*, certains flottements subsistent. À faire bouger les frontières, à ne plus établir de claire partition entre le monde intelligible et le monde sensible, entre le pur commerce des esprits et leur conscience utilitaire, à dissoudre, au nom d'une pensée évolutionniste du vivant, les antiques dualismes, on comprend que tout communique avec tout mais on ne sait plus vraiment *qui* communique avec *qui*. L'extension de la notion de sujet semble maintenant trop vaste, et peut rappeler l'idée antique d'une âme voyageuse, telle l'âme plotinienne capable d'osciller entre toutes les strates de l'absolu, de la matière jusqu'à l'Un.

Autrement dit, le spectre d'une incommunicabilité de nos sensations semble donc définitivement conjuré mais au prix d'une plasticité et d'une élasticité qui, paradoxalement, *semblent élargir la notion de sensibilité et celle de sujet au point de les rendre totalement indéterminées*.

Si c'est donc une sorte de lieu commun de parler chez Bergson d'un sujet mouvant, d'un sujet enfin rendu à sa mouvance, encore faut-il mesurer tous les enjeux d'une telle position du problème.

Le vrai problème n'est pas, par exemple, d'opposer un moi-processus, celui de Bergson, à un moi-substance, par exemple, celui de Descartes. Que le sujet bergsonien soit devenu mouvant et est perdu sa fixité métaphysique est une chose. *Mais en quoi consiste plus précisément cette mouvance du sujet ? Où commence, par exemple, l'homme et où finit l'animal ? Où commence l'esprit et où finit la conscience ou l'intelligence ?*

3. La sensibilité comme adaptabilité : l'intelligence est notre sensibilité

Pour terminer, suggérons brièvement que dans ses deux autres grands livres, *L'Évolution créatrice* et *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Bergson, toujours fidèle à son intuition inaugurale de l'imprévisible nouveauté, réussit, au prix d'un évolutionnisme pleinement assumé, à mieux cerner les différents sens de la notion de sensibilité, ce qui, par conséquent, permet de mieux circonscrire les différents sens de la notion de Sujet.

Dans *L'Évolution créatrice*, il développe pleinement l'idée d'une sensibilité comme adaptabilité. Il apparaît alors que la sensibilité, qui est une propriété des organismes vivants prend au moins, d'après les observations, trois formes. Plus précisément, l'examen des différentes tendances adaptatives nous laisse penser en effet que la sensibilité a pris, au fil de l'évolution des espèces, qui est une évolution créatrice et non un déterminisme ou une fatalité, au moins trois formes. Trois formes donc et non pas une seule comme pouvait encore le laisser penser *Matière et mémoire* dont le but, il est vrai, n'était jamais directement l'exploration du monde de la vie.

Deux de ces formes, en l'occurrence, la torpeur végétale et l'instinct animal, qui évoquent spontanément l'inconscience, semblent certes contredire notre conception spontanée de ce qu'est la sensibilité. Mais en vérité, la torpeur végétale est déjà photosensibilité et l'instinct – qui est une façon de tenir *absolument* dans l'ombre, c'est-à-dire sans la moindre hésitation, de façon quasi automatique, tout ce qui ne concerne pas directement la survie de l'espèce – est encore une version de cette photosensibilité.

Bergson détermine ainsi, approfondissant et précisant les perspectives ouvertes dans *Matière et mémoire*, différents sens de la sensibilité ou de la sujété.

On peut déjà dire que la plante n'est pas un sujet, bien qu'elle soit durée, et que l'animal, lui, n'est pas un individu : s'il est sujet, c'est en tant qu'il est l'espèce elle-même. Le sujet de l'instinct, c'est l'espèce entière.

La troisième forme de sensibilité, la nôtre, l'humaine, s'appelle intelligence. L'intelligence, qui implique, comme on l'a déjà évoqué une conscience utilitaire et une représentation spatialisée du donné, *est notre lot commun*²¹. Si nous pensons dans l'espace, si nous découpons le monde en solides manipulables, si nous mathématisons toute chose, c'est parce que nous sommes intelligents, parce que ce schématisme utilitariste, *qui est le produit de l'évolution naturelle*, est notre condition.

Si nous partageons donc une sensibilité commune, cette sensibilité doit avoir pour nom « intelligence ».

Perspective rassurante pour penser l'unité du genre humain mais qui reste déroutante pour les métaphysiciens qui habituellement aiment faire de la sensibilité et de l'entendement deux facultés séparées, ou pour ceux qui, dans la lignée de Kant, ont pris l'habitude de distinguer

²¹ Cf. *L'Évolution créatrice* : « Notre intelligence, telle que l'évolution de la vie l'a modelée, a pour fonction essentielle d'éclairer notre conduite, de préparer notre action sur les choses, de prévoir, pour une situation donnée, les événements favorables ou défavorables qui pourront s'ensuivre. Elle isole donc instinctivement, dans une situation, ce qui ressemble au déjà connu ; elle cherche le même, afin de pouvoir appliquer son principe que « le même produit le même ». En cela consiste la prévision de l'avenir par le sens commun. La science porte cette opération au plus haut degré possible d'exactitude et de précision, mais elle n'en altère pas le caractère essentiel. Comme la connaissance usuelle, la science ne retient des choses que l'aspect répétition. Si le tout est original, elle s'arrange pour l'analyser en éléments ou en aspects qui soient à peu près la reproduction du passé. Elle ne peut opérer que sur ce qui est censé se répéter, c'est-à-dire sur ce qui est soustrait, par hypothèse, à l'action de la durée. Ce qu'il y a d'irréductible et d'irréversible dans les moments successifs d'une histoire lui échappe. Il faut, pour se représenter cette irréductibilité et cette irréversibilité, rompre avec des habitudes scientifiques qui répondent aux exigences fondamentales de la pensée, faire violence à l'esprit, remonter la pente naturelle de l'intelligence. Mais là est précisément le rôle de la philosophie ».

deux types de sensibilité, l'une empirique et l'autre, transcendante. Approche transcendantaliste qui, par définition, ne saurait envisager notre sensibilité universelle comme le simple produit d'une évolution naturelle²².

Perspective également déroutante parce que sous cet angle, le Sujet, c'est encore l'espèce, l'homme en tant qu'animal social, l'homme des morales closes et des religions statiques comme le dira Bergson dans son dernier livre, *Les Deux sources de la morale et de la religion*.

Même si certaines avancées de la science et des mathématiques, de la philosophie, de l'Art et de la technique peuvent être qualifiées d'individuelles, elles n'outrepassent pas les limites fixées par l'espèce.

Même si en nous, la durée se fait, au moyen de cet organe de temporisation qu'est le cerveau, temporalité, futurition, attention et mémoire personnelles, cela ne nous garantit jamais une individualité ou une identité ontologique mais seulement une individualisation en train de se faire. Ainsi, tant que nous durons dure la survivance des souvenirs, mais on ne peut rien dire de plus.

4. L'intuition mystique comme notre sensibilité à venir

Plus tard, bien plus tard, en 1932, dans *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Bergson réexaminera, à l'aune du phénomène mystique, la valeur et le sens de ce désir d'éternité et d'immortalité qui obsède les hommes.

Tout l'enjeu sera alors de se demander si une *quatrième voie adaptative* est possible, voire déjà ouverte, et si l'on peut ainsi trouver un *nouveau sens à la notion de sensibilité*, chaque mystique témoignant par son action de la probabilité d'une tout autre humanité. Cette sensibilité d'un quatrième type dirait notre participation

²² À l'idée d'une déduction transcendante des catégories de l'entendement Bergson substitue une genèse idéale de l'intelligence et de la matière. Procédant d'une même origine, d'une même détente de l'élan vital, notre intelligence et la matière sont naturellement accordées. L'affinité du donné et du géométrisme latent de notre intelligence s'explique ainsi et non par quelque principe transcendantal originellement synthétique.

effective à une éternité de vie qui nous dépasse, et ouvrirait une nouvelle conception du sujet, de l'individualité ou de la personnalité.

Bergson soutiendra ainsi, même si l'idée transparaisait déjà ici ou là dans certains de ses livres précédents, que seuls certains hommes, en l'occurrence, les saints, les héros, les artistes, *mais surtout les mystiques*, sortes de surhommes dont chacun constitue à lui seul une espèce humaine nouvelle, peuvent élargir notre perception du mouvant, renouveler notre expérience du temps, et briser ainsi le cercle dans lequel l'humanité entière, bien qu'intelligente, tourne en rond.

Je cite en ce sens, deux extraits de Bergson, le premier de *L'Évolution créatrice*, le deuxième des *Deux sources de la morale et de la religion*.

Premier extrait :

« L'homme continue donc indéfiniment le mouvement vital, quoiqu'il n'entraîne pas avec lui tout ce que la vie portait en elle (...) Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler, comme on voudra, homme ou sur-homme, avait cherché à se réaliser, et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même. Ces déchets sont représentés par le reste de l'animalité, et même par le monde végétal, du moins dans ce que ceux-ci ont de positif et de supérieur aux accidents de l'évolution (...) La conscience, chez l'homme, est surtout intelligence. Elle aurait pu, elle aurait dû, semble-t-il, être aussi intuition. Intuition et intelligence représentent deux directions opposées du travail conscient : l'intuition marche dans le sens même de la vie, l'intelligence va en sens inverse, et se trouve ainsi tout naturellement réglée sur le mouvement de la matière. Une humanité complète et parfaite serait celle où ces deux formes de l'activité consciente atteindraient leur plein développement. Entre cette humanité et la nôtre on conçoit d'ailleurs bien des intermédiaires possibles, correspondant à tous les degrés imaginables de l'intelligence et de l'intuition. Là est la part de la contingence dans la structure mentale de notre espèce. Une évolution autre eût pu conduire à une humanité ou plus intelligente encore, ou plus intuitive. En fait, dans l'humanité dont nous faisons partie, l'intuition est à peu près complètement sacrifiée à l'intelligence ».

Deuxième extrait, où Bergson, qui tente de penser le passage des sociétés closes, des religions statiques, à une société ouverte et à une religion dynamique, parle d'un élan qui « *avait donné des sociétés closes parce qu'il ne pouvait plus entraîner la matière, mais que va ensuite chercher et reprendre, à défaut de l'espèce, telle ou telle individualité privilégiée. Cet élan se continue ainsi par l'intermédiaire de certains hommes, dont chacun se trouve constituer une espèce composée d'un seul individu. Si l'individu en a pleine conscience, si la frange d'intuition qui entoure son intelligence s'élargit assez pour s'appliquer tout le long de son objet, c'est la vie mystique* ».

En ce point, ce qui se joue en filigrane, c'est la confrontation de l'intuition proprement bergsonienne de la durée, son intuition personnelle si l'on peut dire, et l'intuition d'autres grandes personnalités, en l'occurrence les mystiques, qui prétendent eux, faire l'expérience d'une éternité de vie. Si les mystiques ne délirent pas ou ne sont pas victimes du « sophisme du jardinier » de Fontenelle, qui fait que les roses éphémères, n'ayant jamais vu mourir de jardinier, croient qu'il est immortel et croient même participer de son éternité²³, alors, si les mystiques ne sont ni névrosés ni victimes d'un tel sophisme, force serait de reconnaître que l'intuition du temps devrait céder le pas à l'intuition d'une forme d'éternité qualifiée par Bergson d'« éternité de vie », de « Dieu » ou encore d'« amour ». Il serait alors permis de dire non pas seulement que tant que dure l'intuition de cette éternité de vie, nous expérimentons l'éternité, mais de reconnaître que, *hors de toute durée* et au-delà de l'élan vital qui traverse notre univers et dont Bergson reconnaît qu'il est fini²⁴, qu'*au-delà donc de notre fin annoncée* et de *la fin annoncée de l'élan vital*, demeure bien une vie spirituelle transcendante et inépuisable ; ce qui serait une façon de réhabiliter *in fine* à la fois l'intuition intellectuelle des métaphysiciens,

²³ « Si les roses, qui ne durent qu'un jour, faisaient des histoires, et se laissaient des mémoires les unes aux autres, les premières auraient fait le portrait de leur jardinier d'une certaine façon et de plus de quinze mille âges de roses ; les autres, qui l'auraient encore laissé à celles qui les devaient suivre, n'y auraient rien changé. Sur cela elles diraient : - Nous avons toujours vu le même jardinier ; de mémoire de rose on n'a vu que lui ; il a toujours été fait comme il est : assurément, il ne meurt point comme nous ; il ne change seulement pas » (Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, in *Œuvres complètes*, Dubuisson, Paris, 1863, p. 146.).

²⁴ Cf. *L'Évolution créatrice*, chap. 3 : « Mais l'élan est fini, et il a été donné une fois pour toutes. Il ne peut pas surmonter tous les obstacles ».

mais aussi les idées de transcendance et de divin, voire la croyance religieuse en une immortalité de notre personnalité²⁵.

Ce quatrième sens de la notion de sensibilité, d'une sensibilité qui vaudrait comme une intuition de l'éternité, est-il envisageable ? N'est-ce pas contradictoire avec l'idée typiquement bergsonienne d'une sensibilité certes élargie par notre intuition de la durée mais néanmoins limitée à une expérience de la finitude ?

En guise de conclusion, je dirai juste que je ne trancherai pas cette question qui reste ouverte, et que Bergson lui-même n'a pas voulu trancher.

Je vous remercie de votre attention.

²⁵ Cf. la référence, dans *L'Évolution créatrice*, à un Dieu inépuisable, décrit comme « éternité de vie » dans *La Pensée et le mouvant*, ou comme « amour » dans *Les Deux sources*.