



THÈSE

En vue de l'obtention du DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'Université Toulouse 2 - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par
SUNG JOON LEE

Le 27 septembre 2019

Deux mondes et l'action du corps

Ecole doctorale : **ALLPHA - Art, Lettres, Langues, Philosophie, Communication**

Spécialité : **Philosophie**

Unité de recherche :

ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs

Thèse dirigée par
Paul Antoine MIQUEL

Jury

M. Rocco Ronchi, Rapporteur
M. Camille Riquier, Rapporteur
M. Pierre Montebello, Examineur
M. Paul Antoine MIQUEL, Directeur de thèse

Deux mondes et l'action du corps

: étude sur le rapport du monde intérieur et du monde extérieur dans les œuvres suivantes de Bergson : *Cours I et II*, *Essai sur les données immédiates de la conscience* et *Matière et mémoire*

L'université de Toulouse II – Jean Jaurès

SUNG JOON LEE

Sous la direction de M. Paul-Antoine Miquel

Table des matières

AVANT-PROPOS 10

Première partie

La réalité de monde extérieur

: l'intériorisation de l'extérieur dans les *Cours I et II*

Chapitre 1. Le problème de la connaissance du monde extérieur 15

1-1. La nécessité de l'étude psychologique 17

1-2. Le point de départ de la connaissance : la sensation 19

1-2-1. Le même point de départ que l'idéaliste 22

1-2-2. La sensation ou le signe ou symbole de l'existence 25

1-2-3. L'étendue de la sensation 29

Chapitre 2. Le passage du problème psychologique au problème ontologique 39

2-1. Les hypothèses sur l'essence de la matière : le mécanisme et le dynamisme
36

2-2. La conception bergsonienne de la réalité du monde extérieur 39

2-2-1. Une hypothèse de la réalité fondée sur le principe de causalité 41

- 2-2-2. Une hypothèse de la réalité au point de vue de l'action de notre corps
43

Deuxième partie

La réalité de monde intérieur

: l'extériorisation de l'intérieur dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*

Chapitre 3. Les démarches bergsoniennes dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* 52

3-1. Les *données immédiates de la conscience* en tant qu'objet de l'*Essai* 55

3-2. Le cartésianisme dans l'*Essai* 62

3-2-1. Le bergsonisme cartésien 63

3-2-2. La méthode cartésienne 68

Chapitre 4. La réalité autonome de la vie intérieure et le compromis entre la qualité et la quantité 75

4-1. La dualité de la notion d'intensité 77

4-1-1. La notion d'intensité 79

4-1-2. Trois niveaux des états de conscience 83

4-1-2-1. Les sentiments profonds 86

- 4-1-2-2. L'effort musculaire : l'état intermédiaire 88
- 4-1-2-3. Les sensations : les états superficiels 93
- 4-2. Le corps et les mouvements corporels : le mixte entre le monde intérieur et le monde extérieur 101
 - 4-2-1. Les mouvements du corps : l'extériorisation d'états psychiques 102
 - 4-2-2. Le corps : le pont entre l'intérieur et l'extérieur 104
- 4-3. La vie intérieure sous la forme du temps 107
 - 4-3-1. La temporalité des états profonds 110
 - 4-3-2. La temporalité des états superficiels ou intermédiaires 113
 - 4-3-3. Le temps dans la vie intérieure 116
- Chapitre 5. L'activité de la vie intérieure et le compromis entre la durée et l'espace 121
 - 5-1. La multiplicité et l'acte de la conscience 123
 - 5-1-1. Le nombre et l'espace 124
 - 5-1-2. Le concept bergsonien du nombre et le concept kantien 128
 - 5-1-3. La multiplicité non-numérique 134
 - 5-2. Le problème de la notion d'espace : l'invasion de l'espace ou la riposte de l'espace ? 139
 - 5-2-1. La réalité de l'espace 141
 - 5-2-2. L'idéalité de l'espace 143
 - 5-2-3. L'espace et les choses extérieures 151
 - 5-3. La synthèse mentale de l'extérieur 155

- 5-3-1. La durée 156
- 5-3-2. Le phénomène d'endosmose 160
- 5-3-3. Le double aspect du mouvement 163
- 5-4. Le problème de l'adéquation entre l'être et la connaissance 174
 - 5-4-1. Le point commun pour accorder l'être à la connaissance 175
 - 5-4-2. La déduction de l'être à partir de la connaissance 178

Chapitre 6. La liberté ou l'extériorisation active de la conscience 181

- 6-1. Le déterminisme et la causalité 183
 - 6-1-1. Le déterminisme physique 183
 - 6-1-2. Le déterminisme psychologique 186
 - 6-1-3. De la causalité 188
- 6-2. Le problème de la causalité mentale ou l'activité de la conscience 192
 - 6-2-1. La causalité physique 193
 - 6-2-2. La causalité psychique 195
- 6-3. L'activité de la conscience 199
 - 6-3-1. La causation mentale : le rôle de l'effort dans l'acte libre 199
 - 6-3-2. La durée et la causalité dynamique 203

Troisième partie

La réunion de deux mondes

: la double extériorisation de l'intérieur dans *Matière et mémoire*

Chapitre 7. L'union *imaginaire* de deux mondes 217

7-1. L'extériorisation de la perception : la première destination de la notion d'image 219

7-1-1. De la connaissance à l'être 220

7-1-1-1. La réduction bergsonienne 221

7-1-1-2. La généralité de l'extériorité 223

7-1-1-3. L'être non perçu et la perceptibilité 226

7-1-2. De l'être à l'action 231

7-1-2-1. Dédire la perception de l'action ou l'image du corps 232

7-1-2-2. Le champ de la perception ou le champ de l'action 234

7-1-2-2-1. La signification de « tout change » 235

7-1-2-2-2. Le corps ou une limite extrême du moi 239

7-2. La matérialisation de la mémoire : la seconde destination de la notion d'image 241

7-2-1. Deux espèces de la perception 243

7-2-1-1. L'extension de la perception 245

7-2-1-1-1. L'existence de la perception pure 247

7-2-1-2. L'extension de l'esprit 249

7-2-2. La relation temporelle de l'esprit à la matière 251

7-2-2-1. La dimension de l'inconscient 254

- 7-2-2-2. La collaboration entre la perception et la mémoire 257
- 7-3. Image ou matière prise au point de vue du sens commun : une suggestion possible de la notion d'image 261
 - 7-3-1. La convergence bergsonienne du mécanisme et du dynamisme 264

Chapitre 8. L'union *réelle* de deux mondes 267

- 8-1. L'action et la mémoire 270
 - 8-1-1. La collaboration de deux formes de la mémoire 271
 - 8-1-2. La nature de la mémoire du corps 274
 - 8-1-2-1. Le corps, organe qui emmagasine 275
 - 8-1-2-2. L'action ou le prolongement de la mémoire 279
- 8-2. Le statut du corps 282
 - 8-2-1. La signification du « centre d'action » : deux sens du concept de corps 284
 - 8-2-2. L'indétermination de l'action 288
 - 8-2-3. L'autonomie du corps 290

CONCLUSION 295

Liste des abréviations

<i>Cours I</i>	<i>Cours I : Leçons de psychologie et de métaphysique</i> faites à Clermont-Ferrand en 1887-1888, Paris, PUF, 1990.
<i>Cours II</i>	<i>Cours II : Leçons d'esthétique</i> à Clermont-Ferrand et <i>Leçons de morale, psychologie et métaphysique</i> au lycée Henri-IV, Paris, PUF, 1992.
<i>Cours III</i>	<i>Cours III : Leçons d'histoire de la philosophie moderne ; Théories de l'âme</i> , faites à Clermont-Ferrand et au lycée Henri-IV, Paris, PUF, 1995.
<i>Essai</i>	<i>Essai sur les données immédiates de la conscience</i> , 1889, PUF, « Quadrige », A. Bouaniche (éd.), Paris, 2007.
MM	<i>Matière et mémoire</i> , 1896, PUF, Paris, « Quadrige », C. Riquier (éd.), 2008.
EC	<i>L'Évolution Créatrice</i> , 1907, Paris, PUF, « Quadrige », A. François (éd.), 2007.
ES	<i>L'Énergie spirituelle</i> , 1918, Paris, PUF, « Quadrige », édition critique, 2009.
DS	<i>Durée et simultanéité</i> , 1922, Paris, PUF, « Quadrige », E. During (éd.), 2009
PM	<i>La pensée et le mouvant</i> , 1934, Paris, PUF, « Quadrige », édition critique, 2009.

- M Mélange, textes publiés et annotés par André Robinet avec la collaboration de Marie-Rose Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier, avant-propos par Henri Gouhier, PUF, Paris, 1972.
- C Correspondances, textes publiés et annotés par André Robinet avec la collaboration de Nelly Bruyère, Brigitte Sitbon-Peillon, Suzanne Stern-Gillet, avant-propos par André Robinet, PUF, Paris, 1972.

AVANT-PROPOS

On voit dans l'Avant-propos de *Matière et mémoire* que l'auteur définit la matière en termes d'« image ». On peut se demander : pourquoi le mot d'« image » ? Est-ce une version bergsonienne de l'« idea » de Berkeley ? Aujourd'hui, ce terme désigne tantôt la représentation visuelle d'un objet ou son apparence n'existant que dans la conscience, tantôt le reflet matériel d'une idée, un dessin ou un tableau par exemple, existant pourtant dans l'espace. Alors, Bergson considère-t-il la matière comme quelque chose dépourvu de matérialité, comme images trompeuses, ou comme une projection extérieure de l'esprit pour incarner ensuite sa forme ? Si c'est le cas, d'où vient qu'il aboutit à telle conclusion ? Notre travail commence en effet tout simplement par ces questions-là.

Il est vrai que ce travail ne porte pas principalement sur la notion d'image qui n'apparaît évidemment que dans la deuxième œuvre de Bergson. Elle ne symbolise, nous le verrons plus tard, que la démarche bergsonienne de déduire l'être de la connaissance, par laquelle il présuppose toujours leur concordance présentée de ses *Cours* jusqu'à *Matière et mémoire*, au travers de laquelle se révéleront sa conception du rapport de deux réalités opposées et sa vision de notre connaissance. Sans doute, on ne connaît en effet ontologiquement et biologiquement les choses extérieures que par la perception et on partage forcément ainsi le point de départ avec l'idéaliste ; en revanche, bien loin de considérer leurs qualités sensibles comme des images trompeuses, on les accepte néanmoins pour signes d'un réel extérieur et on croit à leur existence. Cette croyance soutient la conception réaliste : avec l'idéaliste, on part des choses

perçues et le justifie objectivement ou scientifiquement avec le réaliste. Alors, la démarche bergsonienne de déduction résulterait-elle du mélange hypothétique de deux doctrines distinctes ? Et, comment la justifiera-t-il ?

Pour y répondre, il faudra d'abord approfondir sa conception de la matière par laquelle on verra son rapport avec l'être perçu. Car, en présupposant dès le début la réalité autonome du monde extérieur, sa conception même vient de cette démarche de déduction. Il s'agit donc pour le monde extérieur justement de notre connaissance qui est pour nous un seul et unique moyen d'y accéder et, à la fois, un facteur subjectif provoquant nos illusions sur lui, de telle manière que Bergson nous amènera à sa réflexion critique sur elle, par laquelle il justifiera enfin sa démarche de déduction en distinguant notre vision intellectuelle de l'intuitive, en dévoilant son double aspect dont l'un nous laisserait éloigné de l'être et l'autre nous placerait au contraire en lui-même.

Et, c'est bien ses deux *Cours* où il montre plus explicitement la thèse de la matière avant son *MM*, en particulier, les cours de la psychologie et de la métaphysique faits à Clermont-Ferrand en 1887-1888¹ ainsi que les cours de métaphysique au lycée Henri-IV à Paris en 1893², entre lesquels nous pouvons trouver l'évolution de ses conceptions. Quant à la matière, il commence, en psychologie, par la connaissance de ce qui est extérieur à nous, c'est-à-dire la perception extérieure, et arrive à son existence : le passage de la psychologie à la métaphysique. On retrouvera ici le jeune philosophe français qui part bon gré mal gré avec l'idéaliste de la connaissance et pourtant cherche sans cesse les raisons de la réalité à laquelle elle se rapporte pour atteindre à un nouveau point d'arrivée. Ensuite, nous trouverons dans sa première œuvre, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* que son auteur cherche à rendre compte de la réalité du monde intérieur. Il y souligne sa différence de nature de l'autre, pour laquelle est essentielle sa découverte de la « durée », en analysant les données de la

¹ Voir, *Cours I* ; la leçon 9 à la leçon 16 de Cours de métaphysique.

² Voir, *Cours II* ; Trois leçons de métaphysique au lycée Henri-IV.

conscience venues de lui. Et surtout il annonce la fusion entre deux mondes en révélant la formation de notre connaissance. Enfin, nous verrons dans *Matière et mémoire* que cette fusion va devenir réelle, l'auteur resserrant intérieurement l'intervalle entre matière et mémoire.

De ses *Cours* jusqu'à *MM*, nous remarquons aussi qu'il y a le corps et son action intercalées dans deux mondes. C'est bien le corps et son action qui prennent contact immédiat avec les deux mondes, et par lesquels ceux-ci se rejoignent sans cesse l'un à l'autre. Surtout, il se révélera que l'extériorisation active de l'esprit consiste bien dans son action dite libre dont traitent les deux dernières œuvres de Bergson analysées ici par nous. Cependant, le corps, semble-t-il, ne sert pas justement d'instrument matériel de son extériorisation. Car nous verrons sa nature ni matérielle, ni spirituelle, mais singulière.

Première partie

La réalité de monde extérieur

: l'intériorisation de l'extérieur dans *Cour I et II*

Le point de départ de la connaissance du monde extérieur, c'est la sensation qu'est le fait psychologique, de telle sorte qu'on n'en connaît que l'expérience sensible avec laquelle l'on le construit. Si on se content de le connaître ainsi, si on aborde le problème de sa réalité en se fondant sur elle, on court le risque de ne pas échapper à l'idéalisme. Bergson part lui aussi de la sensation par rapport à l'existence du monde extérieur. Il a le même point de départ que l'idéaliste ou le phénoménologue ! Toutefois, force lui est d'admettre ce fait qu'on n'entre en contact avec le monde extérieur que par les sensations avec lesquelles il nous faudra aborder ce problème capital. En effet, son point de départ tient à ce qu'on ne saurait voir, ni agir sans son corps, en un mot, à la limite essentielle de nos facultés sensorielles. Il semble pourtant que Bergson ne remarque pas explicitement cette limite dans ses deux *Cours* où il s'agirait pour lui surtout d'assurer la réalité de ce monde. En ce sens, l'essentiel sera pour lui de partir de l'expérience sensible pour bâtir sa métaphysique. En tout cas, avec les limites, « nous ne sortons pas de nous-mêmes ».

D'autre part, ce qu'il y a de remarquable dans ses *Cours*, c'est que Bergson nous rappelle que c'est à travers le « prisme d'intelligence » qu'on aperçoit le monde extérieur. S'il y examine profondément les études psychologiques, c'est bien parce qu'il veut rendre compte de sa démarche opératoire par laquelle seule on pourra juger la nature des données sensibles. On s'aperçoit de là qu'il distingue nettement l'être de la connaissance : nos sens nous ne donnent pas l'être même, mais seulement la sensation avec laquelle on saisit l'être pour soi. Sans la distinction entre l'être et la connaissance, nous ne saurions sortir de nous-mêmes. En revanche, les deux doctrines opposées – l'idéalisme et le réalisme – identifient en effet ces deux termes d'une manière contraire : l'idéaliste recouvre l'un par l'autre ; le réaliste l'emboîte dans l'autre. Or, il est vrai dans les deux cas qu'on n'a affaire tout à fait qu'à la connaissance « limitée » : l'intelligence. Alors, pour tenter d'échapper au prisme d'intelligence, comment le jeune philosophe français se fraierait-il son chemin vers le monde extérieur tel quel ? Pour tout dire, il nous montrera que l'être est agissant, et que c'est bien dans son action qu'il se lie à lui.

Chapitre 1.

Le problème de la connaissance du monde extérieur

Depuis l'Antiquité jusqu'à Bergson, des philosophes ont dichotomisé ou unifié l'Être en séparant la sphère de l'*I*dée et la sphère du phénomène, l'esprit et la matière, en créant un concept tel que l'atome, la substance, la nature, l'*i*dée, les monades et la chose en soi, etc. En général, ces noms, ou ces concepts, sont un des éléments *sine qua non* pour édifier, monisme ou dualisme, leurs propres systèmes métaphysiques. Or, dans le cas du monisme, matérialisme ou spiritualisme, il semble que l'essence de l'être qu'il propose, esprit ou matière, ne permet pas de bien comprendre l'autre côté. Dans le spiritualisme, on ne sait pas d'où vient la matérialité, et on n'explique pas la régularité des phénomènes, ou encore la stabilité des lois de la nature en dehors de nous ; dans le matérialisme, on n'explique pas suffisamment les propriétés de l'être conscient, par exemple notre volonté ou l'arbitraire que nous apercevons d'ordinaire en elle. D'autre part, dans le dualisme, on ne sait pas comment deux substances interagissent et se subissent l'un sur l'autre, car il y a la barrière infranchissable entre elles – au point qu'il fallait un *Deus ex machina* dans toutes les doctrines métaphysiques avant Kant. Surtout, pour nommer l'être, ces systèmes métaphysiques nous montrent un concept qui ne révèle qu'un seul côté que l'on considère comme l'essence de l'être³ ; ou bien ils définissent les deux principes respectivement comme concepts différents en sorte

³ Mais on peut constater que les « monades » de Leibniz peuvent comprendre les deux côtés de l'être, en ce qu'ils sont immatériels et, à la fois, matériels, c'est-à-dire ils sont des points immatériels. C'est pourquoi Bergson semble s'inspirer de la doctrine de Leibniz.

qu'ils sont conduits dès l'origine à barrer toute interaction d'entre eux. Par conséquent, la cohérence d'un système métaphysique paraît être obtenue au fur et à mesure qu'on nomme l'univers, l'esprit et la matière tous ensemble ou qu'on les nomme séparément.

Donc, où Bergson se place-t-il ? Évidemment, il opte pour une position dualiste comme il l'indique dans son *Matière et mémoire* : « Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le rapport de l'un à l'autre sur un exemple précis, celui de la mémoire. Il est donc nettement dualiste. »⁴ Et cette position n'y surgit pas sans motif, mais est déjà annoncée dès lors qu'il distingue les faits psychologiques des faits physiques pour affirmer la singularité de ceux-là.

Pour Bergson ainsi connu comme un philosophe dualiste, l'idéalisme se trouve être son adversaire le plus fort. Car, tout ce qui est réel devant se présenter à la conscience, il est bien aisé de prendre pour le monde extérieur réel son apparence. Notamment, on le connaît et vit par « le prisme d'intelligence » inhérent à l'être conscient qui lui permet de le réduire en faits psychologiques. C'est bien ce « prisme » d'où viennent en effet les principes idéalistes, même les réalistes, et pour lequel on s'abandonne sans peine au monde idéaliste. Et c'est pourquoi la psychologie constituera un axe central des *Cours* de Bergson, l'autre étant les sciences de nature. La psychologie scientifique nous apprend les procédés opératifs de l'intelligence et par la suite nous mettra sur la voie de la vraie métaphysique en dirigeant l'investigation. En effet, une thèse métaphysique a ici le caractère hypothétique en psychologie soumise à l'épreuve des faits psychologiques : « une psychologie véritablement scientifique fait donc corps avec une métaphysique positive. »⁵

Il est ainsi patent que le jeune philosophe français suppose la différence

⁴ *MM*, *L'Avant-propos* de la septième édition, p.1.

⁵ *Cours I*, p.16.

fondamentale entre l'être et son apparence, à cause de laquelle on doute de l'existence autonome de ce monde, et pourtant laquelle tient tout à fait au sujet qui le perçoit. Il s'agit donc pour Bergson d'analyser notre connaissance afin de confirmer la réalité de son objet. Par conséquent, la différence supposée par lui nous amènera au paradoxe de la connaissance qui exige en effet un réel extérieur suscitant l'activité de notre faculté de percevoir et, d'un même geste, sur laquelle se fonde nécessairement l'affirmation de sa réalité. Tel sera bien la clé qui lui permettra de rendre compte du rapport entre l'être et la connaissance dans ses *Cours*.

1-1. La nécessité de l'étude psychologique

Dans *Cours II*, en parlant de la philosophie et son objet, Bergson répartit les sciences en deux grandes catégories : les sciences de la matière et les sciences de l'esprit⁶. Comme on peut le prévoir, cette répartition vise à montrer que la philosophie fait la synthèse des vérités connues des sciences déterminées, que cette philosophie supérieure exprime dans quelques formules simples tout ce qui peut être dit et connu relativement à la matière ou relativement à l'esprit, et que cette science supérieure est la métaphysique, ou science de ce qui est au-dessus de la nature, la science philosophique par excellence, le couronnement de toute science. Donc, aucune science particulière ne dépasse en effet son apparence, le phénomène, ce qui paraît, et au contraire la métaphysique a précisément pour objet de dépasser le phénomène, de chercher ce qui existe derrière lui. La métaphysique a un objet bien déterminé, à savoir la connaissance de l'essence dernière des choses, qui

⁶ *Cours II*, p.29.

pourrait en effet répondre à ces deux questions : qu'est-ce que la matière ? qu'est-ce que l'esprit ? Alors, il n'y a pour nous qu'à entreprendre une étude métaphysique. Mais, pour établir la métaphysique « positive » qui se fonde sur le concret, il faut faire un détour, et nous pouvons trouver ici l'effort de formuler la nouvelle métaphysique pour Bergson qui commencera ses études par la science et atteindra ensuite la métaphysique. Il dit que « la métaphysique ne peut se constituer sans des études préliminaires, car ce n'est pas du premier coup que l'on peut pénétrer jusqu'aux principes essentiels d'une chose, il faut en avoir étudié d'abord les propriétés, de sorte qu'avant de se poser ces deux questions : qu'est-ce que la matière ? qu'est-ce que l'esprit ? il y aurait bien lieu, semble-t-il, de se livrer à une étude spéciale et scientifique des propriétés de la matière et des propriétés de l'esprit »⁷. Si nous essayons de chercher l'essence des choses, il convient de commencer d'abord par la question des propriétés des choses, non pas par la question de l'essence des choses.

Cette démarche de Bergson nous amène à l'étude de l'intelligence et de l'esprit en général, car, s'il est vrai que nous sommes la plupart du temps dupes des apparences, que nous considérons comme qualités des choses ce qui n'est qu'une impression faite sur nous, il serait nécessaire de savoir comment notre esprit fonctionne afin de découvrir ce qu'il ajoute à la réalité, ce qui est de son cru, ce qui paraît être dans les choses et pourtant n'y être pas en réalité. Et si nous avons analysé le mécanisme de l'intelligence, si nous avons déterminé les procédés au moyen desquels notre esprit connaît les choses, nous aurions pu dire tout de suite et sans recourir à la physique ce que notre intelligence doit apercevoir dans les choses. Surtout, Bergson aurait eu de la méfiance à l'égard de l'intelligence : « supposons par exemple que je regarde un paysage à travers des lunettes colorées en bleu. Tous les objets me paraîtront colorés en bleu et c'est aux objets même que cette coloration me semblera appartenir, et si je ne réfléchissais pas que je porte des lunettes bleues je dirais que cette couleur appartient aux objets eux-mêmes. Et

⁷ *Ibid.*, p.32.

pourtant elle n'appartient qu'à mes lunettes. – De même nous apercevons les choses matérielles ou immatérielles à travers ce prisme qu'on appelle l'intelligence. Nous verrons dans le cours que notre intelligence altère et déforme bien des choses en les considérant, et c'est seulement quand nous connaissons le fonctionnement de cette intelligence, quand nous en aurons étudié le mécanisme que nous saurons jusqu'à quel point et dans quelles limites nous pourrions avoir confiance en elle. »⁸ Ainsi, dans la perception extérieure, notre intelligence apercevra nécessairement dans les choses bien des éléments qui n'existent qu'en l'intelligence elle-même. Autrement dit, son « prisme » nous laissera enfermés en nous-mêmes, alors qu'il faudrait sortir du prisme pour obtenir une vision immédiate des choses. Donc, ce passage de la question « préliminaire » à la question métaphysique et l'étude de l'intelligence et de l'esprit conduiront Bergson au « prélude nécessaire de toute étude métaphysique », c'est-à-dire à la psychologie. Et nous allons avec lui de la psychologie à la métaphysique, du problème de la connaissance au problème de l'ontologie dans le domaine de l'être de la matière, du monde extérieur.

1-2. Le point de départ de la connaissance : La sensation

⁸ *Cours II*, p.33. Comme le monde extérieur qui nous apparaît n'est que le monde réfracté par « le prisme d'intelligence », il faut étudier, comme Bergson le dit, ce prisme pour aborder le problème de l'existence de ce monde même. Mais, est-il possible de sortir de ce prisme installé spontanément en nous ? Même s'il était vrai que le monde qu'on voit et touche est ce qu'il nous montre, n'en serait-il pas moins vrai que le monde réfracté par lui constitue une partie du sens commun qui nous permet d'y vivre ? Point n'est besoin d'éliminer ce prisme. Car il témoigne par lui-même de la différence entre l'être et la connaissance, et en sortir, c'est justement chercher un autre moyen de rapprocher ces deux termes l'un de l'autre, de transformer notre vision spatiale en vision temporelle. De là l'annonce de la notion d'intuition. Et, nous nous bornons pour le moment à dire que le sens commun nous permet de croire à l'existence réelle du monde matériel en dehors de nous, alors même que ce monde nous apparaîtrait comme étant déformé. (Le sens commun sera considéré dans *MM* plutôt comme la vision qui nous montre le monde tel qu'il est et son existence telle qu'il nous apparaît. Sur l'idée bergsonienne du sens commun, voir notre travail 7-3.) Il importe donc de savoir que le prisme d'intelligence ne nous donne qu'un aspect du réel en masquant l'autre.

C'est bien la sensation par laquelle on aperçoit le monde extérieur. Par le sens commun, on pense voir les divers aspects du monde extérieur qui se déroulent devant nos yeux, grâce à nos sens installés dans notre corps, pour ainsi dire la vue, le toucher, l'audition, l'odorat, le goût. Et on pense agir sur lui en se fondant sur ces divers aspects fournis par nos sens. Comment pourrait-on percevoir ce monde sans nos sensations ? En ce sens, on le vit comme un « *Dasein Umwelt* » totalement dépendant des produits de nos sens.

« Quand nous disons que nous percevons un objet matériel, nous entendons par là qu'il nous fournit des sensations. En effet, nous ne le connaissons que par les sensations qu'il nous envoie. A vrai dire, le corps ne nous est connu, ne nous est donné que comme un ensemble de qualités ; et puisqu'une qualité n'est perçue que par la sensation que nous en éprouvons, on peut dire que, lorsque nous prenons connaissance d'un objet matériel, nous nous bornons à recueillir un groupe de sensations. »⁹

Comme le dit Bergson, prenons un exemple : je perçois un tableau, j'entends par là que je le vois et que je le touche. Or, comment puis-je le voir ? C'est que j'éprouve une sensation visuelle de couleur et de forme. Comment puis-je le toucher ? C'est que lorsque je suis à une distance très faible de lui, j'éprouve dans certaines conditions une sensation que j'appelle tactile. En définitive, qu'est-ce que je connais de ce tableau ? Une sensation visuelle et une sensation tactile et il n'est pas autre chose pour moi que ce groupe, cet assemblage de sensations ; et quand je parle d'un objet extérieur, je ne puis parler que de l'impression qu'il fait sur moi, c'est-à-dire d'un ensemble de sensations : sensations de couleur, de lumière, de résistance, de son, de température, etc.

⁹ *Cours I*, p.121 ; je souligne.

Dans sa leçon de la perception extérieure du *Cours I*, Bergson dit nettement que nous ne connaissons le monde extérieur que par les sensations, et que les qualités d'un corps ne sont aperçues que par la sensation que nous en éprouvons. Donc, le point de départ de toute connaissance est pour lui la sensation que nous éprouvons dans son objet. Or, qu'est-ce que la sensation ? D'où vient-elle ? Elle est la première donnée de l'expérience sensible du monde extérieur : ce serait l'état brut et immédiat conditionné par une excitation physiologique susceptible de produire une modification consciente. En d'autres termes, ce qui resterait d'une perception actuelle, si l'on en retirait tout ce qu'y ajoutent la mémoire, l'habitude, l'entendement, la raison, et si l'on y rétablissait tout ce que l'abstraction en écarte, est notamment le ton affectif, l'aspect dynamogénique ou inhibitoire qu'elle présente. En un mot, elle est la représentation, ou plus généralement information, de provenance interne ou externe qui parvient à la conscience du sujet. Dans la philosophie classique, elle est conçue comme une modification de l'âme dans laquelle celle-ci se trouve purement passive. C'est pourquoi elle peut être envisagée comme une donnée pure de toute élaboration intellectuelle. La philosophie sensualiste en fait le point de départ de la connaissance (toute connaissance est pour Condillac une sensation transformée), ce qui n'implique pas qu'elle soit indécomposable. Les empiristes anglo-saxons contemporains ont vu dans des sensations élémentaires le matériau de toute représentation, dit « sense-data ».

Pour Bergson, il en va de même pour la définition de la sensation. Il dit qu'elle est « un état psychologique qui résulte immédiatement de l'excitation d'un ou de plusieurs nerfs sensitifs »¹⁰. En tant qu'état psychologique, elle peut être envisagée au triple point de vue de l'intensité, de la qualité et de la tonalité, comme le disent les psychologues allemands à son époque, notamment Weber, Fechner, Hering et Wundt. Avec ses propriétés, elle nous renseigne sur la nature de l'excitant extérieur. En ce sens, elle est surtout « un intermédiaire entre le monde extérieur

¹⁰ *Ibid.*, p.220.

et l'action que nous devons exercer sur lui »¹¹. Reflétant ce monde, puisqu'un ébranlement nerveux produit par une excitation extérieure apparaît sous sa forme dans la conscience, elle est représentative et, à la fois, affective, puisque l'excitation provoque immédiatement à son tour une réaction intérieure et alors « la sensation prépare l'action »¹². Cela revient à dire qu'elle est un fait psychologique qui a pour rôle de lier un système matériel, monde extérieur, avec l'autre système qui est l'action du corps sur lui : elle sert donc d'intermédiaire entre la conscience et l'extérieur surtout par le mouvement corporel¹³, comme on le verra dans la première œuvre de Bergson.

1-2-1. Le même point de départ que l'idéaliste

Ainsi définie, la sensation soulève un problème : si on ne connaît ce monde que par elle, si elle est visiblement l'état psychologique, n'est-ce pas en effet dans notre conscience qu'on l'aperçoit ? Ce qu'on appelle objet extérieur est-il autre chose que l'état de conscience ? « S'il en est ainsi, on peut comprendre que certains philosophes dits idéalistes [...] aient pu soutenir que ce que nous appelons corps, objet matériel n'est autre chose qu'une idée de l'esprit, qu'un groupe, un assemblage de sensations ou de faits psychologiques. »¹⁴ Il est vrai, tout au moins jusqu'ici, que c'est seulement par nos sensations que nous connaissons le monde extérieur et force nous est alors de le construire avec elles¹⁵. Si on disait par là que

¹¹ *Ibid.*, p.221.

¹² *Ibid.*

¹³ C'est en ce sens que nous pouvons tenir compte du passage de la sensation à l'action, du passage de la connaissance à l'être, du passage de la psychologie à l'ontologie. Et on verra la même idée bergsonienne de ce passage dans son *Essai*. Sur ce point, nous allons voir dans notre quatrième chapitre.

¹⁴ *Ibid.*, p.121-122.

¹⁵ « Voici donc le monde matériel construit avec des sensations. D'un côté les objets extérieurs

ce monde n'est pas autre chose que notre connaissance de lui, si on réduisait alors l'être à sa connaissance, enfin, si on assimilait l'un à l'autre, il serait incontestable qu'on tomberait dans la doctrine idéaliste. Cependant, autre chose est d'admettre que c'est par les sensations qu'on le connaît, et autre chose de dire qu'il y a une réalité indépendante de nous. Du moment que ce n'est pas nous qui les créons, mais qu'elles viennent au fond de l'extérieur, il s'agit en effet d'un problème psychologique qui se distingue nettement du problème métaphysique. C'est bien la raison pour laquelle Bergson veut faire précéder la métaphysique des études « préliminaires », psychologiques, c'est-à-dire celles du mécanisme de l'intelligence et de l'esprit. Il va de soi qu'il n'est pas du tout idéaliste. Concernant l'existence du monde extérieur, il cherche à nous montrer, nous le verrons, dans ces *Cours* comment ce monde obtient une réalité indépendante. Il part simplement du même point que l'idéaliste et il avoue que sa doctrine est si forte qu'il est difficile même pour lui d'en sortir¹⁶.

Donc, qu'est-ce qui se passera si l'on admet que Bergson fait de la sensation, avec l'idéalisme, son point de départ dans la théorie de la connaissance ? Qu'est-ce qu'il entend par là ? Il semble qu'il s'agit de la limite essentielle de notre connaissance, de la limite extrême de nos facultés sensorielles et corporelles, à savoir, de ce fait qu'on ne connaît un monde extérieur que par les sens. Sans eux, tout au moins sans deux sensations principales, vision et toucher par exemple, on construirait forcément ce monde autrement que quand on le fait avec tous les sens dans l'ensemble. Cela revient à dire que, pour l'humanité, il n'y a pas de moyen direct de le connaître autrement que par les organes matériels installés en notre corps. En ce sens, il paraît être impossible de sortir de l'idéalisme au sens défini ainsi : « dès que l'on commence à parler d'une réalité en particulier, bon gré mal

à notre corps, de l'autre notre corps lui-même » ; voir, *Cours II*, p.339 ; je souligne.

¹⁶ « La vérité est qu'il y aurait un moyen, et un seul, de réfuter le matérialisme : ce serait d'établir que la matière est absolument comme elle paraît être. Par là on éliminerait de la matière toute virtualité, toute puissance cachée, et les phénomènes de l'esprit auraient une réalité indépendante » (*MM*, 76) ; « la vérité est que le réalisme ne se maintient jamais à l'état pur » (*ES*, 204).

gré on fait plus ou moins coïncider la chose avec la représentation qu'on en a [...]. Réaliste au moment où il pose le réel, [le savant] devient idéaliste dès qu'il en affirme quelque chose »¹⁷. En effet, on n'a affaire essentiellement qu'à la représentation du monde extérieur, c'est-à-dire à ce qui apparaît dans la conscience ; on considère comme le réel ce qui est donné à celle-ci qu'il soit réel ou qu'il soit imaginaire ; on agit effectivement sur ce qui y est donné tout en pensant que c'est réel. Tel est l'hypothèse fondamentale de l'idéalisme fondée sans doute sur ce fait qu'on ne connaît le monde extérieur que par nos sensations, d'après lesquelles, ce qui est réel n'est que ce qui est dans la perception. En ce sens, le corps lui-même n'est que ce qui apparaît dans la conscience. Il est donc vraisemblable que Bergson se trouverait proche de l'idéalisme, en particulier de l'« idéalisme empirique » auquel Kant opposait sa propre doctrine sous le nom d'« idéalisme transcendantal des phénomènes »¹⁸, et qu'on nomme souvent idéalisme de Condillac d'après lequel l'existence d'une réalité matérielle n'est considérée ni comme fautive, ni même comme douteuse mais seulement comme insaisissable à l'observation directe (celle-ci n'atteignant que les états de l'esprit qui pense), et comme impossible à démontrer par un raisonnement discursif¹⁹.

Or, il faut remarquer qu'il n'y a pas pour les idéalistes à démontrer la réalité du monde extérieur que Bergson cherche pourtant à assurer. En autres termes, il accepte leur point de départ mais il se sépare de leur chemin tout en optant en revanche pour la position réaliste de l'existence du monde extérieur. Les idéalistes partent des sensations pour extérioriser l'intérieur ou bien pour construire

¹⁷ *Cours II*, p.339.

¹⁸ « J'appelle *idéalisme transcendantal* de tous les phénomènes la doctrine d'après laquelle nous les considérons sans exception comme de simples représentations, non des choses en soi ; et d'après laquelle temps et espace ne sont que des formes sensibles de notre intuition, non des déterminations données en elles-mêmes ou des conditions des objets en tant que choses en soi » ; voir, Kant, I., *Critique de la Raison pure*, Dial. Transc., livre II, ch. 1. Le paralogisme de la Raison pure, A, 369.

¹⁹ Donc, il serait intéressant de comparer entre la conception bergsonienne de la matière dans ses *Cours* et l'« idéalisme empirique » de Condillac. Les deux philosophes admettent en commun qu'il y a le monde extérieur d'une certaine manière, qu'il n'est pas pourtant saisissable à travers l'expérience sensible, enfin, qu'il faut sortir de l'intelligence pour démontrer son existence.

l'extérieur, alors que Bergson insiste sur le *passage par lequel l'extérieur se projetterait sur l'intérieur*, de telle sorte que le primat de la sensation, bien loin d'impliquer celui du *percipi*, témoignerait pour lui plutôt l'extériorité de l'esse capable d'être perçu par nous. Ainsi passera-t-il du problème de la connaissance à celui de l'existence. Il s'agit dès maintenant d'examiner le point de départ, non plus de l'idéalisme, mais de Bergson pour savoir comment il arrive à intérioriser l'extérieur.

1-2-2. La sensation ou le signe ou symbole de l'existence

Une fois ainsi définie la sensation, pour Bergson il reste malgré tout à savoir comment elle laisse entrer l'extérieur en nous, puisqu'elle ne nous y met pas pourtant par hypothèse. Or, la question ne tient pas seulement au primat de la sensation, mais tient aussi à la détermination des caractères des faits psychologiques, en particulier, à notre faculté de les recevoir. En effet, si on y voit purement et simplement ce qu'ils ont d'inextensif, on ne saurait alors sortir jamais de soi-même. Il lui faudra donc rétablir ou préciser leur détermination, dans ces deux *Cours* et dans *l'Essai sur les données immédiatement de la conscience*, paru en 1889 entre *Cours I* (1887-1889) et *Cours II* (1892-1893). Depuis son *Cours I*, Bergson critique l'attitude académique des sciences par rapport aux faits de conscience et, bien entendu, cela a motivé son *Essai* : « on ne peut étudier scientifiquement un objet que si on arrive à le résoudre en éléments simples. La sensation, il est vrai, échappe sans doute à une étude scientifique, précisément parce que les diverses sensations n'ont rien de commun entre elles, parce qu'on ne saurait réduire les unes aux autres. [...] les philosophes, psychologues et physiologistes contemporains ont étudié la sensation et voulu aussi instituer une

étude scientifique et même mathématique de cette sensation.»²⁰ Il est évident que l'auteur distingue les faits psychologiques des faits physiques pour montrer que ceux-là ne font pas l'objet des sciences, en ce qu'ils n'occupent pas d'espace et échappent alors à toute mensuration directe²¹, qu'ils, étant essentiellement instables²², ne forment pas une multiplicité dont les termes se comptent, et surtout qu'ils se déroulent dans leur propre ordre bien différent de celui des faits physiques. En un mot, ils se définissent d'une manière précise comme étant localisés dans la durée, non pas dans l'étendue. Et cela ne nous indique pas encore pourquoi la sensation permet d'intérioriser l'extérieur.

En outre il remarque encore un autre de ces caractères : les faits psychologiques et les faits physiques sont connus par deux différentes facultés respectivement, ce qui était soutenu par les psychologues et les philosophes de son époque. D'après eux, les phénomènes qui se passent ordinairement dans le monde matériel nous apparaissent à travers nos sens se connectant directement aux organes des nerfs ou encore au système nerveux. Et c'est précisément parce qu'ils ne sont stimulés que lorsque leurs organes ont reçu un ébranlement physique, qu'ils peuvent saisir des objets étendus et enfin on en prend connaissance. Au contraire, les phénomènes dits psychologiques ne peuvent pas être connus par les sens. Pour les apercevoir, il faut une faculté spéciale qu'on appelle la conscience qui nous permet de les éprouver sous forme de données. Mais, pour Bergson, cette distinction des facultés selon les faits à saisir semble d'abord délimiter nettement le double domaine de la science objective et de la psychologie, et soulever alors la plus grosse difficulté et le plus grand problème²³. Car on ne se donne simplement

²⁰ *Cours I*, p.61.

²¹ Ce qui fait l'objet des sciences, « c'est la cause physique de la sensation, ce n'est pas la sensation même ; celle-ci est indécomposable » ; voir, *ibid.*

²² Bergson dit qu'ils sont « stables » par rapport des faits physiques dans *Cours I*, ce qui est une seule différence entre deux *Cours* concernant la distinction de deux sortes de faits.

²³ Il est vrai que ce problème ne se soulève pas dans *Cours I* où Bergson dit que nos sens, faisant partie du monde matériel, c'est-à-dire entrant en contact direct avec lui, ne peuvent pas percevoir les faits psychologiques. Le jeune professeur là distingue radicalement le monde matériel qu'est le domaine de nos sens du monde intérieur dont seule la conscience nous montre l'existence, pour affirmer tout

toute réalité que sous forme de faits psychologiques et on risquera alors de déterminer le monde extérieur comme la construction de l'esprit, les idées (Berkeley), la fusion entre les impressions et les idées (Hume), ou la créature de la conscience (Fichte) : « pas plus dans la perception extérieure que dans l'analyse intérieure du moi, nous ne sortons de nous-mêmes. »²⁴ Bref, la caractérisation des facultés de percevoir engendre le problème de la perception extérieure par laquelle nous retrouvons en effet le monde extérieur en nous.

Voici, l'antinomie : les faits physiques se distinguent des faits psychologiques et on croit que ceux-là sont indépendants de ceux-ci ; néanmoins toute réalité ne peut être connue que par ceux-ci. La réalité ne se réduirait-elle pas à sa dimension psychologique ? La réponse à cette question, Bergson la trouve dans les procédés des sciences de la nature. Selon eux, les sciences de la nature considèrent les sensations toujours comme un signe ou un symbole de la réalité extérieure.

« En analysant les procédés des sciences de la nature, on verra que s'ils partent toujours de l'observation, et que toute observation se résout en sensation, c'est-à-dire en faits psychologiques, néanmoins ce n'est jamais la sensation, ce n'est jamais le fait de conscience qu'elles retiennent. Elles le considèrent toujours comme un signe, un symbole, et ne lui attribuent que la valeur d'un symbole [...] L'impression faite sur notre conscience n'est pour le savant qu'un signe, et l'objet de la science est justement d'en donner l'interprétation. »²⁵

Partir de l'observation, ce n'est encore connaître un corps que par nos sensations et c'est bien donc la présupposition idéaliste qui gouverne toute activité

d'abord la différence profonde entre les faits psychologiques et les faits physiques ; voir, *Cours I*, p.28-29 ; p.111.

²⁴ *Cours II*, p.207.

²⁵ *Ibid.*, p.208.

scientifique²⁶. S'il en est ainsi, il est vraisemblable que toute réalité immédiatement donnée sera une réalité psychologique connue par les faits psychologiques. Mais, si on considère certains de ces faits ou certains systèmes scientifiques comme purement symboliques, comme signes de réalité quelconque d'un ordre différent, on risque de passer alors de la psychologie à une autre science du réel qui est la métaphysique. Donc, voici la seule définition du fait psychologique : « on appelle faits psychologiques les faits connus immédiatement envisagés en eux-mêmes et non pas interprétés comme des symboles »²⁷. Suivant cette définition, on ne s'en tient pas aux faits tels qu'ils sont donnés immédiatement et cherche une autre réalité que la psychologique, à savoir on atteindra à une réalité derrière eux au travers de nos sensations, ce qui est en effet le postulat du substantialisme, d'après lequel, au-delà de sensations, il y a une substance qui est leur vraie cause.

Pour l'idéaliste, il n'y a rien de plus dans la réalité que ce qui apparaît à la conscience et le monde extérieur ne se réduit qu'à des sensibles ou à leur ensemble : l'assimilation de l'être à la connaissance ! Au contraire, le chemin que Bergson suit avec Descartes est celui du substantialisme. Il n'en est pas moins certain que son chemin se trouve dans le réalisme gnoséologique²⁸, de telle sorte que ce qu'on perçoit en réalité n'est pas pour lui ce qui existe en soi-même, mais seulement l'apparence par laquelle on présuppose nécessairement une réalité extérieure. Alors, suppose-t-il bel et bien une substance matérielle comme le font les scientifiques ? Il leur accorde que l'apparence du réel n'est point une image trompeuse, et qu'il doit y avoir en tout cas une « substance mystérieuse »²⁹ pour

²⁶ « On est toujours plus ou moins dans l'idéalisme quand on fait œuvre de savant : sinon on n'en songerait même pas à considérer des parties isolées de la réalité pour les conditionner l'une par rapport à l'autre, ce qui est la science même » ; voir, *ES*, p.205.

²⁷ *Cours II*, p.209.

²⁸ Sur le chemin de Bergson, Henri Hude dit que « on mesure le chemin que Bergson a parcouru dans le sens d'un retour au réalisme gnoséologique, quand on compare ce passage avec celui-ci, de *La pensée et le mouvant*, p.1346 : " La métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles. " » ; voir, la note 3 du Cours de psychologie dans *Cours II*, p.462.

²⁹ Si elle est « mystérieuse », c'est parce qu'il s'agit bien de la limite de notre connaissance, ou bien de la question de l'essence de la matière au-delà de la puissance de nos facultés sensorielles. De sorte que Bergson l'appelle « une cause inconnue et sans doute inconnaissable de sensations ». Et il reconnaît

affirmer l'existence de la réalité extérieure, sinon, on ne pourrait s'empêcher de s'enliser dans l'idéalisme. Il est incontestable que l'on devrait être idéaliste ou substantialiste pour autant qu'on connaît l'être que par des sensations, et qu'il est ainsi défini par elles. Bergson prend le chemin du substantialisme.

En suivant les procédés des sciences de la nature, il prétend qu'une pensée, qui cherche quelque chose de profond derrière les données de la conscience, « cesse d'être psychologie, devient métaphysique, en tant qu'elle érige ces données en signes, en symboles, et ne vise qu'à en fournir l'interprétation »³⁰. En d'autres termes, en distinguant la psychologie et la métaphysique et, par la suite, en précisant la différenciation entre l'être et la connaissance à l'opposé de l'idéaliste qui les assimile³¹, il affirme, tout au moins ici, qu'il y a « une réalité d'autre ordre » que celui de nos sensations, puisqu'elles, étant données à notre conscience, ne sont point, dit-il, l'être soi-même, mais les représentantes d'une réalité extérieure, dont l'apparence témoigne de leur existence. Et, maintenant, la métaphysique aurait pour essence d'éclairer « une réalité autre » derrière les sensations qui paraissent en face de notre conscience.

1-2-3. L'étendue de la sensation

La fonction symbolique de la sensation ne consiste plus à réduire le monde

que cette substance serait avec Leibniz quelque chose d'analogue à l'esprit, non pas de matériel. Nous en allons parler tout à l'heure ; voir, *Cours I*, p.127-128.

³⁰ *Ibid.*

³¹ En effet, « l'assimilation de la connaissance à l'être », c'est ce que Bergson cherche à proposer par sa méthode de la connaissance, à savoir l'« intuition ». Pour lui, c'est par l'intuition que l'être devient la connaissance, que la théorie de la connaissance devient la métaphysique. Mais, dans ses *Cours*, avant la création du concept d'« intuition », il n'en reste pas moins qu'il distingue de la connaissance et de l'être.

extérieur à lui-même, mais à justifier sa construction par les sensations. Il n'en est pas moins vrai qu'elle nous signale qu'il existe indépendamment de notre pensée, et qu'on ne saurait alors voir par elle le rapport de la vraie apparence du monde aux contenus sensibles. Car, comme l'admet la plupart des philosophes, la sensation se définit comme quelque chose d'inextensible, alors que l'étendu, une qualité des corps occupant l'espace, est attribué aux êtres extérieurs à moi, aux objets juxtaposant dans l'espace. Et c'est tout en s'appuyant sur cette définition de la sensation inextensive que la conception du monde extérieur et celle de son existence se déterminent encore par la thèse idéaliste. Si on se borne à telle définition, si on construit ce monde avec des états psychologiques ainsi définis, il est alors inévitable qu'on ne le voie qu'en soi-même, et pour cette raison Bergson doute dans son *Cours II* de la question de savoir si toutes les sensations ne sont pas inétendues³².

« Pourquoi choisirions-nous pour les [certaines sensations] juxtaposer des sensations visuelles ou des sensations tactiles plutôt que des sensations de goût ou d'odeurs ? Cette préférence naturellement accordée à certains genres de sensations prouve que ces sensations ont par elles-mêmes une tendance à se juxtaposer dans l'espace. N'est-ce pas dire que la vue et le toucher s'exercent naturellement dans l'espace ou, en d'autres termes, que les sensations visuelles et tactiles sont déjà étendues ? »³³

Ses questions semblent solidaires ici de la question de la nature de l'espace³⁴ : l'espace est-il donné *a posteriori* avec les sensations ou est-il donné *a*

³² En effet, il paraît que la distinction entre sensations extensives et sensations inextensives était déjà répandue à son époque, en particulier, dans le domaine de la psychologie. D'après une indication de M. R. Daude, qui ajoute la remarque suivante : « certains auteurs (par exemple, Malapert, Roustan, dans leurs manuels de psychologie) disent aussi dans le même sens que " sensations extensives ", " sensations étendues ". Il me semble qu'" extensif " est meilleur : c'est l'objet qui est étendu ; la sensation doit être dite extensive ou inextensive, selon la thèse admise ». Cette distinction ne vient pas de l'originalité de la pensée bergsonienne ; je le cite à nouveau de *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (André Lalande), 18^e édition reliée, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p.328.

³³ *Cours II*, p.320.

³⁴ Concernant cette question, nous allons parler dans notre cinquième chapitre où nous traitons de la

priori indépendamment d'elles ? ; « Si les sensations sont étendues, dit-il, l'espace nous est donné dans les sensations, avec elles ; si elles sont inétendues, l'étendue sera quelque chose de surajouté d'une manière ou d'une autre et il faudra chercher alors d'où vient l'extension, en quoi consiste ce qui s'ajoute aux sensations inextensives. »³⁵ De l'idée d'espace il détermine l'étendue comme un attribut de la matière qui occupe de l'espace et nous propose une hypothèse selon laquelle certaines sensations, sensations visuelles et sensations tactiles, « ont par elles-mêmes une tendance à se juxtaposer dans l'espace et elles s'exercent naturellement dans l'espace »³⁶. À la différence des sensations de goût ou d'odeurs, elles sont supposées extensives et, en construisant la représentation d'un objet matériel, nous dirigent vers l'étendue³⁷.

Examinons de plus près : comment affirmons-nous la réalité du monde extérieur indépendant en dépit ce que nous n'en connaissons que nos sensations ? Voici, la réponse de Bergson : d'après lui³⁸,

1) Une fois dirigé ainsi vers l'étendue, on y voit une étendue visuelle et une étendue tactile. Et ces deux étendues dont l'une est « plus synthétique » et l'autre « plus analytique » constituent notre expérience concrète en se complétant l'une par l'autre, et nous permettent d'abord de distinguer des objets mobiles de leur entourage d'immobilité. Ainsi se constitue l'individualité de l'objet matériel qu'on perçoit ;

2) Or, il y a un objet que nous connaissons mieux que les autres et qui est

notion d'espace présentée dans l'Essai.

³⁵ *Ibid.*, p.312-313.

³⁶ *Ibid.*, p.321 : « les sensations ou certaines d'entre elles au moins sont extensives. C'est cette dernière hypothèse que nous proposons. »

³⁷ « La perception visuelle de l'étendue [...] embrasse d'un seul coup un vaste horizon. [...] La perception tactile de l'étendue est [...] capable de mesurer et de comparer. Or ces deux étendues qui [...] ont un fond commun, se complètent l'une par l'autre, nos expériences tactiles nous servent surtout à introduire la mesure dans nos perception visuelle. C'est de cette combinaison que naît l'étendue concrète qui nous est familière, étendue à la fois tactile et visuelle » ; voir, *Ibid.*, p.328.

³⁸ *Ibid.*, p.328-331.

aperçu successivement à tous les moments de notre existence, soit en mouvement, soit en arrêt. C'est notre corps³⁹. Et, car nous savons que la matière de notre corps ne diffère pas essentiellement de celle des autres, « nous transposons alors à tout objet matériel, c'est-à-dire à toute portion indépendante et mobile de l'étendue, cette unité, cette identité, cette individualité en un mot de notre propre corps. »

De là on s'aperçoit d'emblée que la sensation est un état psychologique avec lequel on compose tout d'abord notre propre corps sur le modèle duquel on construit ensuite tous les objets extérieurs avec lui, et qu'on en vient d'affirmer la réalité du monde extérieur précisément par les sensations extensives et inextensives ainsi réunies. Et nos sensations sont représentatives en tant qu'elles « reflètent » ce monde au travers des ébranlements nerveux les présentant sous cette forme à la conscience, et affective en tant qu'elle « prépare » l'action du corps qui est une réponse immédiate à l'excitation extérieure. Par conséquent, la nature extensive des sensations visibles et tactiles dévoile le double aspect de la sensation qui permet à Bergson d'établir une espèce de solidarité intime de deux faits opposés dont l'un donne lieu à l'autre qui réagit à son tour sur lui à travers notre corps : elle est « un intermédiaire entre le monde extérieur et l'action que nous devons exercer sur lui »⁴⁰, entre le rapport réciproque et matériel de deux « systèmes organisés et stables de sensations »⁴¹ et est, à nos yeux, la limite de la vie psychologique par où l'extérieur pourrait entrer dans l'intérieur et laquelle atteste elle-même de la réalité de celui-là en le liant à un mouvement corporel provoqué par l'excitation extérieure.

³⁹ Nous voyons que l'énoncé bergsonien du corps s'est inspiré évidemment de l'idée de Maine de Biran, d'après lui, nous percevons immédiatement la réalité de notre propre corps par des sensations avec lesquelles nous le construisons, en particulier par « la sensation de l'effort musculaire » par excellence qui révèle ma volonté en dehors, et alors ce corps se distingue de notre moi. Et, par elle, nous passons ainsi naturellement du témoignage de la réalité de notre propre corps à l'idée d'existence réelle du monde extérieur en général. Certes, « la sensation de l'effort musculaire » de Maine de Biran n'est pas pour Bergson d'une raison pertinente pour la question de la réalité de ce monde, car elle ne se prouve pas physiologiquement. Il faut cependant remarquer que tel passage de la réalité du corps à celle du monde en général paraît être l'explication la plus probable que les autres concernant le problème de l'existence de la matière ; voir, *Cours II*, p.335.

⁴⁰ *Ibid.*, p.221.

⁴¹ *Ibid.*, p.339.

Et, sa nature extensive permet, nous le verrons plus tard, à Bergson de révoquer en doute l'hypothèse de Descartes qui affirme l'existence indépendante de la matière ayant recours au principe de causalité. Maintenant, la question n'est plus de savoir ce qui est la cause de sensations, ni si cette cause existe réellement en dehors de nous, mais de savoir pourquoi elles sont le seul moyen de connaître le monde extérieur, en guidant l'action de notre propre corps⁴², laquelle même deviendra, nous le verrons, une preuve indéniable de la réalité de ce monde à titre de corrélat de l'action.

Il faut pourtant dire que notre corps étant ici simplement une partie du système physique et se composant avec nos sensations, on croit à l'existence d'un objet matériel à l'instar de notre expérience sensible. Alors, il nous reste encore un problème à considérer : il semble qu'on est dans l'impuissance d'affirmer l'existence d'un objet matériel sans recours à nos sensations. Elles, extensives, ne sont pas elles-mêmes l'étendue⁴³, même elles nous dirigent vers celle-là. Elles étant après tout les faits psychologiques, « entrent dans la représentation d'un objet matériel »⁴⁴. Or, le terme d'« extensif » ne signifie ici que l'extension d'un fait psychologique jusqu'à l'extérieur⁴⁵ ; il ne veut pas dire que la sensation obtient elle-même l'étendue, ou l'extériorité dont l'idée renvoie, dit-Bergson, à celle de l'« existence indépendante ». Les sensations extensives, bien loin d'exister indépendamment de la pensée, nous permettent donc de la construire avec elles, et pourtant ce que nous construisons n'est point d'un tout le monde extérieur, mais seulement une matière *étendue* organisée par elles, de telle sorte que l'idée de ce

⁴² De la raison d'être de la sensation, Bergson parle encore dans son *Essai* : « la sensation elle-même, dont le rôle est de nous inviter à un choix entre cette réaction automatique et d'autres mouvements possibles, n'aurait aucune raison d'être » (*Essai*, 26) ; et aussi dans son *Matière et mémoire* : « nos sensations sont donc à nos perceptions ce que l'action réelle de notre corps est à son action possible ou virtuelle. » (*MM*, 58)

⁴³ Nous sommes d'accord avec M. R. Daude sur la distinction entre « étendu » et « extensif » ; voir, notre note 32.

⁴⁴ *Cours II*, p.322.

⁴⁵ Par contre, on verra dans *Matière et mémoire* que la sensation obtient l'extériorité en se localisant dans le corps, alors que la perception fait un acte d'extension de l'esprit.

monde tient en effet à celle de cette matière, et que « la distinction entre l'extérieur et l'intérieur n'est pas autre chose que l'opposition de l'étendu à l'inétendu »⁴⁶ à travers de laquelle il n'y a plus qu'à *croire* à l'extériorité de ce monde et à son existence indépendante. Il s'agit donc de la croyance qui résulte du raisonnement inductif de la connaissance et sur laquelle on fonde une supposition métaphysique. Cela caractérise la démarche bergsonienne de déduire l'être de la connaissance, et c'est pourquoi « nous commencerons par la psychologie [en tant qu'une étude de l'intelligence et de l'âme en général] qui est la clef de tout le reste, la partie fondamentale de la philosophie et nous terminerons par la métaphysique qui est le but dernier de la philosophie ». Donc nous voyons que le jeune philosophe français est en effet amené à l'affirmation de l'existence du monde extérieur à partir de la croyance à sa réalité, au moins en tant qu'il suppose notre corps extérieur à nous, corps qui sert en effet à interioriser ce monde extérieur avec son système sensoriel.

⁴⁶ *Ibid.*, p.339.

Chapitre 2.

Le passage du problème psychologique au problème ontologique

Nous avons vu que la sensation est pour le jeune philosophe français le point de départ pour connaître une réalité extérieure, par où nous la rencontrons *en nous* et lequel est considéré donc comme signe de son existence, et que son étendue nous amène à un mouvement objectif du corps contre telle réalité vécue du dedans. Mais cela ne suffit pas pour sortir de l'idéalisme. Car son analyse de la perception extérieure nous montre qu'elle se constitue de sensations ou bien d'éléments subjectifs, « la perception du monde extérieur n'est pas un acte par lequel l'esprit sortirait de lui-même »⁴⁷, et que nous demeurons encore dans le domaine du problème psychologique⁴⁸.

Il est vrai que si on parle du rapport entre l'être et la connaissance dans le domaine psychologique, son point de départ, sensation, anéantira en effet la distinction de ces deux termes, puisque l'un d'entre eux se met déjà dans l'autre. L'étude de ce rapport se ferait alors dans l'horizon de la subjectivité, comme le fait la phénoménologie ; il en va de même pour les sciences de la nature, en ce sens qu'elles ne sortent pas non plus du *percipi* à partir duquel l'observation se fait. Cependant, tous les philosophes s'accordent que les états de conscience sont des matériaux de notre représentation du monde extérieur, et qu'il ne serait pas

⁴⁷ Cours II. p.332.

⁴⁸ « Nous avons déjà vu en psychologie que l'existence de la matière était loin de s'imposer au genre humain comme une vérité évidente et certaine. L'analyse que nous avons présentée de la perception extérieure nous a fait comprendre que ce qu'il y a de réel, d'incontestable dans la perception, se réduit à une série de sensations successives ou simultanées, aussi ne reviendrons-nous pas sur le système de l'existence des corps extérieurs, problème qui a sa place en métaphysique » ; voir, Cours I, p.330.

absurde de supposer que l'univers matériel tout entier ne soit qu'un phénomène de la pensée, si on connaissait de ce monde que ces états. On s'apercevra ici que leurs accords ne sont arrivés qu'à propos du problème psychologique, et que, seulement quant à ce problème, Bergson réduit l'extérieur à l'intérieur et ensuite reprojette celui-ci sur celui-là. Ici, le terme, *réduire*, n'a pas le même sens que pour l'idéaliste. Car il ne l'utilise que pour prouver l'existence réelle du monde extérieur, tandis que l'idéaliste veut nier son existence indépendante⁴⁹. Donc, il lui faut dès maintenant passer du problème psychologique au problème de l'existence même. La solution part du principe que la sensation a évidemment, nous le dirons plus tard, une cause qui vient de l'extérieur, non pas de nous-mêmes. En distinguant la question métaphysique, celle de l'existence de la réalité du monde extérieur, de la question psychologique de savoir pourquoi nous croyons à la réalité de la matière, Bergson pose une question à nouveau ; « des états de conscience étant donnés, que nous organisons en objets dits extérieurs, comment et pourquoi affirmons-nous la réalité d'un monde extérieur indépendant de notre pensée et surtout qu'entendons-nous au juste par cette réalité ? »⁵⁰

2-1. Les hypothèses sur l'essence de la matière : le mécanisme et le dynamisme

Pour répondre à la question reposée, Bergson analyse de près les deux doctrines métaphysiques, mécanisme et dynamisme, qui cherchent à rendre

⁴⁹ En ce sens, s'il y a la réduction bergsonienne dans sa philosophie, elle ne consiste bien qu'à affirmer l'existence réelle et on la verra dans *Matière et mémoire* où l'auteur emploie la notion d'« image » en laquelle il réduit la matière ; voir, notre travail 7-1-1-1. La réduction bergsonienne.

⁵⁰ *Cours I*, p.330.

compte de la « substance mystérieuse » ou bien d'une « cause inconnue ». Et il s'aperçoit qu'on pourra approcher de plus en plus de la vérité si on estime que leurs hypothèses se placent sur un même niveau. Regardons-les un instant.

D'abord, depuis Démocrite jusqu'à Descartes, le mécanisme définissant la matière comme « quelque chose d'entièrement inerte »⁵¹, dépourvue d'activité, présuppose qu'il y a derrière elle ses éléments constituants dont les mouvements nous apparaissent comme ses prétendues qualités, mouvements soumis à un ordre immuable et rigoureux dans le monde extérieur. Donc, cet ordre et la nécessité intrinsèque de phénomènes extérieurs existent réellement pour les mécanistes, alors que les qualités d'un corps ne sont pas d'après eux ses propres, mais seulement les impressions diverses faites sur nos sens (Démocrite) ou les images (Descartes) qui composent la matière de l'expérience. Autant dire qu'elles sont plutôt en nous qu'en lui-même. Par conséquent, l'hypothèse mécaniste sur l'essence de la matière admet son existence réelle, mais les qualités sensibles ne nous permettent pas directement d'y avoir accès.

Toutefois, cette hypothèse prend appui sur l'idée d'un monde déterministe dont attestent peu à peu les grandes découvertes de la physique moderne, de sorte que Bergson y découvre son pouvoir consistant et cohérent d'explication, et aussi sa valeur de « commodité pour l'esprit ». Surtout, il tire par excellence de la conception cartésienne de la matière, d'après laquelle elle est essentiellement constituée par l'étendue et le mouvement, que ses qualités supposées subjectives devraient s'expliquer par les mouvements de ses parties, et alors il trouve une manière objective et scientifique de rendre compte de ces qualités.

Ensuite, en passant de l'hylozoïsme de l'Antiquité au Monadisme de Leibniz, la conception dynamiste de la matière nous la montre comme « la force active » dont participe tout être vivant y compris nous-mêmes. Et son hypothèse est « plus naturelle à l'esprit », tandis que l'hypothèse mécaniste est, nous venons de le dire,

⁵¹ *Ibid.*, p.333.

« plus commode pour l'esprit ». Or, elle n'est point une hypothèse toute gratuite. Sur l'essence de la matière, il y a un point commun entre l'hypothèse de Leibniz et l'hypothèse de physiciens modernes, l'une prétend que la matière se compose de « monades », c'est-à-dire de « forces immatérielles », l'autre la considère comme étant constituée de ce qu'on appelle « des centres de forces, véritables points matériels ». Et ces forces, nous les appelons immatérielles et, en même temps, matérielles. Car, inétendues, elles n'occupent pas l'espace et elles ont pourtant une capacité d'agir effectivement sur des corps matériels. Autrement dit, elles produisent l'action et la réaction entre elles-mêmes et des éléments composants du monde extérieur y compris notre corps, mais elles n'ont pas au fond de l'étendue qui est la propriété essentielle du matériel. Des « forces » sont donc des points matériels et, à la fois, immatériels.

La matière est définie ainsi, comme le fait que ce qu'il y a de réel pour les dynamistes dans le monde matériel, c'est ce que les forces y expriment, et c'est la nature individuelle des phénomènes physiques qui provoque en nous des sensations. Ces sensations servent bien de symbole de son existence réelle et après tout nous donnent les propres qualités des corps. Cependant, les dynamistes finissent par considérer la matière comme quelque chose d'analogue à l'esprit, comme « une substance inétendue, de même nature que l'âme humaine »⁵², en les projetant en dehors de nous, en étendant une « conscience extensive » sur l'espace.

Enfin, « mécanisme et dynamisme sont idéalisme et réalisme tout à la fois car leur conception de l'essence de la matière est réaliste en ce qu'elle attribue à la matière une existence indépendante de l'esprit et idéaliste en ce qu'elle sacrifie comme illusoire, comme subjectif, comme relatif à nous quelque chose de la perception »⁵³. En d'autres termes, ils laissent infranchissable l'intervalle entre la matière et la matière perçue⁵⁴. Pour Bergson, il reste donc à montrer, nous le

⁵² *Cours II*, p.431.

⁵³ *Ibid.*, p.424.

⁵⁴ Dans *Matière et mémoire*, l'auteur cherche à resserrer cet intervalle tout d'abord au moyen de la notion d'« image » qui servira à joindre intérieurement les deux termes faisant l'intervalle. Et, à nos

verrons tout à l'heure, comment « quelque chose de la perception » s'assure de ce qu'il y a d'objectif, d'extérieur à nous dans le monde matériel. À travers les analyses bergsoniennes, nous entrevoyons la métaphysique positive qui mènera jusqu'aux profondeurs de la réalité au moyen des sciences de nature capables d'expliquer objectivement des phénomènes. Et, pour découvrir l'essence du réel, il cherche à comprendre les phénomènes extérieurs ou apparences comme « l'antichambre de la vérité » pour parler comme Leibniz. L'hypothèse mécaniste nous en donne l'explication plus objective et plus scientifique, et l'hypothèse dynamiste nous amène à une métaphysique, dit-il, « peut-être plus voisine de la réalité ». Il est vrai que Bergson déduit, nous le verrons tout à l'heure, de leurs hypothèses sa thèse de la matière : supposant avec eux la réalité du monde extérieur, il accepte d'un côté la régularité des phénomènes de la nature et la stabilité des lois de la nature et de l'autre soutient que les qualités d'un corps ont les mêmes natures que nos sensations.

2-2. La conception bergsonienne de la réalité du monde extérieur

Il est vrai que les diverses excitations du monde extérieur déclenchent une réaction de nos sens, par laquelle une impression est formée dans notre corps, en particulier dans le système nerveux. Quand elle est transmise au cerveau, une sensation se produit par un processus encore inconnu. Voilà la doctrine généralement admise sur la connaissance du monde extérieur, postulée par la plupart des philosophes. Et il semble que la sensation est, pour ainsi dire, une donnée du monde extérieur et, à la fois, une donnée immédiate de la conscience.

yeux, elle doit, semble-t-il, son rôle à les hypothèses de ces deux doctrines ; sur ce point dernier, voir notre travail 7-3.

Pour cela, on paraît avoir de la difficulté à établir la réalité du monde extérieur, indépendamment de nous.

D'entrée de jeu, Bergson la présuppose avec le réaliste et cherche à présenter des raisons à l'appui de sa présupposition pour éviter le terminus idéaliste. Il est visible que la connaissance exige en effet une certaine réalité qui excite des activités de notre faculté de percevoir et, d'un même geste, l'affirmation de cette réalité doit se fonder à son tour sur cette connaissance. En d'autres termes, l'être précède la connaissance, mais elle le détermine paradoxalement. Face à cette *aporie*, Bergson dissocie d'abord, nous le voyions, l'être de la connaissance, car pour lui une réalité extérieure à nous n'est pas ce qui nous apparaît d'elle, et ce qu'on perçoit n'est que son apparence. Il faut pourtant remarquer que cette dissociation, bien loin de nous amener à l'agnosticisme kantien, consiste enfin à découvrir une vraie connaissance par laquelle on approcherait graduellement de l'être en faisant les analyses critiques et positives de notre connaissance réfractée par l'intelligence. Il n'en est pas moins certain qu'on ne peut pas encore ici appeler cette « vraie connaissance » intuition qui est employée en effet par les perceptionnistes⁵⁵ ou renvoie à l'intelligence au sens kantien qui se traduit en relation d'espace, de temps, de causalité, etc. Seule, cette connaissance écartée du « prisme de l'intelligence » nous amènera peu à peu à l'« expérience métaphysique » où nous vivons ce qui est réel. Maintenant, on verra comment Bergson approche celle-là de l'être ou bien comment il rend celle-ci possible.

2-2-1. Une hypothèse de la réalité fondée sur le principe de

⁵⁵ D'après Thomas Reid notamment, la sensation enveloppant en elle-même une réalité extérieure, nous en suggère immédiatement la représentation. Et c'est bien l'intuition qui me révèle son existence réelle et indépendante. Donc, l'intuition est pour lui une connaissance purement subjective qui nous donne une idée du monde matériel à travers le fait psychologique intimement lié à ce monde, à travers le seul « point de contact du moi et du non-moi » ; voir, *Cours II*, p.334.

causalité

L'adéquation entre l'être et la connaissance, c'est un but principal de la philosophie moderne qui poursuit la vérité obtenue par l'accord de la pensée et de son objet. Mais la question sera de savoir si ce but est pertinent, car, si nous n'établissons l'être lui-même que par notre connaissance, il est probable que cette adéquation est considérée en effet comme celle entre la connaissance et l'être seulement connu par nous : autrement dit, elle n'est qu'une sorte de truisme dans lequel tombe au fond l'idéalisme. Si la perception d'un objet matériel nous donne des sensations, et si nous partons de ces états de conscience, alors « rien ne nous prouve qu'il y ait en dehors de nous quelque chose qui les excite. »⁵⁶ Or, dans *An examination of Sir William Hamilton's philosophy* de Stuart Mill, son auteur dit que le monde extérieur n'est qu'« un groupe de sensations » éprouvées actuellement ou virtuellement par nous, et qu'il n'a donc pas de réalité indépendante de nous. Bergson remarque que cet empiriste anglais parle de la « stabilité » de l'expérience sensible qui nous permettrait de percevoir encore le monde extérieur et d'éprouver la « permanence » de son existence⁵⁷, en faisant la comparaison de la sensation dans un rêve avec celle dans l'état de veille.

Supposons que je vois un corps. Que puis-je entendre par là si je dis que je l'aperçois et qu'il existe ? J'éprouve d'abord des sensations provoquées par lui et ensuite l'intelligence les groupe pour former un tout que j'appelle un objet. Alors, comment crois-je à l'existence réelle de ce tout formé par elle ? Suffira-t-il de dire qu'elles sont mes états de conscience ? Si on considère le cas de rêve⁵⁸ où on a une

⁵⁶ *Cours I*, p.122.

⁵⁷ Selon l'hypothèse de Stuart Mill, si on croit à la réalité et l'indépendance des objets matériels, c'est parce qu'il y a « la possibilité permanente de les percevoir » à laquelle on pense quand on parle de leur existence réelle et objective. Mais sa présupposition de cette possibilité permanente consiste en effet à commettre une faute de considérer l'inductif comme le déductif et alors Bergson remarque qu'il y a l'idée de la nécessité qui la sous-tend dans son hypothèse ; voir, *Cours II*, p.333-334.

⁵⁸ Bergson distingue le cas de la perception extérieure et du cas de rêve, entre lesquels il y a une différence de liaison logique. D'après lui, si on se fonde sur le monde de la veille et le vit bien autrement

perception aussi nette que dans la réalité, on s'apercevra d'emblée qu'il ne suffit pas de le percevoir pour avoir la certitude de son existence réelle, et qu'il faudrait donc une raison objective sur laquelle tout le monde s'accorde. Et, de la proposition, « tout ce qui est a une cause », je comprends que les sensations doivent avoir une cause, et que cette cause n'est pas moi, puisque, si je l'étais, je saurais absolument en quoi elles consistent, par quel processus elles se passent, alors que tout ce que je sais sur elles, c'est qu'elles sont un fait psychologique constitutif de la perception extérieure et provoqué par l'excitant extérieur, mais je ne sais quel processus s'opère afin de les produire. Par conséquent, « rien ne nous dit que ces sensations ne sont pas simplement et uniquement subjectives, sans aucune cause externe qui les produise »⁵⁹ et donc je dis qu'il doit y avoir un objet extérieur à moi qui les produit en moi. Et, « c'est en vertu d'un raisonnement très rapide sans doute, mais réel que nous croyons à l'objectivité des corps. »⁶⁰

Tel raisonnement vient du principe de causalité, et il semble que la certitude de l'existence fondée sur lui vise à la réfutation de la doctrine idéaliste qui se borne à mettre en garde contre la tendance que nous avons à objectiver ce qui est subjectif, à attribuer aux choses ce qu'il y a d'analogue à notre esprit. Il est pourtant vrai que l'idéalisme et l'empirisme anglais ne nient pas l'existence du monde extérieur, mais son mode d'être en soi, indépendant de notre pensée : du moment qu'on est un sujet le percevant, il n'existe pour eux que comme le *percipi*, et alors on ne saurait assurer la certitude de l'existence du non-*percipi*. Au contraire, en disant qu'une cause de sensations n'est pas nous, ni en nous, et que cette cause constitue en effet alors l'objet matériel, « nous répondions ainsi d'une part à Berkeley, d'autre part à Stuart Mill. »⁶¹ Et, « notre instinct, nos habitudes d'esprit répugnent à cette

que dans le monde du rêve, c'est bien parce que nos rêves sont décousus, et qu'ils ne se succèdent pas les uns aux autres ; au contraire, lorsque on se réveille, les perceptions qu'on a continuent logiquement et spontanément celles qu'on avait le jour précédent ; voir, *Cours II*, p.123.

⁵⁹ *Ibid.*, p.122.

⁶⁰ *Ibid.*, p.127.

⁶¹ *Cours I*, p.330.

conception [idéaliste] de la matière »⁶² et supposent souvent qu'il y ait quelque chose d'immuable derrière ses qualités nous données sous forme de sensations, comme le montre l'exemple cartésien d'« un morceau de cire ». Donc, il est vraisemblable que le principe de causalité sur lequel Bergson appuie la réalité de ce monde nous amène à l'hypothèse de la substance matérielle. Il est cependant patent que Bergson n'accepte pas complètement cette hypothèse. En effet, la substance matérielle n'est pour lui qu'une idée donnée par notre instinct et la tendance naturelle de l'intelligence. Nous n'en avons pas directement d'expérience et surtout, dès que nous la construisons avec nos sensations venant d'elle, elle devient une construction de l'esprit. Alors Bergson renonce-t-il ou non à l'argument qui repose sur l'usage du principe de causalité ?

2-2-2. Une hypothèse de la réalité au point de vue de l'action de notre corps

Après avoir analysé les hypothèses de l'empirisme anglais et de Maine de Biran sur la réalité du monde extérieur, Bergson examine l'hypothèse de Descartes qui soutient qu'« il y a quelque chose d'indépendant de ma volonté et qui se manifeste à moi par les sensations ou images qui se succèdent en moi »⁶³, en acceptant le principe de causalité. Or, il y remarque que c'est bien les sensations qu'on éprouve effectivement, et que, si on reconnaît qu'elles sont évidemment le départ de la connaissance, « ce sont ces sensations elles-mêmes que nous érigeons en réalité indépendante »⁶⁴, non pas leur cause. Nous avons vu

⁶² *Ibid.*, p.124.

⁶³ *Cours II*, p.336.

⁶⁴ *Ibid.*, p.337 ; je souligne.

qu'elles constituent pour lui en effet les apparences ou bien les qualités de ce qu'on perçoit, comme l'affirme le mécaniste. Et, en tant qu'il en fait une réalité, il veut dire que, dans l'horizon de la connaissance, rien ne nous permet de postuler une substance matérielle, comme le veut le dynamiste. Donc, pour accéder au réel, ce qu'il faudra objectiver et ce dont on devra traiter, c'est bien de nos sensations mêmes provoquées par lui. Au lieu d'être considérées purement et simplement comme signe ou symbole de l'existence d'un objet matériel, elles nous apparaissent elles-mêmes comme « réalité indépendante », ni subjective ni objective, ou plutôt psychologique et à la fois matérielle⁶⁵, de telle manière que les qualités de la matière constituées par elles ne se limitent plus à ses apparences, mais sont érigées en réalité extérieure à la conscience.

Ceci posé, ces trois termes, matière, sensation et notre corps, forment un tout solidaire dans notre action, tout est entièrement étendu : dans l'expérience concrète, l'action révèle immédiatement une relation réciproque du moi au monde extérieur. Or, on se demanderait si on n'éprouve pas ce tout dans le cas de rêve : le tout serait-il encore étendu dans nos rêves où nous avons effectivement la perception dépourvue d'objet actuel ? Ne devrions-nous pas ériger aussi en réalité les sensations éprouvées dans le rêve, si nous le faisons, dit-Bergson, pour nos sensations elles-mêmes ? Il semble que nos rêves mêmes ont une réalité, puisqu'ils sont en effet un acte psychologique qui s'opère réellement en nous, où nous, semble-t-il, percevons et agissons. Mais Bergson découvre qu'ils ne sont que l'hallucination produite par des influences extérieures antérieures qui s'exerçaient sur l'esprit, et que ses contenus résultent de nos activités sensorielles et corporelles dans le passé. (Ils ont, est-il vrai, un lien étroit avec une fonction psychologique, mémoire) Et si sa découverte est fondée, ils peuvent même témoigner de l'existence réelle de l'extérieur et de l'extériorité des contenus de la perception extérieure.

⁶⁵ Tel caractère de la sensation, nous pouvons le voir encore dans la notion d'« image » qu'elle nous fournit du monde extérieur, présentée dans *Matière et mémoire*. L'image est donc des contenus sensibles constitutifs de la perception, qu'on érige en réalité, mais ne compose pas par elle-même d'une nouvelle existence. Sur ce point, nous allons parler dans le septième chapitre de notre travail.

Pour cela, il lui faut montrer la dépendance de nos activités par rapport à l'extérieur : il cherche ainsi à établir l'extériorité du monde extérieur. Et il propose de considérer d'une part la régularité des phénomènes physiques et la nécessité de leur apparition et de l'autre la matière de notre perception qu'on ne crée pas.

Il est vrai que la négation idéaliste de l'existence absolue de l'extérieur se fonde entièrement sur la détermination de son existence par la connaissance. En revanche, Bergson insiste bien sur l'écart entre ces deux termes, puisqu'il remarque que l'un terme, connaissance, ne peut pas révéler en effet tout ce qui est, et qu'il y aurait toujours autre chose que ce que nous percevons, c'est-à-dire une réalité débordant sur elle. Il note en particulier l'ordre des phénomènes physiques, leurs apparitions et changements nécessaires dans la nature où il y a son propre ordre bien déterminé, indépendant de notre pensée, selon lequel ces phénomènes se déroulent régulièrement et auquel on donne le nom de lois de la nature. Donc, nous ne faisons pas naître les phénomènes de la nature, ni les anéantissons au moment où nous les percevons. Mais, si on se bornait à réduire ces phénomènes en états psychologiques, alors on ne saurait expliquer comme Kant la nécessité de leur apparition et de leur disparition, et la stabilité des lois de la nature auxquelles ils se soumettent. Pour lui, l'ordre de la nature ou sa régularité et nécessité n'est que l'œuvre de notre entendement, au lieu de l'appeler « quelque chose à quoi je suis complètement étranger et par conséquent indépendant de moi »⁶⁶. Par conséquent, nous ne percevons que des phénomènes ainsi produits ; ainsi se forme notre perception extérieure.

Maintenant, partons de l'intérieur. Il s'agit de la matière de cette perception : si elle n'est que « la synthèse de diverses sensations », ou si sa matière est la création du moi comme le dit Fichte, alors son objet se trouverait « l'expression de l'esprit », ou encore « le théâtre des états de conscience », c'est-à-dire qu'elle deviendrait « la perception de soi-même ». Mais, il est vrai que la perception extérieure n'est possible qu'à condition que le sujet percevant soit en rapport avec

⁶⁶ *Cours II*, p.419.

des autres ou les autres corps. Sans ce rapport, comme nous l'avons vu plus haut dans le cas du rêve, ne percevant que lui-même, il ne saurait agir sur eux, ni subir leurs influences et enfin demeurer indéfiniment tel qu'il était, tandis que, plus s'élargit ce rapport, plus s'enrichit la perception extérieure, et ses états subjectifs peuvent davantage se développer et changer. Son rapport avec eux révèle donc que notre perception suppose quelque chose d'extérieur à nous qui constitue sa matière, et que le développement et changement du sujet exige nécessairement des actions réciproques entre lui-même et eux, actions indispensables pour la perception. Il faut remarquer que Bergson fixe ici ses yeux sur l'action qui résulte, disions-nous, effectivement de l'interaction entre le moi et l'extérieur : elle se déploie en dehors de nous et pourtant ne pourrait pas s'accomplir sans un corrélat qui la suscite en nous dirigeant l'expérience sensible, auquel nous répondons de notre part. En ce sens, elle est pour Bergson un fondement de la réalité de l'extérieur en composant le rapport objectif du sujet avec des choses et un départ de son changement. Ainsi introduite dans son argumentation, Bergson affirme l'existence réelle du monde qui constitue la forme et la matière de la perception extérieure, en le considérant comme corrélat ou bien *partenaire* de l'action produite par celle-ci.

In fine, en disant à juste titre que « non seulement l'ordre de nos perceptions extérieures est indépendant de nous, mais encore chacune de ces perceptions doit être produite par quelque action extérieure indépendante de nous »⁶⁷, Bergson révèle que notre connaissance du monde extérieur ne se fait pas absolument en nous, mais en dehors de nous, et surtout qu'elle consiste nécessairement dans l'interaction entre son objet indépendant de notre moi et notre propre corps qui en fait partie. Ainsi restitue-t-il l'adéquation de l'être à la connaissance qu'il a mis en doute pour découvrir la vraie connaissance.

⁶⁷ *Cours II*, p.420.

PARTIE II

La réalité de monde intérieur

: l'extériorisation de l'intérieur dans l'*Essai sur les données
immédiates de la conscience*

Nous pouvons d'abord dire que l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de Bergson serait une espèce de compte-rendu des faits psychologiques

qui sont les phénomènes se passant dans la conscience. En effet, il annonce à partir du début du premier chapitre qu'il traitera des états de conscience tels que sensations, sentiments, efforts etc., et les passe en réalité en revue dans un certain ordre déterminé qui sera, nous allons le voir, établi sur la base de la profondeur de la conscience. Qui plus est, on s'aperçoit d'emblée que l'objet de ses études se montre clairement dans le titre de l'œuvre présent de Bergson. Donc, nous pouvons nous demander tout d'un coup comme suit : pourquoi étudie-t-il « les données immédiates de la conscience » dans son première œuvre ? Comme l'on le connaît bien, Bergson y critique la quantifiabilité d'états psychiques, ce que les sciences et la psychologie de son temps prétendent, en montrant qu'ils relèvent de la qualité pure, et, plus loin, cherche à dissiper « le problème de la liberté lui-même » contre la conception déterministe de l'univers à laquelle se prolonge cette quantifiabilité. Ces démarches bergsoniennes annoncent bien, comme nous dit la plupart de commentateurs, le départ de la philosophie de Bergson au travers de la dichotomie méthodologique, entre l'étendu et l'inétendu, entre la quantité et la qualité. De cette dichotomie bergsonienne, nous voyons surtout « la distinction entre la durée et l'espace » qui est le fondement théorique de *l'Essai* et, en même temps, nous avertit du départ audacieux du bergsonisme. En effet, Bergson montre, voyons-nous, que, dans le premier chapitre, les états de conscience ont leur propre signification métaphysique et orientation indépendamment des éléments extérieurs en révélant la dualité de la notion d'intensité, que la « distinction entre la durée et l'espace » occupe explicitement le centre de sa démarche dans le deuxième chapitre de son deuxième ouvrage, et enfin que, dans son dernier chapitre, on peut reconnaître la possibilité de la liberté dans le monde matériel où le déterminisme domine avec puissance si l'on admet que ces états de conscience possèdent la singularité et demeurent dans l'écoulement de la durée. Et, par conséquent, le but ultime de *l'Essai* est d'établir le problème de la liberté elle-même au travers de l'autre mode d'être de la vie intérieure.

Voici ce que nous allons examiner : en admettant l'interprétation judicieuse et courante de *l'Essai* que nous disions tout à l'heure, nous lui ajoutons que notre

travail cherche à montrer la signification ontologique de l'*Essai* dans une série de démarches bergsoniennes passant de ses *Cours* jusqu'à *Matière et mémoire* : nous avons constaté que Bergson a établi la réalité du monde extérieur dans ses *Cours*, et, dans cette œuvre, nous allons constater qu'il établira en revanche *la réalité du monde intérieur* indépendamment du monde extérieur, en ce sens qu'il consacre évidemment tous les trois chapitres de son ouvrage présent à l'analyse et à la description d'un seul monde, qui est psychologique, d'entre deux. Certes, il est vrai que Bergson a déjà affirmé la réalité de la conscience et des états psychologiques⁶⁸, toutefois il est aussi vrai que cette affirmation paraît lui faire une difficulté à prouver la réalité du monde extérieur, et que, par là même, il a apporté certaines positions différentes en ce qui concerne celle-ci, comme nous avons déjà vus. De notre point de vue, donc, la position de la réalité du monde extérieur devient une des thèses principales de ses *Cours*. On peut, au contraire, saisir la signification essentielle de l'*Essai*, si l'on considère que Bergson a effectivement pour objet de ses études les états de conscience tout au long du premier chapitre, qu'il dévoile toujours l'illusion commune que ces états de conscience participent de l'extensif, et qu'il cherche à retrouver la nouveauté absolue, le changement, en un mot, la liberté dans notre corps et ses actes qui font partie du monde extérieur, où on ne voit que la répétition et la juxtaposition de l'identique.

En ces considérations, nous cherchons à voir chaque chapitre de l'*Essai*, à travers certains « compromis » que mentionne son auteur. Ces compromis présentés par lui dans la conclusion de l'*Essai* tiennent d'après lui à ce fait que le monde concret, *en droit* dualisé en deux réalités, se trouve *en fait* confondu l'une avec l'autre. Et de ces compromis, viennent nos illusions qu'il nous y indique, de telle manière que nous pouvons obtenir l'aspect vrai du monde concret, à la condition de dissocier les deux termes composant ces compromis « tout ce qu'il faut ». Le premier chapitre nous montre surtout la singularité de la conscience et

⁶⁸ En considération de la forme particulière de « cours », on peut trouver qu'il a respectivement présenté la réalité de deux mondes dans des chapitres différents de ses *Cours*.

la réalité réelle du monde intérieur en démontrant que le « changement de qualité » propre des états de conscience se passe sans avoir affaire aux éléments extérieurs. Il est pourtant vrai que, disant que l'intensité qui est un caractère propre de ces états de conscience a deux aspects (ces états se distinguent en deux niveaux à mesure le rapport avec un objet extérieur), ce qui est un résultat d'un « compromis entre la qualité pure et la pure quantité », Bergson reconnaît bien que ces états, en particulier les états superficiels, se rattachent étroitement aux éléments extérieurs. Mais il faut remarquer que ce rapport est l'intrusion de l'extérieur dans l'intérieur et, de plus, il aurait un rôle prépondérant d'ouvrir de la possibilité de projeter l'extérieur sur l'intérieur. Et c'est justement ce rapport qui est la source de l'illusion suscitant la quantifiabilité de la vie intérieure. Du coup, nous trouverons dans son deuxième chapitre pourquoi le monde intérieur, établi déjà sa réalité dans ce qui précède, est considéré comme équivalent du monde extérieur, pourquoi le changement de qualité d'un état de conscience comme celui de quantité, pour l'annoncer par avance, le « mixte » de notre conscience. Pour répondre à ces questions, Bergson, déployant manifestement sa pensée de « la distinction entre la durée et l'espace », souligne l'intrusion de l'idée d'espace dans la perception des phénomènes extérieurs. Il est probable que cette intrusion est comme un « retour à l'intérieur » de l'espace (le mouvement hégélien de l'*Esprit* absolu ?), parce que seul ce retour nous rend raison, nous allons l'examiner plus tard, d'un aspect dual de la perception des éléments extérieurs, un acte de compter, le mouvement, la durée des choses extérieures, par exemple, ce qui résulte lui aussi d'un « compromis entre la succession et la simultanéité », et, du côté de l'intérieur, de celui de la notion d'intensité des états psychiques, du moi, profond ou superficiel. D'autre part, au lieu de supprimer la pensée spatiale ou encore la représentation de l'espace pour retrouver la durée pure, nous cherchons à montrer que « *penser en espace* » ou bien *la spatialisation de l'intérieur elle-même deviendrait au contraire un moment de l'« extériorisation de l'intérieur »*, et, plus loin, que par là même ce « moment » impliquerait par lui-même le rapport réciproque entre l'intérieur et l'extérieur, qui peut-être résoudrait la difficulté principale de dualisme classique, ou

bien la co-existence perpétuelle d'eux.

Une fois pris dans ce point de vue, on peut dire que les deux premiers chapitres de *l'Essai* nous montreront en quelque sorte ce qui se passe dans notre conscience, c'est-à-dire les phénomènes intérieurs qui changent à chaque instant. D'autre part, tandis que les faits psychiques changent ainsi toujours, les phénomènes extérieurs ne changent en rien, même quand on accélérerait deux ou trois fois plus vite des phénomènes astronomiques ; seul ce qui changerait est notre conscience. Et son changement apportera à son tour une modification ou bien une nouveauté à nouveau au monde extérieur. Nous pouvons le trouver dans le troisième chapitre dont le but est de constater cette modification nouvelle dans l'extérieur, modification se produite par l'intérieur. Cela revient à dire qu'un état de conscience, dont la cause est extérieure, se renouvelle à chaque instant à l'inverse de sa cause extérieure, et que ce renouvellement procure un certain changement au monde extérieur en s'imprégnant d'une réponse de notre corps à la cause initiale. C'est le changement de l'intérieur qui est un fondement de la liberté. Donc, Bergson cherche à établir le problème de la liberté dans le dernier chapitre de *l'Essai*, en montrant comment le monde intérieur, dont la réalité s'est assurée dans le chapitre précédent, intervient dans le monde extérieur, c'est-à-dire le processus où le « changement de qualité » dans les états de conscience produira le changement vrai du monde extérieur.

Chapitre 3

Les démarches bergsoniennes dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*

La thèse principale présentée dans *l'Essai*, c'est-à-dire celle de « la distinction entre la durée et l'espace » est, nous le répétons, le fondement essentiel du dualisme bergsonien, dont l'exemple nous est montré par la nature des états psychiques dans le premier chapitre. Mais, dans le deuxième, nous verrons une démarche bergsonienne qui invaliderait paradoxalement cette « distinction » : la détermination de l'extérieur par notre conscience ! Même l'espace est considéré pour l'auteur comme un concept, non pas comme une réalité, comme si les choses extérieures apparaissent à mesure l'ordre de la conscience. Il est incontestable qu'il part de l'expérience sensible ; nous avons déjà vu dans ses *Cours I* et *Cours II* qu'il a pris le même point de départ que l'idéaliste à l'égard de l'existence du monde extérieur : la sensation en tant que fait psychique. Il reconnaît que c'est seulement les faits psychologiques, les états de conscience que l'on en connaît, et que l'on construit avec ces faits, comme le fait l'idéaliste et même le réaliste qui définissent l'être par notre connaissance. Il dit qu'on projette nos états internes sur le monde extérieur, auquel l'on attribue ensuite ce qui est analogue au nôtre, et, enfin, construit ce monde au fur et à mesure de notre ordre interne (*Cours I* et *Cours II*). Nous avons trouvé cette démarche du jeune Bergson dans la conception dynamiste, laquelle, sous la supposition qu'on peut saisir ce qu'on peut connaître, prétend conférer au monde extérieur ou bien à la matière ce qui appartient à nous, ou encore qui est analogue au nôtre : ne serait-ce pas « l'extériorisation de l'intérieur » ?

En effet, « l'extériorisation de l'intérieur » du dynamiste tient, ainsi que

nous venons de dire, à ce fait que l'on assimile notre connaissance au monde extérieur qui en est la cause. Et l'on s'aperçoit sans peine que ce fait présuppose l'adéquation entre la connaissance et l'être, que le jeune Bergson a accepté dans ses *Cours*. Et, comme nous en avertit son point de départ dans *l'Essai*, il supposait cette adéquation et l'impliquerait implicitement. C'est pourquoi il pouvait énoncer quelque chose sur la réalité sans déclarer son propre ontologie⁶⁹. Il est pourtant vrai que l'extériorisation de l'intérieur, peut-être acceptée par Bergson dans *l'Essai*, impliquerait, pour mieux dire, de déterminer un monde extérieur aperçu par notre expérience sensible, ou bien l'être pour soi-même, comme le Monde extérieur existant tel qu'il est, ou bien l'être en soi-même. D'autre part, néanmoins, il faut ici remarquer que le dynamiste ne concevait la matière que « sur le modèle de nos sensations »⁷⁰ et devait identifier ses propriétés à ces dernières. De même, les idéalistes prennent ce chemin : en imposant au monde extérieur certaines formes qui constitueraient notre esprit d'une certaine manière, les kantien finissent par reconstituer l'extérieur avec l'intérieur : cette reconstitution serait pour ainsi dire « l'extériorisation de l'intérieur » qui débouche après tout sur l'assimilation arbitraire de l'être avec notre connaissance de celui-ci, c'est-à-dire sur la confession d'« *esse est percipi* » ! Elle leur permet alors de nier la réalité de ce monde ou de douter de sa réalité, au moins d'en suspendre le jugement, *εποχη*, et c'est justement elle dont on a parlé dans la première partie de notre travail pour l'opposer à une thèse bergsonienne de la réalité du monde extérieur indépendant de nous. En ce sens, elle est *tout autre chose* que notre thèse, « l'extériorisation de l'intérieur », que nous pouvons découvrir dans *l'Essai*, dont nous allons parler dans notre présente partie.

Pour examiner la singularité de l'« extériorisation de l'intérieur » de Bergson, il faut d'abord remarquer dans *l'Essai* que l'intelligence change d'objet de

⁶⁹ « Il semble d'abord, en effet, que l'adéquation de droit entre notre représentation spatiale et le monde extérieur permette à Bergson de conclure du connaître à l'être » ; voir, Worms, F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p.99.

⁷⁰ *Cours II*, p.430.

son opération. À la différence de ses *Cours I* et *II* où elle sert à construire le monde extérieur avec nos sensations, elle tourne son application cette fois-ci dans la direction du monde intérieur, comme nous le connaissons bien. Le changement de la direction de son opération implique que la méthode des sciences naturelles vient se prolonger au domaine de la conscience, et que l'ordre extérieur saisi par l'intelligence s'applique à l'intérieur, de telle sorte que le résultat est, comme nous le montrerons plus loin, l'envahissement de l'idée d'espace dans l'intérieur. Et, par conséquent, cette opération de l'intelligence vise ultimement à l'« intériorisation de l'extérieur », ce que Bergson ne peut pas accepter, ne doit pas admettre. Pour parler comme Bergson, « nous projetons le temps dans l'espace, nous exprimons la durée en étendue, et la succession prend pour nous la forme d'une ligne continue ou d'une chaîne, dont les parties se touchent sans se pénétrer » (75)⁷¹. Le but de l'*Essai* est en ce sens d'assurer la réalité du monde intérieur indépendamment du monde extérieur⁷² et, plus loin, d'établir l'accessibilité à la liberté, en montrant la différence de nature entre les faits psychologiques et les faits physiques, ceux-là ne sont pas mesurables, calculables, quantifiables, en un mot, ils n'occupent pas de l'espace, en raison de leur intensité qui nous révélera la singularité des états de conscience, en affirmant que, derrière cette différence entre deux faits, il y a la distinction essentielle entre la succession et la simultanéité, entre la qualité et la quantité, enfin, entre la durée et l'espace. Mais, en y regardant de plus près, son œuvre nous fait l'effet de ne pas nous borner à l'établissement de la réalité du monde intérieur et d'aller plus loin. Cela revient à dire que nous pouvons y retrouver l'« *intervention* » de l'intérieur dans l'extérieur d'une certaine manière, ou plutôt, si nous pouvons parler ainsi, l'« intrusion » de l'intérieur au sens où des éléments internes apportent le changement de l'extérieur d'une manière *active*.

⁷¹ Dans notre deuxième partie, tout le chiffre mis entre parenthèses indique la page de l'*Essai*.

⁷² Bergson ne parle plus de la réalité du monde extérieur dans l'*Essai*. Car, ainsi que nous venons de dire, il s'agit de traiter de l'« extériorisation de l'intérieur », c'est-à-dire de l'envahissement de l'extérieur dans l'intérieur dans l'œuvre présente, pour Bergson, il suppose déjà la réalité de l'extérieur, ce qui est déjà établie dans *Cours I* et *Cours II*. Par conséquent, il ne tiendra compte que de la conscience bien distinguée du monde extérieur ; « nous allons donc demander à la conscience de s'isoler du monde extérieur, et, par un vigoureux effort d'abstraction, de redevenir elle-même » (67).

Étant donné que cette « intervention » ou bien « intrusion » présuppose bien la réalité du monde intérieur, nous allons voir son processus dans le premier chapitre et, dans le deuxième chapitre, nous montrerons des raisons de l'« intériorisation de l'extérieur » ou encore « la projection de l'intérieur sur l'extérieur », enfin, nous considérons l'action libre comme résultat concret de cette projection.

Par conséquent, « l'extériorisation de l'intérieur » de Bergson est ultimement une méthode stratégique pour s'assurer la réalité du monde intérieur. La discussion bergsonienne sur les « deux mondes » déployée jusqu'à *Matière et Mémoire*, nous permet de remarquer que ces deux mondes sont différents mais co-existent et, enfin, sont en processus de constitution de leur hétérogénéité. Sans le voir, on ne peut voir dans l'extériorisation de l'intérieur de Bergson qu'un fantôme idéaliste ou bien phénoménologique.

3-1. Les *données immédiates de la conscience* en tant qu'objet de l'*Essai*

Dès que l'on voit le titre du premier ouvrage de Bergson, on est plongé dans la perplexité : qu'est-ce que « les données immédiates de la conscience » ? Par ces « données », que faut-il entendre ? Plutôt, d'où viennent-elles, et à quoi sont-elles destinées ? En effet, c'est justement sur ces « données » que l'auteur porte sa réflexion dans ce livre pour se frayer les voies de sa propre philosophie, c'est-à-dire de bergsonisme, comme le fait connaître son titre au pied de la lettre. Il faut donc que l'on comprenne avec précision ce qu'il entend par « les données immédiates de la conscience ». Donc, cette expression renvoie-t-elle à ce qui est donné à la conscience, ou à ce qui est donné dans la conscience ? Si l'on prend le premier cas, il faudrait distinguer entre « les données » et « la conscience », parce que ce qu'il

lui manque, c'est-à-dire les données, sont données à elle, comme à distance d'elle. Ces « données » sont ici celles qui sont extérieures à la conscience ou encore qui viennent des éléments constitutifs du monde extérieur. S'il en avait été ainsi, on aurait dû voir le titre du premier ouvrage de Bergson tout autre que le titre présent : *Essai sur les éléments du monde extérieur dans la conscience*⁷³. Comme on le remarque bien, pourtant, on trouve à partir du premier chapitre de cet ouvrage présent que le philosophe nous présente seulement ses analyses des faits psychologiques, en examinant des sensations, des sentiments, des passions, des efforts, c'est-à-dire par l'observation intérieure, et qu'en tant que résultat de ces analyses, il nous dit que les faits psychologiques se succèdent sans interruption dans notre conscience, ce qui est leur propre nature toute différente des éléments extérieurs qui en sont toutefois la cause objective, ils sont éprouvés par nous dans leur forme singulière, celle du temps vrai, alors que des éléments extérieurs se juxtaposent dans la forme de l'espace. Les données immédiates sont donc « les données " d'une " conscience qui les unit sans s'en séparer, qui est et qui fait ces données dans leur succession même. »⁷⁴ Et, en ce sens, ces données ne sont pas le

⁷³ Il est vrai que le titre de la version de l'*Essai* en coréen est en effet l'« *Essai sur les données immédiates à la conscience* » (traduit par M. Choi, Hwa, 2001). Cette faute fatale de traduction n'est pas commise par une maladresse simple du traducteur, parce qu'il y a évidemment la différence sémantique entre deux prépositions dans la langue coréenne : « à » et « de » (« ~에 » et « ~로부터 » en coréen), mais, croyons-nous, par son manque de compréhension de l'*Essai*. Il est certes incontestable qu'il comprend bien le but capital de l'*Essai*, c'est-à-dire la signification bergsonienne de l'analyse de la vie intérieure qui nous se représente par elle-même, et de la déclaration de sa singularité. Ce dont il manque, c'est la compréhension du rapport entre l'auteur, ou locuteur, et la conscience dans l'*Essai*. On s'aperçoit que Bergson, étant auteur et à la fois locuteur, se place proprement dit dans une position qui se tient à certaine distance du monde extérieur et du monde intérieur, position d'où il est parfois reproché de prendre position phénoménologique. En effet, cette position bergsonienne est une méthode pour affirmer la réalité de deux mondes, pour décrire le monde intérieur du point de vue de la durée en s'écartant du plan d'espace ou bien du « prisme de l'intelligence » qui n'est la vision dominante que dans l'un de deux mondes. Une fois laissé de côté ce rapport de l'auteur et la conscience, le traducteur paraît pourtant être enfermé dans un schéma, « auteur = conscience et nous = conscience ». Et, comme l'indique bien Worms, ce schéma vient de théories de la phénoménologie. La vérité, c'est qu'elles ont eu en effet ses parts dans l'accueil du bergsonisme en Corée, et que des philosophes coréens l'abordaient historiquement après avoir accueillis les théories phénoménologiques. Il semble donc que cette faute perplexe de traduction était commise à cause de cette situation singulière. Toutefois, la plupart des élèves coréens prend l'*Essai* même aujourd'hui pour « *Essai sur les éléments du monde extérieur dans la conscience* », et cela leur provoquerait le manque de compréhension avec précision de l'*Essai*.

⁷⁴ Présentation par Frédéric Worms dans l'*Essai* (« *Quadriges* », A. Bouaniche (éd.), Paris, 2007), p.9.

contenu de nos expériences extérieures et n'ont rien à voir avec la « diversité sensible » de Kant.

Une fois ainsi définies les données immédiates, on s'aperçoit d'emblée qu'elles renvoient à ce qui se passe sans cesse dans la conscience, comme le définit justement Vieillard-Baron, « le flux de la conscience accessible à l'*observation intérieure* ». ⁷⁵ Autant dire qu'elles appartiennent à la conscience, et nous pouvons donc « demander à la conscience de s'isoler du monde extérieur » (67), c'est-à-dire accepter la distinction de la conscience et du monde extérieur. Allons-nous plus loin. Qu'est-ce que ces « données » pour nous qui les éprouvons ? À quoi nous servent-elles ? Les états psychiques, on l'a vu dans le premier chapitre, sont réels, en tant qu'on les éprouve réellement dans la vie intérieure, et en tant que tout l'état psychique éprouvé par nous toujours « s'accompagne des symptômes physiques » (15) ; de même que des choses extérieures, des phénomènes extérieurs, tel qu'un mouvement dont « la conscience immédiate a la sensation » (37), sont encore réels, en tant qu'ils produisent des faits psychologiques en nous, en tant que, ensuite, nos manifestations corporelles se produisent en dehors de nous. (Comme nous l'avons déjà dit, la réalité des choses extérieures n'est pas en question dans l'*Essai*. Seulement il s'agit de ce fait que sont réels les phénomènes qui se passent dans l'espace durant un certain temps, c'est-à-dire les changements extérieurs, seulement « pour un spectateur conscient » qui voit leur processus successif. Nous allons en parler plus tard) ; la durée, qui seulement « se présente ainsi à la conscience immédiate » (95), au moins dans l'*Essai*, et alors « perçue par la conscience » (80), et la liberté, qui « se produit dans le temps qui s'écoule » (166), sont réelles, en tant qu'on a un sentiment d'elles, en tant qu'on les vit au travers des états psychiques. ⁷⁶ Par conséquent, réel est tout ce que la conscience

⁷⁵ Vieillard-Baron, J.-L., <L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale>, in *Bergson La durée et la nature*, coordonné par Vieillard-Baron, J.-L., Paris, PUF, 2004, p.46 ; l'auteur souligne.

⁷⁶ Bien entendu, nous pouvons nous demander si la durée et la liberté ne sont pas des données de la conscience, puisque, dans le premier cas, le courant même de la conscience est dans l'ordre du temps, et que, dans le second, le sens commun croit que l'acte libre se manifeste littéralement dans l'extérieur. Mais il s'agit de ce qu'on a « le sentiment de la durée pure », quand « plusieurs états de conscience

immédiate nous donne, tout ce qu'elle perçoit, intérieurement ou extérieurement (De là on peut prévoir que Bergson veut nous présenter que le monde intérieur existerait indépendamment du monde extérieur). Maintenant, on découvre que ce qui est réel pour nous ne sera que les états psychologiques, et que les « données » deviendront quelque chose d'« intermédiaire » par lesquelles on vit une réalité des phénomènes extérieurs et éprouve ce qui n'est réel que dans la conscience, tel que la durée et la liberté, à la condition que l'intelligence n'exerce pas de ses opérations. En ce sens, la conscience peut être, au moins dans l'*Essai*, les lunettes du moi par lesquelles on aperçoit des réels. Et les « données », en tant que réelles, sont un plan dans lequel se produit la rencontre entre le moi et le monde extérieur, puisque ce monde frappe la conscience en tant que cause extérieure et le moi en reçoit ensuite des données, grâce auxquelles on peut éprouver l'écoulement du temps réel. Voilà la signification ontologique de ces « données ». Avec notre corps qui occupe un moi corporel, qui est alors un point de contact entre deux mondes, elles sont aussi elles le même point de contact étant dans l'intérieur ; et les deux points de contact impliquent, à nos yeux, respectivement la coexistence de deux mondes.

D'autre part, disant que les données sont réelles, peut-on encore appeler une vérité universelle ce qu'on obtient de celles-ci ? Ne serait-il pas plutôt possible d'obtenir le vrai par le fait que le réel change continuellement ? En effet, toute vérité doit essentiellement être stable, sinon, une vérité deviendrait simplement une parole qui pourrait toujours s'évanouir dans l'autre et, de plus, on ne pourrait pas même la connaître. Donc, s'il faudra être stable d'elle-même, il est nécessaire pour elle d'avoir pour objet l'immuable. Mais les données immédiates de la conscience ne sont pas immuables, puisqu'elles changent sans cesse. Par ailleurs, on appelle vérité le plus souvent ce qu'on trouve dans la nature à travers des démarches discursives acquises par la connaissance scientifique. C'est en effet ce qu'on appelle aujourd'hui les vérités scientifiques ou objectives, et ce type de

s'organisent entre eux, se pénètrent, s'enrichissent de plus en plus » (91), et ce qu'on « se sent libre et le déclare » (137), si on aperçoit que « le même moment ne se présente pas deux fois. » (150)

vérités suppose d'abord l'adéquation de droit entre l'être et la connaissance. On peut donc donner le nom de « vérité » à ces données selon le point de vue de la vérité que nous venons de dire, à condition que ce que nous donne la conscience immédiate soit contenu dans elle-même, et qu'il nous est immédiatement donné. Mais, les qualités subjectives ne sont en effet réelles que dans la vie intérieure, et ces données tomberont en des éléments quantitatifs ou calculables, auxquels s'oppose Bergson dans le premier chapitre, pour une vérité objective au moment précis où entre dans la vie intérieure l'intelligence sous-jacent au point de vue de la vérité moderne. Du coup, leurs caractères singuliers disparaissent paradoxalement dès lors qu'on les appelle une vérité. Donc, Bergson refuse-t-il la conception moderne de la vérité ? Nous voyons qu'il considère des phénomènes psychiques et, même, la liberté comme « faits », faits qui existent réellement dans le monde, et qui nous sont immédiatement donnés : sans doute, il ne nous paraît pas qu'il refuse cette conception moderne de la vérité. Donc, « il semble y avoir une *adéquation de droit* entre notre connaissance et le monde *extérieur* comme tel [...] [elle] permette à Bergson de conclure du connaître à l'être. »⁷⁷ Nous nous demandons pourtant : tout ce qu'on *perçoit* comme réel est-il toujours vrai ? Si l'on voudrait dire oui, supposons que vous buviez une certaine boisson qui a un goût de fraise sans aucun élément de fraise ; ce que vous sentez alors réellement, c'est le goût de fraise qui est artificiel ou encore fictif. Pourriez-vous dire alors que vous avez pris le jus de fraise, même s'il n'y a rien de la fraise ? Votre sensation de la boisson est vraiment réelle, par contre, l'information qu'elle vous en fournit est effectivement fautive : l'inadéquation entre l'être et la connaissance. C'est une difficulté à laquelle l'empiriste se trouve confronté : la faillibilité de l'expérience sensible.⁷⁸ Donc, qu'est-ce qu'en dirait Bergson ? À nos yeux, il s'agirait pour lui

⁷⁷ Worms, F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p.99 ; l'auteur souligne.

⁷⁸ Cet exemple du jus à la fraise pris par nous montre en effet une possibilité de détermination toute entière de l'être par seule notre connaissance. Et une telle possibilité trouve son origine dans les sciences contemporaines qui se sont tellement développées aujourd'hui qu'elles peuvent bien, ou même également, imiter les qualités secondes de la matière, et qu'elles nous persuadent de l'existence d'un objet qui n'existe pas en réalité. Il est vraisemblable que cette tendance réalisera bientôt un monde des représentations sans rencontre du réel, un monde ne se composant que de données sensibles, comme

surtout de notre faculté de connaître les données de l'expérience sensible, même s'il n'a pas encore pris le mot « intuition » au sens bergsonien. Si on les aperçoit immédiatement sans aucune intervention de l'intelligence, si on le fait dans leur pureté originelle, alors aucune erreur sensible ne serait possible⁷⁹. Mais il faut remarquer que Bergson ne semble pas l'approfondir au moins dans *l'Essai*, car il cherche surtout à établir la réalité du monde intérieur sous la supposition de l'adéquation de notre connaissance et l'être.

Donc, en ce qui concerne un phénomène extérieur, est-ce qu'il y a différence entre les « faits » qui nous sont données immédiatement par la conscience et les « faits » que nous saisissons par des méthodes scientifiques ? Prenons un exemple pris par Bergson. Dans l'analyse de l'intensité de la lumière, présentée dans le premier chapitre, montrant qu'elle semble augmenter ou diminuer selon le nombre des sources de lumière, selon la distance entre ces sources et des objets qu'elles éclairent, il nous indique qu'on se méprend sur le changement de couleur sur la surface d'un objet : on croit à tort que ce changement arrive par l'augmentation ou la diminution de notre sensation d'éclairage, alors qu'il se produit en réalité du fait d'une augmentation ou d'une diminution d'éclairage. « Nous substituons donc encore à l'impression qualitative que notre conscience reçoit l'interprétation quantitative que notre entendement en donne. » (38) Regardons de plus près. Le changement de couleur d'un objet présenté ici déclenche d'abord des sensations diverses dans la conscience qui le perçoit, et ces états successifs de la conscience sont nettement ce que la conscience vit en elle-même. Cela revient à dire que notre conscience aperçoit tout entier comme une *réalité*, le *fait* du changement

nous le montre la technique de la réalité virtuelle. Alors, les « données » bergsoniennes de la conscience nous prédiraient en quelque sorte l'apparition de « réalité virtuelle » se déployant infiniment sans rien à voir avec le monde extérieur.

⁷⁹ Bien entendu, aucune erreur sensible n'est pas possible, pour l'empirisme métaphysique, « l'empirisme vrai » (PM, 196) qui s'efforce à coïncider essentiellement avec les données les plus immédiates par l'intuition bergsonienne. Et, si l'on se place dans le point de vue de l'empirisme métaphysique, alors nulle question de l'instabilité du réel, disions-nous plus haut, ne se pose. Car, avec lui, on atteindra à la vérité que tout réel change continuellement, et que ce changement est le fondement d'une réalité, en coïncidant avec les plus immédiates et, à la fois, les plus concrets.

successif de couleur et le courant successif des états psychiques qui se trouve concomitant à ce changement de couleur. D'autre part, de la part de la science, qu'est-ce qu'elle en dit ? Elle affirme avec force que ce changement de couleur s'expliquerait par une équation physico-chimique en considération de sa condition environnante, étant donné qu'elle connaît, semble-t-il, la cause du changement de couleur et qu'elle regarde son processus dans l'expérience. Alors, avec l'intelligence, elle dirait suivant : « les changements de teinte sur la surface de l'objet résultent de l'influence d'un accroissement ou d'une diminution d'éclairage et, alors, notre sensation d'intensité lumineuse augmente ou diminue, tandis que cet objet a sa propre couleur restant la même. Donc, si l'on aperçoit les changements de nos sensations de sa teinte, c'est l'intensité lumineuse s'accroît ou diminue quantitativement : nous pouvons expliquer en quantité ces changements de nos sensations, en tant que *faits* objectifs. » Dans l'un et l'autre cas, nous trouvons qu'ils parlent respectivement de faits d'ordres différents l'un de l'autre : l'un a affaire à des faits psychologiques ; l'autre au fait physique où la sensation a pour « rôle de ces inconnues auxiliaires que le mathématicien introduit dans ses calculs » (41). La conscience qui vit entièrement les changements de couleur est à la science qui en rend compte ce que la « conscience immédiate » apercevant « une sensation d'accroissement » est à la « conscience réfléchie » qui n'y voit que l'« accroissement de sensation » (36-37). Par conséquent, chacun des deux faits dont la conscience et la science parlent renvoient à deux mondes différents, il ne s'agit plus de savoir si l'une des deux dit la vérité, mais cela soulignerait plutôt la différence nette entre elles : comme ce que la science vise est l'utilité et la pratique, les vérités scientifiques sont relatives, tandis que sont absolues les vérités métaphysiques s'appuyant sur les faits donnés par la conscience, en tant qu'elles cherchent le contact avec la réalité même.

En regardant ainsi ce que le titre de sa première œuvre implique, nous pouvons, d'abord, manifestement prévoir qu'on se verra contraint à nécessairement introduire une distinction de nature entre les données de la conscience et les choses extérieures qui en sont la cause, puisque les « données »

ne sont pas données de dehors à la conscience, mais nous sont données de la conscience, comme nous venons de le dire. Cette distinction nous indiquerait, comme le fait toute distinction chez Bergson, que le philosophe suppose deux niveaux de la réalité, et elle nous conduira à examiner le rapport entre le monde intérieur et le monde extérieur au moins dans *l'Essai*. Ensuite, comme le remarque bien Worms, nous pouvons voir que la conscience n'est qu'un *agent*, non pas de patient. Cela revient à dire que, quant à l'expérience sensible, le rôle de la conscience n'est pas seulement de recevoir des données sensibles, mais aussi de les retenir et organiser, pour aller plus loin, de les projeter sur le lieu d'où elles sont venues. En ce sens, nous pourrions trouver l'« activité de la conscience » dans *l'Essai*, et ce point décisif devient, comme nous le verrons plus loin, l'une des thèses principales de Bergson par lesquelles il s'assurera la réalité réelle du monde intérieur et, à la fois, sera une raison qui justifie l'hypothèse développée dans notre travail : la « projection du monde intérieur sur le monde extérieur » ou bien l'« extériorisation de l'intérieur ». Ajoutons encore un point. Bergson ne porte pas son attention sur une chose extérieure, mais sur une sensation dont elle est la cause, c'est-à-dire sur un fait psychologique qu'on éprouve, de telle manière que l'on ne verra dans *l'Essai* que l'intérieur dynamique de l'extérieur, et que la manière dont celui-là se projette sur celui-ci, c'est-à-dire la projection extérieure du monde intérieur.

3-2. Le cartésianisme dans *l'Essai*

Nous venons de déterminer l'objet de *l'Essai* de Bergson, qui est les « données immédiates de la conscience », non pas à la conscience. Cet objet est en résumé « ce qui est immédiatement vécu par la conscience », et des faits

psychiques qu'on éprouve, surtout, ceux qui se passent en nous quand on aperçoit des phénomènes extérieurs, en un mot, « le flux de la conscience » que l'on éprouve à tout instant. Nous allons dès maintenant considérer les démarches bergsoniennes développées dans l'*Essai* avec cet objet et par là même, trouverons sans doute qu'elles nous paraissent cartésiennes. Il est vrai que le dualisme de Descartes, la distinction nette entre deux substances, *res extensa* et *res cogitans*, s'est trouvé remplacé à travers les siècles par l'idéalisme subjective de la philosophie allemande. Mais Bergson persiste néanmoins, à nos yeux, à défendre une forme de cartésianisme au moins jusqu'à l'*Essai*.

3-2-1. Le bergsonisme cartésien

Comme nous l'avons déjà vu dans la partie précédente, nous pouvons trouver dans *Cours I* et *II* du jeune Bergson deux espèces d'existence ; le monde extérieur qui a une réalité indépendante de nous et la représentation de ce monde qui se produit en nous : voilà, d'une part, l'existence réelle et de l'autre, la connaissance de l'existence, qui est pour ainsi dire la sensation, la perception et l'idée, en un mot, de fait psychologique qui se produit en nous. Mais, nous le répétons, l'on ne connaît dans l'univers que celui-ci, c'est-à-dire les éléments intérieurs qu'on aperçoit du monde extérieur à travers nos facultés de percevoir : dès lors que l'on aperçoit l'existence réelle, dès lors qu'on la désigne et, de plus, dès lors qu'on la traduit en mot, en tant que réelle, elle devient tout de suite une partie de notre connaissance. Nous questionnons ici le rapport entre l'existence et notre connaissance. Ce rapport est-il un rapport d'identité ? S'il l'est, un être extérieur qui est le contenu de la connaissance serait dans l'être conscient qui le perçoit. On n'y voit que l'idéalisme hégélien : tout l'être vient de l'esprit. Sans doute, ce que l'on peut connaître dans ce monde, c'est seulement nos états internes qu'on saisit par nos sens. Comment peut-on se prononcer alors par notre connaissance sur

l'existence réelle des choses en dehors de nous ? Donc, au contraire, les deux, l'existence réelle et notre connaissance, sont-elles différentes ? Si elles l'étaient, d'où vient notre connaissance ? Quelle est son origine ?

Laissons de côté pour l'instant ces questions. Pour y répondre, il faut examiner toutes les œuvres de Bergson parmi lesquelles nous allons pourtant le faire jusqu'à *Matière et mémoire*. Il est toutefois vrai que Bergson soutient la position empiriste en tant qu'il part de l'expérience sensible. En quoi consiste le départ de l'expérience sensible ? C'est qu'on admet que notre connaissance se donne à partir de l'expérience, et qu'on commence à ne connaître de l'être qu'au travers de notre expérience sensible. On sait cependant que Bergson ne discute pas explicitement l'ontologie dans toutes ses œuvres. Car, pour lui, l'être est dès l'origine donné et il existe tel qu'on perçoit. S'étant ainsi donné l'être, la question est, dans le bergsonisme, toujours de savoir *comment l'on saisit l'être qui est déjà donné* et, pour y répondre, il nous montre l'intuition en nous rappelant l'écart en elle et l'intelligence. Et cette conception bergsonienne que notre faculté de connaître révèle la nature de l'être, nous dit qu'il est d'un côté continuateur de la pensée moderne et française, qui poursuit toujours l'adéquation de l'être à la pensée, comme nous le disions déjà tout à l'heure, en tant qu'il connaît d'un état de conscience au travers de l'expérience interne, et que, par là même, il s'assure sa réalité.

Il ne serait pas en effet nécessaire de s'étonner qu'il semble suivre la pensée moderne, en particulier la cartésienne, au moins dans *l'Essai*, car, « à Descartes remonte, directement ou indirectement, toute philosophie »⁸⁰ et qu'il n'est pas contestable que de ce philosophe dérivent les principales doctrines de la philosophie moderne. Plus que tout autre, il est le philosophe qui a fixé son regard sur des états de conscience, passion et sentiment par exemple, dont l'analyse s'est ensuite déployée dans son œuvre philosophique avant lui. C'est pourquoi Bergson lui « réserve un sort particulier et une place centrale dans sa propre

⁸⁰ Message au Congrès Descartes fait en 1937 ; voir, *M*, p.1577.

philosophie. »⁸¹ Donc, en ce qui concerne au moins l'Essai, qu'est-ce que nous fait le nommer cartésien ? Qu'est-ce qu'il voit dans le cartésianisme ?

Nous voyons qu'il dit déjà dans son *Cours III* qu'il y aurait dans le cartésianisme « plusieurs cartésianismes » qu'on pouvait suivre⁸². Comme nous voyons dans ses preuves ontologiques de Dieu, l'existence d'un objet peut être garantie pour Descartes au travers de son idée « claire et distincte ». En d'autres termes, logiquement l'objet existant déjà antérieurement à l'« idée dont l'esprit aperçoit tout le contenu »⁸³, cependant son existence n'est évidente qu'après avoir été connue par l'esprit, c'est-à-dire après notre connaissance : et Bergson nous dit que « ce qu'on y [dans la philosophie cartésienne] trouve surtout, c'est une tendance, dont Descartes n'a pas eu pleine conscience, à identifier l'existence avec l'essence (preuve ontologique de Dieu), c'est-à-dire l'être avec l'idée [...] »⁸⁴. En effet, cette tendance cartésienne vient de ce fait que « la méthode cartésienne est celle d'un penseur qui a confiance dans l'entendement humain, qui croit à l'intelligibilité des choses ; c'est-à-dire à l'accord des choses avec la pensée »⁸⁵. Le *Cogito* cartésien est lui aussi mis sur le même plan, en tant qu'il assigne à l'être l'évidence de l'existence de la pensée. En d'autres termes, de ce fait que « la pensée existe d'abord, que la matière est donnée par surcroît »⁸⁶, de ce fait

⁸¹ Riquier, C., *Archéologie de Bergson : temps et métaphysique*, Paris, PUF, 2009, p.262.

⁸² Voir < Leçons d'histoire de la philosophie moderne et contemporaine >, au lycée Henri-IV de 1893 à 1894, *Cours*, Paris, PUF, vol. III, p.85 : « Comme dans toutes les œuvres de génie, on trouve dans cette philosophie, déjà esquissées, déjà préformées, toutes les doctrines philosophiques qui devaient lui succéder. On y trouve une critique de la connaissance, qui devait conduire, par l'intermédiaire de Berkeley et de Hume, au criticisme de Kant. On y trouve une explication mécanique de l'Univers dont devaient s'emparer les matérialistes du XVIIIe et du XIXe siècle. Mais ce qu'on y trouve surtout, c'est une tendance, dont Descartes n'a pas eu pleine conscience, à identifier l'existence avec l'essence (preuve ontologique de Dieu), c'est-à-dire l'être avec l'idée, de sorte que, parmi les successeurs de Descartes, ceux-là furent sans doute les plus fidèles à l'esprit de la doctrine qui conclurent à l'idéalisme et au panthéisme. Nous voulons parler de Malebranche et de Spinoza. »

⁸³ *Ibid.*, p.70.

⁸⁴ *Ibid.*, p.85.

⁸⁵ *Ibid.*, p.72-73 ; je souligne.

⁸⁶ *M*, p.1159.

que « je pense », il assure l'existence du « Je ». Bergson nous fait ici remarquer l'« action de penser » : à un moment précis où je m'aperçois que je pense », je m'aperçois tout de suite que je suis. Quoique Descartes n'en ait pris conscience, il affirme qu'au travers de « l'acte instantané de la pensée », on aperçoit son existence, au lieu d'affirmer que la pensée garantit l'évidence de l'existence. Certes, ce que Bergson regarde d'abord avec attention, « c'est dans le temps [...], dans la durée que je prends conscience tout à la fois de ma pensée et de mon existence en tant qu'elle coïncide avec ma pensée »⁸⁷, et dans cet écoulement temporel où je pense et m'aperçois que je suis, il saisit brillamment la durée qui est le vrai point de départ de sa philosophie. S'il en est ainsi, *Cogito ergo sum*, cela implique pour Bergson que « Descartes est partie d'une intuition et par conséquent de la durée »⁸⁸ : il s'aperçoit de lui-même qui pense au travers de sa propre action de penser, de plus, il se voit être lui-même dans un certain temps où il fait cette action. Donc, Descartes « se considère lui-même d'abord et lui-même dans le temps. »⁸⁹ Par conséquent, Bergson saisit que le philosophe relierait l'« être » à une « action », de plus, qu'il tirerait le premier de cette dernière. Trouver ainsi le fondement de l'être dans l'action, c'est pour lui cartésien : « l'idée de prendre le point de départ de la philosophie, de chercher la racine de l'être dans un acte, et dans un autre sens, dans la durée, cette idée est essentiellement cartésienne et elle tranche sur tout ce qu'avait dit de la pensée la philosophie ancienne. »⁹⁰ Et nous allons voir que le rapport de deux termes prendra d'emblée une place capitale au sein de la pensée de Bergson qui, en s'écartant des thèses de l'idéalisme et des sciences de la nature, cherche à assurer la réalité de deux mondes, à établir leur coexistence.

D'autre part, l'action ainsi connue se lie étroitement au problème de la liberté comme nous le voyons dans *l'Essai* et « Descartes est, dit-il, un des rares

⁸⁷ *Histoire de l'idée de temps*, Cours au collège de France 1902-1903 ; Dix-septième leçon : Séance du 24 avril 1903, PUF, Paris, 2016, p.289.

⁸⁸ *Ibid.*, p.304.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*, p.291.

philosophes qui ait affirmé nettement la liberté humaine. »⁹¹ D'après lui, notre âme peut tantôt juger correctement, puisqu'elle reçoit de Dieu les idées innées qui sont la source de toute vérité, pourtant tantôt faire une erreur du jugement. La raison en est qu'« il y a disproportion entre l'entendement et la volonté », qui sont les deux fonctions de notre pensée. Notre entendement ne pouvant pas, à la différence de Dieu, tout penser, il est borné, fini ; tandis que notre volonté peut au contraire tout vouloir, même autre chose que ce que Dieu veut, qui est toujours vrai, autre chose que les idées innées que notre entendement nous donne. L'erreur vient donc de notre volonté infinie, dans laquelle Descartes voit pour parler rigoureusement la liberté humaine. Ici, le mécanisme universel qu'il a cherché à établir dans le monde et qu'il affirme dans son système philosophique, « s'arrête au moment précis où la conscience intervient et de ce que nous avons la conscience immédiate de notre liberté, de l'action de notre esprit sur notre corps, comme il dit, il conclut que cette action est réelle et efficace, qu'elle passe à travers les mailles de la nécessité naturelle, et qu'il faut que le mécanisme s'arrange comme il pourra, que c'est tout de même le sentiment intérieur qui a raison »⁹².

En tout brièveté, il est vrai que Bergson a trouvé dans le cartésianisme l'intuition ⁹³ , « malgré les velléités d'intuition qu'on rencontre dans le cartésianisme lui-même »⁹⁴ et, en allant plus loin que ce que Descartes nous a dit, « le point de départ d'une véritable philosophie de la durée »⁹⁵ au travers du *Cogito*, dont l'acte de penser lui offrait l'idée qui « se faisant », non pas de l'idée « toute faite » : « Je pense, et dans l'acte instantané de pensée, je saisis mon

⁹¹ *Cours III*, p.79.

⁹² Cours sur < La Liberté >, Cahier 14 du 24 mars 1905, p.7-8.

⁹³ « Descartes a parlé, sans lui donner un nom, d'une connaissance qu'on acquiert " en s'abstenant de méditer ", " en usant seulement de la vie " », c'est-à-dire de la connaissance immédiate, de l'intuition ; voir, *M*, p.1577.

⁹⁴ *Ibid.*, p.1160.

⁹⁵ Riquier, C., *Archéologie de Bergson*, p.264.

existence [...] cette existence instantanée que je saisis dans l'acte de pensée »⁹⁶. Enfin, l'action de « Je » sur un corps, qui surgit dans l'univers toute mécanique, lui permet de penser la liberté humaine que se « superpose au déterminisme des phénomènes physiques »⁹⁷. Donc, Descartes « affirmait, dit-il, hardiment la coexistence de l'âme avec le corps, de la pensée avec l'étendue, de la liberté avec la nécessité »⁹⁸, et cette affirmation cartésienne est exactement ce que Bergson veut dire dans son *Essai* et dans ses livres suivants. Et, comme nous l'avons mentionné auparavant, le cartésianisme lui a montré plusieurs directions philosophiques, et Bergson a donc pris son propre chemin d'entre ceux que « plusieurs cartésianismes » lui ont fourni.

3-2-2. La méthode cartésienne

Le point de départ du psychique ou encore ce fait que le bergsonisme part du psychique nous conduirait d'abord à concevoir que toutes les choses extérieures qui en sont la cause soient pour nous intérieures en ce qu'on n'en connaît que par nos états de conscience, même si l'on admet qu'elles existent réellement dans le monde extérieur. C'est pourquoi nous avons déjà remarqué dans notre partie précédente que ce point de départ apparaît dans ses *Cours*, comme étant le même que l'idéaliste par rapport à l'adéquation entre l'être et notre connaissance, et qu'il nous amène paradoxalement à l'origine des faits psychologiques, qui constitue le rapport de cause à effet avec ceux-ci. Donc, Bergson restitue, disions-nous, ultimement l'extériorité du monde extérieur à partir de ce point de départ du psychique dans ses *Cours* : en un mot, la réalité nous est *extérieure*. D'autre part,

⁹⁶ Cours de < La liberté >, Cahier 13 séances du 17 mars 1905, p.25.

⁹⁷ EC, p.345.

⁹⁸ M, p.1576.

on voit dans *l'Essai* que la réalité extérieure étend d'emblée sa portée jusqu'à l'intérieur, à la fin, il y effectue une réification des faits psychiques : en présence de la situation perplexe où il lui faut assurer une réalité de son point de départ ! Il nous y montre donc que les faits psychiques sont ceux que nous éprouvons clairement à un moment donné, et, de plus, qu'il y a même des faits dont l'extérieur n'est plus la cause. Et ces faits se manifestent au contraire par nos actes objectifs dans le monde extérieur et, comme le fait le dynamiste, ses caractères internes s'attacheraient en quelque sorte au monde externe. Par conséquent, la conscience, qui est l'ensemble des faits psychiques et, à la fois, leur champ de jeux, intervient par notre corps dans le monde extérieur. La réalité nous est *intérieure* cette fois-ci : tout ce qui existe nous est aussi bien extérieur qu'intérieur ; voilà le dualisme de Bergson : « dans notre moi, il y a succession sans extériorité réciproque ; en dehors du moi, extériorité réciproque sans succession. » (81) Il s'établit, d'une part, par la perception intérieure de mouvements psychiques, par l'expérience intime de la vie psychologique et, d'autre part, par la perception extérieure qu'on a à travers les manifestations corporelles, par l'expérience pratique de la vie physique : en un mot, il se donne par l'expérience de notre vie intérieure et extérieure et, en ce sens, il ne consiste pas seulement en l'opposition du psychique et du physique, mais encore, plus profondément, en celle du temporel, la réalité temporelle, et du spatial, la réalité non-temporelle. Il est donc clair que Bergson est dualiste, au moins dans *l'Essai*, et cartésien en ce qu'il distingue avec rigueur le conscient du non-conscient, le psychique du physique, à mesure que les phénomènes se donnent à la conscience « immédiate » ou à la conscience « réfléchie ».

Posons-nous une question fondamentale : d'où viennent les « données de la conscience » ? Ce sont des phénomènes extérieurs. Ils frappent notre conscience sous la forme d'excitations extérieures, puis elle nous donne ses données, enfin, nous nous mettons en relation avec eux. Donc, c'est justement nous qui voyons, directement ou indirectement, la conscience comme un objet de notre vision en éprouvant ce qui se passe dans la vie intérieure et, de même, c'est encore nous qui voyons des choses extérieures, ensuite, entrons en contact corporellement avec

elles, en apercevant des données de la conscience et en réagissant sur ces choses. Nous nous apercevons d'emblée, même dans la singulière méthode descriptive de Bergson, qu'il nous présente une sorte de schème triangulaire, ou bien la Trinité ontologique dans *l'Essai*⁹⁹ : l'auteur ou locuteur – le monde intérieur ou bien la conscience – le monde extérieur. L'auteur y occuperait la place de la troisième personne et, en laquelle, il décrit ce qui se passe dans la conscience, saisit des données de la conscience, comme s'il s'isolait de celle-ci. Et, de même, pour les choses extérieures qui sont l'objet de la description de Bergson. Certes, il ne les décrit pas en détail comme il le fait des éléments intérieurs, puisque, ayant déjà une réalité, elles sont extérieures à lui et, par là même, ne fonctionnent que comme une cause extérieure des éléments intérieurs dans cette présente œuvre. Voilà cela devient clair que l'auteur, se plaçant dans la position de sujet (dont le nom n'est pas même utilisé par Bergson), suppose les deux mondes, intérieur et extérieur, comme ses objets et, à la fois, présuppose en creux leur réalité indépendamment l'un de l'autre. Tout se passe comme si cet auteur, Bergson, était un médiateur entre deux réalités. Nous pouvons évidemment trouver ces démarches bergsoniennes dans le cartésianisme. Descartes fait de son intérieur son objet par l'introspection et voit l'extérieur avec la vision subjective.

D'autre part, dans *l'Essai*, il utilise la méthode cartésienne, qui est l'introspection, c'est-à-dire l'observation intérieure. Elle est notamment la méthode qui consiste d'abord à « s'interroger scrupuleusement » (35) sur ce qui se passe dans la conscience, afin de connaître plus précisément ce que sont les états de conscience, tout en se tenant à distance du sens commun qui ne voit dans ces états psychiques que des objets extérieurs. Et une telle méthode est la plus efficace pour nous présenter les « données immédiates de la conscience » et pour les exprimer dans le langage. Mais, au sein de la lecture de *l'Essai*, la distinction de droit entre la conscience « immédiate » et la conscience « réfléchie », mentionnée

⁹⁹ Il est vraisemblable que le titre de *l'Essai* en version coréenne résulte de la méconnaissance de ce schème argumentatif de *l'Essai*. Cf., notre note 73.

toute à l'heure, semble jurer par rapport à l'analyse bergsonienne des états psychiques présentés dans le premier chapitre. En effet, cette analyse bergsonienne paraît relever de la conscience « réfléchie », qui se rapporte sans doute à la méthode spontanée de l'intelligence, qui décompose la vie intérieure en états juxtaposés, tandis que Bergson nous demande toujours de nous écarter de la réflexion, dans laquelle il voit l'origine de confusion de la vie intérieure avec les choses extérieures. Il est vrai qu'elle est une méthode de « diviser en parcelles »¹⁰⁰ les états psychiques indivisibles et, en ce sens, Bergson semble reprendre la seconde règle de division de Descartes énoncée dans son *Discours de la méthode*. Certes, le but du premier chapitre est de montrer que les états psychiques, indivisibles, non-homogènes, alors incapables de se juxtaposer comme des choses extérieures, ne sont rien moins que qualitatifs, qu'ils sont les données immédiates de la conscience. Mais le philosophe semble décomposer ces états qualitatifs, parce que, en s'enlisant dans l'ordre intellectuel, on ne pourrait pas sans peine se les représenter. Ce faisant, pour lui, l'opération de décomposition aurait pour rôle de présenter la différence de nature entre d'eux, ensuite, de nous montrer leur synthèse. Ne semble-t-il pas néanmoins que sa méthode est contradictoire avec son affirmation de base ?

En ce qui concerne ces questions, Anne-Claire Désesquelles dit dans son livre, *La philosophie de Bergson*, qu'une telle méthode nous paraît contradictoire si nous ne classifions pas deux manières de « distinguer »¹⁰¹. D'après elle, le mot « distinguer » peut d'abord s'entendre « isoler » des éléments extérieurs les uns aux autres, se juxtaposant simplement dans l'espace, mais il peut encore s'entendre « différencier » des états, *en fait* indivisibles, mais *en droit* divisible de nature, « tout en saisissant leur lien intime et même leur fusion. »¹⁰² Une fois ainsi classifié le terme « distinguer », on s'aperçoit chez Bergson qu'il y a la différence

¹⁰⁰ *Cours III*, p.71.

¹⁰¹ Désesquelles, A.-C., *La philosophie de Bergson : Repères*, Paris, Vrin, 2011. p.87.

¹⁰² *Ibid.*

fondamentale entre la distinction des choses extérieures et la distinction des états psychologiques, bien qu'on utilise le même mot. Et, chez Descartes, l'on divise le complexe en des composants, en tant que le tout ne se réduit plus qu'à la somme des parties, alors que l'analyse bergsonienne retrouve dans la vie intérieure « les articulations naturelles, spontanément esquissées »¹⁰³, de telle manière qu'elle y découvre les états simples, non pas pour les « isoler », mais pour les « saisir » entièrement en succession, comme on le voit dans les quatre états de la grâce qui semblent confondus initialement, où on voit pourtant qu'en y intervenant progressivement les « éléments nouveaux », une perception simple des mouvements extérieurs finit par entrer dans une « sympathie physique » qui est « l'essence même de la grâce supérieure » (10). Du coup, « l'analyse philosophique de la vie intérieure » ne consiste pas à la décomposer en éléments divisibles, mais à différencier le tout confus qui est effectivement différent de la somme des parties, pour le mieux comprendre et, ensuite à « insérer [ses éléments] dans une continuité indivisible. »¹⁰⁴

En ayant ainsi bien défini le terme distinguer, Anne-Claire Désesquelles dit que « l'analyse finit de démêler ce que la conscience immédiate commence à peine à discerner, elle prolonge et achève une distinction naissante »¹⁰⁵, et nous indique que l'analyse bergsonienne est tout autre que l'analyse cartésienne. Mais il est pourtant incontestable qu'elle suit en effet la méthode cartésienne de « diviser en parcelles », en ce que la conscience effectue par elle-même cette distinction, que la distinction est un produit de la réflexion qui est le pouvoir de la conscience : c'est justement la matière qui fait la seule différence entre deux méthodes, la forme est leur la même. Tout d'abord, il n'est pas nécessaire de fermer les yeux sur ce que Bergson applique à sa propre théorie la méthode cartésienne, puisque la dichotomie bergsonienne, présentée dans toutes ses œuvres, a pour objet de nous

¹⁰³ *Ibid.*, p.92.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.91-92.

montrer la vraie réalité dans laquelle les éléments différents sont fondus les uns dans les autres, et leur « synthèse ». Plutôt, il faudrait dire que cette méthode même nous présente plus manifestement la dualité du monde. En ce sens, il faut remarquer l'interprétation d'Arnaud François, qui note bien la signification de l'analyse bergsonienne.

En parlant dans son livre, *Bergson*¹⁰⁶, du « rapport entre conscience et durée » qui est une sorte de rapport de l'accompagnement d'un destin commun, en tant qu'elles existent au sein de la réalité, et qu'un destin « a partie liée avec » celui de Bergson, il remarque que « la conscience bergsonienne conserve un élément *réflexif*, et c'est, dit-il, ce point qui a été beaucoup moins mis en lumière par l'exégèse, tant favorable que critique »¹⁰⁷ sauf Deleuze. Son but est en effet justement de nous montrer le lien étroit entre la conception de la conscience et la théorie bergsonienne du temps, ce qui est présenté dans *l'Essai* et dans *MM*, et, au cours de sa démonstration, comme le dit déjà Deleuze¹⁰⁸, il nous indique que l'acte de division de la conscience amène par lui-même un état psychique, à l'« actualisation ». L'« indivisé » tomberait donc dans « ce que nous appelons objectivité » (63) au travers de la réflexion. Pour cela, il décrit un passage suivant dans *l'Essai* : quand Bergson définit ce que nous appelons subjectif et ce que nous appelons objectif (62-63), il prend l'exemple d'un sentiment complexe. Et dès que l'acte de division s'exercera sur le sentiment, et « dès que la conscience en aura la perception distincte », cet « état psychique qui résulte de leur synthèse aura par là même changé. » (62) Cela revient à dire que cet état sera modifié et actualisé, ou bien objectivé par l'acte que la conscience réfléchit effective. Ici, nous reconnaissons bien que la conscience, en tant qu'agent de cet acte, et le sentiment, en tant qu'objet de cet acte, tout ce qui est engagé dans l'acte de division, sont tout dans la vie intérieure : donc, pour autant qu'il est un acte de conscience, il a lui-

¹⁰⁶ François. A., *Bergson*, Paris, ellipses, 2008, p.27-30.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.28 ; l'auteur souligne.

¹⁰⁸ Deleuze. G., *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, p.35-37.

aussi des moments et s'exerce lui-même dans le temps. « C'est exactement la structure de la réflexion, celle même du sujet, que Bergson attribue au sentiment »¹⁰⁹. Nous allons un peu plus loin : à vrai dire, les états psychiques se divisent en effet en les états profonds et les états superficiels selon leur profondeur ; « un sentiment complexe contiendra un assez grand nombre d'éléments plus simples » (62) : les états complexes et les états simples. Les états de conscience sont déjà distingués avant même que la division soit effectuée par notre conscience réfléchie ! L'élément réflexif de la conscience ne fait que la constatation de cette division entre eux. Au moment qu'on analyse un sentiment, au moment précis qu'on parle qu'on l'aperçoit, il aura déjà disparu avec le courant du temps ; mais, cette division, selon leur profondeur ou leur complexité, dont la synthèse nous apparaîtra et deviendra l'objet de l'acte de décomposition, ne nous donne-t-elle pas la compréhension de la vie intérieure ? D'ailleurs, c'est justement « par une *réflexion* approfondie » (174 ; je souligne) que nous ressaisissons la nature des états de conscience « comme des êtres vivants », « comme des êtres réfractaires à la mesure », et c'est encore par celle-là que nous découvrons deux moi différents, l'un est spatial, social et l'autre temporel, profond. La réflexion de la conscience nous dirige donc en quelque sorte vers la vie intérieure, qui est la plupart du temps sous-jacent à la vie sociale ou bien spatiale et, alors, qui exige un effort tellement « vigoureux » pour s'éclairer. La Conscience se divise en deux, immédiate et réfléchie, comme le dit Désesquelles tout à l'heure, mais, par ailleurs, l'unification entre l'immédiateté de la conscience et sa réflexion, « c'est bien une des positions les plus originales du bergsonisme qui se révèle, en même temps qu'une de ses plus grandes forces pour la pensée contemporaine. »¹¹⁰

Chapitre 4

¹⁰⁹ François, A., *op. cit.*, p.29.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.30.

La réalité autonome de la vie intérieure et le compromis entre la qualité et la quantité

Dans le monde réel, il y a plein de « compromis »¹¹¹ entre des choses bien différentes, et un grand nombre de phénomènes d'« endosmose » s'y développent. Nous vivons en quelque sorte dans le monde « mixte ». Mais nous renonçons plus souvent à ces compromis, quand nous étudions les choses extérieures, pour l'économie de l'effort ou pour la commodité de, pour ainsi dire, l'objectivité. Si nous ne considérons ainsi que les choses extérieures dans le monde réel où se confondent les deux éléments opposés, étendue et durée, comme le fait souvent la science dans ses études, il faudrait alors oublier qu'il y ait un autre aspect, qui est opposé à elles-mêmes, en sorte qu'on « ne retient de la durée que la simultanéité, et du mouvement lui-même que la position du mobile, c'est-à-dire l'immobilité. » (172)

De là, nous nous apercevons la raison pour laquelle Bergson accomplit nettement toujours la distinction dualiste : c'est pour voir ou saisir le réel tel qu'il est. Nous pouvons avoir l'impression à partir de l'*Avant-propos* que Bergson est en effet dualiste, parce qu'il suggère de distinguer « les phénomènes qui n'occupent

¹¹¹ Les « compromis » que l'auteur nous montre dans la conclusion de l'*Essai* sont le suivant : 1) un compromis entre la matière et l'esprit : de là résulte « certaines formes » de notre façons de percevoir (ou de notre connaissance) ; 2) un compromis entre la qualité pure et la pure quantité : de là résulte la dualité de la notion d'intensité, qualité et quantité ; 3) un compromis entre la multiplicité qualitative et la multiplicité quantitative : de là résulte une idée de nombre, qui exige la représentation de l'espace pour s'aligner ses termes distincts les uns des autres, mais qui a « un processus de pénétration et d'organisation, par lequel ces unités s'ajoutent » (170) ; 4) un compromis entre la simultanéité et la succession : de là résulte les simultanés, qui sont « distinctes en ce sens que l'une a cessé d'être quand l'autre se produit » (171) et, au contraire, qui paraissent se succéder seulement pour nous en tant que « spectateur conscient ».

point d'espace » (*L'Avant-propos*, p.vii) des phénomènes qui se juxtaposent dans l'espace. De là, ne pouvons-nous donc pas prévoir qu'il opposera évidemment deux réalités différentes l'une à l'autre ? S'il en est ainsi, on s'apercevrait d'emblée que, s'il y aurait un monde opposé tout à fait au monde matériel, monde purifié absolument de l'espace, on pourrait affirmer la réalité de l'acte libre (non pas de la liberté en tant qu'un faux problème, mais la liberté réelle en tant qu'un fait), puisqu'il serait complètement extérieur à l'ordre mécanique, et que, étant alors réfractaire au calcul et à la prévision accomplis par les sciences, il serait inattendu dans ce monde matériel. Donc, nous voyons dans le premier chapitre de l'ouvrage présent de Bergson qu'il nous montre une des deux réalités opposées, c'est-à-dire le monde intérieur, ou bien la vie intérieure en nous.

Le but principal du premier chapitre que nous présente Bergson, c'est donc montrer la différence de nature entre la qualité et la quantité, au travers de la notion d'intensité que nous apparaît « sous un double aspect ». Il consiste, à nos yeux, à révéler d'abord une justification erronée de l'« envahissement de l'extérieur vers l'intérieur », par laquelle certains psychologues, philosophes et scientifiques dans son époque avaient beau revendiquer la mesurabilité, calculabilité ou comparabilité des états de conscience, mais en effet elle tient à ce qu'ils prennent l'intensité pour la grandeur qui est une propriété des choses extérieures.

Ensuite, ce chapitre vise à nous faire voir la singularité et l'autonomie du monde intérieur, du coup, sa réalité réelle, en nous détournant des opérations intellectuelles qui provoquent la confusion entre l'intensité et la grandeur, comme le font des théories scientifiques et l'idée d'identité de l'effet à la cause. D'autre part, il est surtout remarquable que l'auteur, distinguant en certains niveaux les parties de la vie intérieure, nous donne une idée de « connexion » de deux mondes ou bien deux réalités opposées, connexion, s'opérant par un double aspect sous lequel tout phénomène, tout objet se présente dans le monde matériel, donc, qui paraît à nos yeux servir à éviter la difficulté du dualisme traditionnel. Et nous croyons que la recherche de Bergson ne se bornerait pas à s'assurer de la réalité du monde intérieur, allant plus loin, s'élargirait en sa projection sur le monde extérieur, ou

encore l'intervention dans ce monde. Nous voyons dans son ouvrage présent que ses recherches s'opposeraient positivement à l'intériorisation de l'extérieur soutenue par la psychophysique et, plus loin, développeraient, nous le répétons, même l'« extériorisation de l'intérieur ».

4-1. La dualité de la notion d'intensité

Ce que Bergson s'attache d'abord à nous indiquer en dénonçant l'inconsistance de la conception de la grandeur intensive, c'est que l'intensité d'un état de conscience a d'une évidence subjective, puisqu'elle s'éprouve « lorsque l'aspect subjectif du phénomène est seul à nous frapper » (4), et alors qu'elle ne se réduit pas le moins du monde à des causes extérieures, des choses ou des excitations objectives, et enfin qu'elle doit rester hors de la mesure que les sciences et la psychophysique prétendent au contraire applicable à elle, et finalement nous donne l'expérience originaire de la qualité pure. Donc, l'intensité des états psychiques est tout à fait subjective, qualitative, in-extensive, et l'opposition de cette intensité et de la grandeur, dont la nature est (supposée) objective et quantitative, nous suggère encore l'autre type d'être que l'espace. D'autre part, l'auteur nous dit que notre illusion concernant l'intensité ne tient pas seulement à la conscience tachée d'espace, mais aussi à la différence de nature des intensités entre les états de conscience. Qu'entend-il par cette différence de nature d'intensités ? Ne sont-elles pas tout qualitatives de nature à titre de données subjectives ? De ce dernier point, nous allons parler plus tard, néanmoins, nous ajoutons que cette dualité de la notion d'intensité impliquera un mixte entre l'intérieur et l'extérieur, plus précisément, leur relation réciproque nécessaire provenue de notre mode d'être au sein du monde matériel.

De toute façon, on peut trouver l'origine la confusion entre l'intensité et la grandeur dans le double aspect de la notion d'intensité et, d'ailleurs, dans notre négligence de la différence intensive entre les états de conscience. Or, comme la plupart des états de conscience « s'accompagne de symptômes physiques » en s'appuyant sur la correspondance entre les faits psychologiques et les mouvements extérieurs, là où l'idée de l'espace se donne concernant l'intensité de faits psychologiques, et sur la question pour quelle raison l'on met l'intensité en rapport avec la quantité, sans doute il y en aura certaines solutions possibles : l'une serait une solution psychophysique, de déterminer l'intensité d'états de conscience par le nombre ou la grandeur d'une cause extérieure qui la cause ; l'autre, celle de la réduire aux mouvements élémentaires du corps, ou précisément, du cerveau. Dans le premier cas, Bergson pose manifestement le problème de la causalité toute faite, c'est-à-dire celui de la portée du rapport entre la cause et l'effet. Il l'examinera en effet dans le troisième chapitre de *l'Essai* et nous allons en parler plus loin. Le seul problème posé ici par lui, c'est celui d'identité caractéristique entre une cause et un effet : là où un fait physique produit un fait psychique, c'est-à-dire dans la causalité matérielle, peut-on considérer deux faits simplement comme l'équivalent de l'un et de l'autre ? Il est vrai que certains faits psychologiques, sensations par exemple, se produisent initialement par un objet extérieur d'une certaine manière, et, alors on peut dire qu'il y a le rapport de causalité dans ce cas. Donc, si cet objet matériel en est la cause, devrait-on dire qu'un fait psychique qui en est l'effet a des caractères identiques à l'objet ? Comme nous le montre l'exemple de l'épingle où l'on voit que la piqûre sentie dans la main gauche paraît être graduellement intense à mesure que l'effort de la main droite pour piquer celle-là croît de plus en plus, on tend à réduire sans peine une série de degrés d'un phénomène dénommé cause (un acte de la main droite qui pique l'autre main) à son effet (la piqûre de la main gauche), en assistant à son processus, en y réfléchissant. Il s'ensuit que l'on met la cause dans l'effet sans savoir leur nature distincte. Il faut surtout remarquer que les faits psychologiques profonds « émanent de nous et non plus d'une cause extérieure » (4), c'est-à-dire qu'ils ne viennent pas de dehors de nous, mais se manifestent dehors de nous. Bien entendu, la sensation se produit par une chose extérieure qui

en est la cause selon le principal classique de causalité, elle est pourtant ce qui « nous est donnée par la conscience » (5), elle va de l'intérieur au périphérique ou même à l'extérieur avec les mouvements corporels. Comme nous le montrerons plus loin, cette *émanation* serait, à nos yeux, un grand pas premier pour établir la réalité du monde intérieur et pour dénoncer l'intervention active de la conscience dans le monde extérieur, si l'on va plus loin. Dans le second, Les mouvements moléculaires dans le cerveau ne peuvent *expliquer* que le mécanisme physique-physiologique de sa présentation à la conscience, ils ne peuvent pas montrer la nature d'un état de conscience lui-même, qui nous est donné de la conscience, et en quoi consiste son intensité elle-même. En somme, ces solutions illusoire tiennent, pour Bergson, à ce que tous les états de conscience s'accompagnent de « symptômes physiques », des réactions corporelles ou des mouvements moléculaires dans le cerveau, par là même qu'on considère l'intensité d'un fait psychique comme quantifiable.

4-1-1. La notion d'intensité

Bergson révoque en doute l'inclination à traiter les états de conscience comme des choses extérieures, comme nous voyons à partir du premier paragraphe du premier chapitre de l'*Essai* : pourquoi pense-t-on que « les états de conscience, sensations, sentiments, passions, efforts, sont susceptibles de croître et de diminuer » (1), bien qu'ils ne soient pas mesurables, ni comparables entre eux, ni superposables entre eux, en un mot, ni quantifiables ? ; « pourquoi une intensité est assimilable à une grandeur » (2) ? Il est évident que cette position bergsonienne est un défi courageux au sens commun, aux sciences, psychologie et psychophysique, à la philosophie de son époque, et elle nous amène d'emblée à passer à la notion d'intensité avec laquelle l'on confond plus souvent « la grandeur intensive », ce qui est la première illusion intellectuelle qu'on voit dans toutes les

œuvres de Bergson, et qui nous est présentée par lui comme l'incompréhension d'intensité d'un état de conscience, parce que, comme nous l'avons déjà dit, « les données immédiates de la conscience ne sont jamais données, mais toujours déjà recouvertes par une illusion, celle du langage et de l'utile. »¹¹² Et nous retrouvons que Bergson déploie ses argumentations tout au long du premier chapitre de *l'Essai* en opposant l'intensité que la conscience nous fait éprouver immédiatement à la « grandeur intensive » que l'intelligence nous fait penser avec notre corps. Évidemment, le déploiement argumentatif de Bergson a pour l'objet de montrer la singularité des états de conscience, ou bien la différence fondamentale des éléments internes et des éléments externes, tout en réfutant l'arrière-pensée (celle qui était, comme l'objet principal de la psychologie de son temps, la conquête du domaine psychique par la raison mathématique et scientifique) masquée dans le concept de « grandeur intensive » de Kant, qui est une expression contradictoire puisqu'elle se compose, allons-nous voir, de deux termes incompatibles, l'étendue et l'inétendue. Il dénonce également l'intention de traiter les états de conscience au point de vue de « le rapport de contenant à contenu » (2) sous lequel les extensifs se juxtaposent selon la croyance vulgaire que nos états de conscience seraient mesurables et changeraient alors en quantité. En d'autres termes, il veut dire qu'il ne peut pas y avoir, ou plutôt qu'il ne doit pas y avoir de commun, « au point de vue de grandeur, entre l'extensif et l'intensif, entre l'étendu et l'inétendu » (2), entre le quantitatif et le qualitatif, en s'appuyant sur « l'expérience vraie de la durée ». Comme il le précise, sa thèse est de dissiper « une confusion préalable de la durée avec l'étendue, de la succession avec la simultanéité, de la qualité avec la quantité » (*L'Avant-Propos*, p.vii.), et, par conséquent, d'établir, au sens précis, la liberté lui-même ; d'autre part, la notion d'intensité signalerait, à nos yeux, un prélude de la bataille contre l'« intériorisation de l'extérieur ».

La conception kantienne est celle de la « grandeur intensive »¹¹³, à laquelle

¹¹² Montebello, P., *L'autre métaphysique*, Dijon, Les presses du réel, 2003, p.199.

¹¹³ « Cette grandeur qui n'est appréhendée que comme unité, et dans laquelle la pluralité ne peut être représentée que par son [plus ou moins grand] rapprochement de la négation = 0, je la nomme

Bergson oppose l'intensité. Kant l'emploie à exprimer le « degré de la réalité » dans le phénomène. Pour lui, toute sensation est une sorte d'indice de toute réalité dans le phénomène, parce que l'on n'a du phénomène que notre connaissance sensible. La présentation de la sensation correspond donc à la réalité de l'être, de même que sa disparition correspond à l'absence de l'être. Et, en tant qu'il y aurait une série de degrés de la sensation depuis son commencement, la sensation = 0, jusqu'à un degré quelconque, et, alors, qu'elle est toujours susceptible de diminuer et s'évanouir, « il y a donc entre la réalité dans le phénomène et la négation une chaîne continue de sensations intermédiaires possibles »¹¹⁴. D'autre part, puisque la sensation n'est jamais connue *a priori*, elle ne peut pas nous offrir l'appréhension toute entière d'une réalité, n'allant pas des parties au tout. Et une réalité dans le phénomène est spatiale et, alors, a toujours une quantité, tandis que la sensation étant un fait psychique n'a point de grandeur extensive. Toutefois, en tant qu'elle est réelle, elle a pourtant une grandeur qui n'est pas extensive, par conséquent, elle a une grandeur « intensive ». Bref, Kant utilise cette conception pour affirmer que la sensation nous révèle des qualités spatiales qui sont la grandeur et la quantité. Le concept de la « grandeur intensive » de Kant et l'idée, elle aussi, d'après laquelle les « états purement internes » peuvent faire l'objet d'une évaluation quantitative, supposent donc une représentation de l'espace dans lequel l'on juxtapose ces états et met en « rapport de contenant à contenu » entre eux.

Cette conception est, en effet, nous venons de dire plus haut, le mot composé, qui unit l'extensif à l'intensif. Celui-là est mesurable et susceptible de croître et diminuer, au contraire, celui-ci non-mesurable et qualitatif. C'est pourquoi il y a une véritable contradiction dans le mot de « quantité inextensive ». Et, pour Bergson, qui l'appelle « croyance » (16), il n'y a rien de commun entre l'extensif et

grandeur intensive. Toute réalité dans le phénomène a donc une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré » ; voir, Kant E., *Critique de la raison pure*, III.153/IV.116, Traduction de Jules Barni ; revue par P. Archambault ; Préface de Luc Ferry ; Chronologie et bibliographie de Bernard Rousset, Paris, GF-Flammarion, 1987 ; l'auteur souligne.

¹¹⁴ *Ibid.*, III.152/IV.115.

l'intensif et on ne peut pas voir le « rapport de contenant à contenu » dans l'intensif. Mais, pourquoi parle-t-on de la grandeur lorsqu'il s'agit de l'intensité ? L'intensité est, en un mot, le « changement de qualité » (7), non pas le changement de quantité, et elle est sans peine vécu dans notre expérience sensible. Seulement, on se la représente rétrospectivement plutôt qu'on la vit et présente directement¹¹⁵. Se représenter ce qu'on éprouve et le comparer avec l'autre, « il est question d'espaces inégaux » (1). Quand l'on compare des nombres ou des corps donnés entre d'eux, on les localise, consciemment ou inconsciemment, dans un « espace idéal » (64), c'est-à-dire que la représentation de l'espace intervient dans l'opération de comparaison. Par conséquent, le problème de « grandeur » ou encore un rapport entre les quantitatifs présuppose toujours l'idée de l'espace en se représentant une « image d'un contenant et d'un contenu » dans un espace idéal. D'ailleurs, quand on dit qu'une chose extérieure est « plus » grande qu'une autre chose ou elle est « moins » grande que l'autre, on aperçoit subrepticement des « espaces inégaux » et se représente en creux une « image d'une étendue virtuelle » et « d'un espace comprimé ». Si on regarde les faits psychologiques du point de vue de la grandeur, alors il va de soi qu'il faut supposer l'idée de l'espace. Comme nous pouvons déjà l'anticiper dans l'*Avant-Propos* de l'*Essai*, et comme nous l'avons dit plus haut, l'idée de l'espace est un de deux termes principaux qui forment l'axe central du déploiement argumentatif dans l'*Essai* : la distinction entre la durée et l'espace ; Si « nous pensons [...] dans l'espace », et si nous continuons à « juxtaposer dans l'espace les phénomènes qui n'occupent point d'espace », nous traduisons « de l'inétendu en étendu, de la qualité en quantité » (L'*Avant-Propos*, p.vii).

À cause du fait qu'on se représente ainsi une intensité d'une sensation, et qu'on interprète par là même une expérience sensible, « dans l'idée d'intensité, et même dans le mot qui la traduit, on trouvera [...] l'image d'une étendue virtuelle et, [...] d'un espace comprimé », de telle manière que « nous traduisons l'intensif en

¹¹⁵ « ... la notion d'intensité en psychologie, non pas comme fausse, mais comme demandant à être interprétée » ; voir, *M*, p.491.

extensif, et que la comparaison de deux intensités se fait ou tout au moins s'exprime par l'intuition confuse d'un rapport entre deux étendues » (3).

4-1-2. Trois niveaux des états de conscience

Dès lors que l'*Essai* a pour l'objet d'analyser les données immédiates de la conscience, de nous montrer leur nature différente de celle des données de dehors de la conscience, il est très important de remarquer ce que l'on éprouve en nous, ce que la conscience nous donne immédiatement. Sinon, on pourrait le confondre avec ce que la science, s'endormant dans la causalité déterministe qui s'applique seulement au monde matériel, ne voyant par là même dans les faits psychologiques que leur cause extérieure et les traitant « comme des choses qui se juxtaposent », nous y fait voir. Mais, peut-on écarter la vision des sciences et, par là même, éprouver ce que la conscience nous donne immédiatement ? Et, quels sont les états tels qu'ils apparaissent entièrement à la conscience ? Sont-ils les « donnés » immédiates de la conscience ou ceux qui sont aperçus « par réfraction à travers l'espace » (102) ? Il est vrai qu'on ne discerne guère nettement la conscience « spontanée » de la conscience « réfléchie », et qu'on est déjà habitué à percevoir et à penser dans l'espace. Du coup, on éprouve tantôt certains états psychiques qui n'auraient rien à voir avec la vie pratique, tantôt l'impression qu'ils sont « plus grands » ou « plus petits » que l'autre. Autant dire qu'on aperçoit leur intensité comme qualitative, même sans « un vigoureux effort » de sortir de la vision intellectuelle, et, en revanche, qu'on sent l'intensité confuse à cause de manifestations corporelles.

Bergson nous dit à partir du début du premier chapitre de son ouvrage que la difficulté du problème vient de ce qu'on ignore tout des « intensités de nature très différente » (5). Certes, il ne faut pas oublier qu'il parle des « intensités de

nature très différente » entre les états de conscience, non pas de la différence même de nature entre les états de conscience eux-mêmes. Toutefois, nous pouvons nous demander ce qu'il entend par « intensités de nature très différente », puisqu'un fait psychologique, sensation par exemple, « nous est donnée par la conscience » et, donc, l'« intensité demeure [...] une propriété de la sensation » (5), nous pensons donc qu'il n'y aurait aucune différence de nature entre des intensités en tant que propriété d'un état psychique, de même qu'il n'y a aucune différence de nature entre des états de conscience. Regardons d'un peu plus près ce qu'il dit en acceptant ce qu'il disait il y a un instant. Bergson distingue l'intensité d'un sentiment, de celle d'une sensation ou d'un effort. Et il y a, ajoute-t-il, « des phénomènes qui se passent à la surface de la conscience, et qui s'associent toujours [...] à la perception d'un mouvement ou d'un objet extérieur » et, au contraire, ceux qui « se suffire à eux-mêmes [...] où aucun élément extensif ne semble intervenir » (6). Ici, ce que nous pouvons remarquer, c'est justement que les faits psychologiques sont distingués dès maintenant entre des faits psychologiques *profonds* ou complexes et des faits psychologiques *superficiels* ou simples à mesure du degré de rapprochement avec monde extérieur¹¹⁶. Donc, « le mot " intensité " a deux sens

¹¹⁶ Nous pouvons ici encore nous demander pourquoi Bergson distingue les niveaux des états de conscience. Afin de clarifier davantage sa thèse, et de simplifier de plus la discussion, si l'on ose dire, il pourrait simplement diviser tout en deux, le spirituel et le matériel, et ensuite, au profit de sa thèse, faire de tout ce qui est psychique les états de conscience, qui nous donnent si clairement la signification de la notion d'intensité, sans aucun degré, sans aucune classification. Certes, il est évident que ces états nous ne se présentent pas sans des « symptômes physiques », et que l'intensité d'un état psychique « consiste toujours dans la multiplicité des états simples » (23), de telle manière que nous pouvons entrer au sein de la multiplicité hétérogène de la vie intérieure grâce à cette distinction. Il est encore pourtant patent que la distinction si compliquée nous ferait avoir du mal à lire le premier chapitre de ce présent livre de Bergson et prêterait à confusion. En ce qui concerne cette distinction bergsonienne, Montebello nous donne une réponse remarquable. Selon lui, la raison pour laquelle Bergson les distingue est que « le rôle de la philosophie est de dissiper cette confusion et de ramener la pensée à son expérience authentique, à son donné vrai. Il s'agit en somme de reconduire la pensée à une expérience de la compénétration dont la science nous dit qu'il n'y a aucun équivalent dans le monde physique. » (206) Autant dire que Bergson traite de tous les états psychiques pour qu'il veuille nous faire apercevoir l'« expérience de l'hétérogénéité » de la vie intérieure dont on ne peut pas chercher l'équivalent physique, au lieu de n'analyser que les états profonds pour prouver aisément sa thèse. Nous voulons, d'autre part, ajouter que cette distinction bergsonienne d'états psychiques nous monterait sans doute la même racine de la conscience et du temps en les mettant dans la forme du temps, dans le flux de la conscience, et par là qu'elle nous proposerait une alternative à la difficulté du dualisme classique en retrouvant bien l'action réciproque entre le psychologique et la physique suggérée dans l'analyse

assez différents, selon qu'on l'applique à des faits psychologiques simples ou à des états complexes »¹¹⁷ et, dans le premier cas, l'intensité est définie comme « certaine qualité ou nuance » (6) et elle est, dans le second, « la multiplicité sentie des éléments qui entrent dans la composition de cet état [complexe] [...] cette multiplicité n'existe pas dans l'état de conscience lui-même »¹¹⁸. Il faut ici remarquer la dernière phrase dans ce que nous venons de citer. Il y a certains éléments *extérieurs* dans la composition de faits psychologiques superficiels, éléments qui viennent de dehors de nous. Cela revient à dire que, à la différence de ce dont Bergson a parlé auparavant (certes, Bergson a déjà admis qu'il y ait deux sortes de sensation, sensation inextensive et sensation extensive, dans son *Cours II*, pour affirmer que la sensation n'était pas seulement une donnée subjective, mais encore une donnée objective de nous offrir la connaissance immédiate de l'extérieur, ce qu'il pensait qu'elle lui donnait une raison de s'assurer la réalité du monde extérieur.), il accepte deux niveaux des états de conscience, c'est-à-dire, si l'on peut dire, la dualité d'état de conscience, et que ces deux niveaux lui donnerait la possibilité d'ouvrir la voie à chercher la solidarité entre l'intérieur et l'extérieur, plus loin, l'extériorisation de la conscience. En divisant en deux niveaux les états de conscience, il les définit à nouveau : le sentiment profond « où aucun élément extensif ne semble intervenir » (6), les états « intermédiaires » (20) que nous trouvons dans les cas de l'effort [musculaire] et de l'émotion, enfin, la sensation où « la conscience paraît s'épanouir au-dehors » (15). Mais, d'autre part, nous pouvons dire que cette division d'états de conscience impliquerait par ailleurs l'ordre de la manifestation extérieure de la conscience ou bien du passage de la profondeur à la superficie. Les faits psychologiques, qui sont des « données de la conscience », ont pour rôle d'être une sorte de chaînon ou encore de trouée qui relie la conscience au monde extérieur, en ce qu'ils s'accompagnent en effet des phénomènes physiques, même si deux phénomènes sont différents de nature.

bergsonienne de ces états.

¹¹⁷ *M*, p.491.

¹¹⁸ *Ibid.* ; l'auteur souligne.

Seulement, la force consciente s'atténue d'autant plus que la conscience s'approche plus de l'extérieur et, par suite, il est rare de voir l'action libre dans la vie pratique à mesure que ces faits deviennent solidaires intimement du monde extérieur.

Donc, voyons dès maintenant la distinction bergsonienne des états de conscience, en vue de nous présenter deux manières selon lesquelles ils se donnent, soit immédiatement, qualitativement, successivement, soit avec réfraction, quantitativement, simultanément, et deux façons d'apprécier leur intensité, en vue de constater, pour nous, que chacun de ces états a ou non des degrés selon qu'il reste dans le profond ou qu'il va à la surface.

4-1-2-1. Les sentiments profonds

C'est justement un sentiment profond qu'on se retrouvera quand « on descend dans les profondeurs de la conscience » (6-7), où « aucun symptôme physique n'intervient », et par où il se produit une interpénétration des éléments psychiques. Et par cette interpénétration, qui ne paraît une erreur logique qu'au point de vue de l'intelligence, notre vision habituelle des choses extérieures changera et elles nous n'apparaîtrons plus de la même manière. Interpénétrés ainsi les uns dans les autres, les mouvements psychologiques dans les profondeurs de la conscience modifient donc la relation entre le moi et tout ce qui l'entoure physiquement, mais c'est seulement le moi qui change : ce qui change n'est que l'intérieur, non pas de l'extérieur. Ici, nous voyons maintenant le caractère des états psychiques profonds : le seul changement intérieur sans changement de l'extérieur, et celui qui nous amène à l'impossibilité dans laquelle on est d'expliquer *objectivement* le changement lui-même et, ensuite, qui nous fait aborder graduellement de front le problème capital que pose Bergson dans le premier chapitre de l'*Essai* : ce changement ne se constate pas d'une manière objective, puisqu'il ne se produit pas dans l'espace, mais dans la confusion des éléments psychiques. Par contre, la « conscience réfléchie », qui tend à distinguer, à

exprimer en un mot, à objectiver tout ce qui se passe dans l'univers, juxtapose et mesure le changement qui n'occupe pas d'espace. De ce changement qualitatif produit par l'interpénétration des éléments psychiques « coexistants », elle fait changement de grandeur.

Il va sans dire que le « changement de qualité », ou encore l'intensité se présente si clairement dans le cas de faits psychiques profonds où n'interfère aucun élément extensif. Le fait que l'on ne peut trouver aucun élément extensif dans un état profond nous ferait pourtant une difficulté à comprendre ce qu'il est, parce qu'un état de conscience s'accompagne en général des manifestations physiques, et alors il est rare que cet état profond se présente explicitement. Donc, comment peut-on éprouver l'intensité de ce type d'état ? Et, au contraire, comment s'explique-t-il le changement de qualité par la « conscience réfléchie » ? Nous pouvons éprouver le changement de l'intensité dans les différentes étapes successives de la joie intérieure : au plus bas degré de la joie, elle nous tombe dans l'expectative vague d'un événement qui n'arrive pas encore et, alors, paraît nous conduire « à une orientation de nos états de conscience dans les sens de l'avenir ». Puis, plus s'avive la joie, plus aisément se succèdent nos idées et nos sensations, et plus facilement sont accomplis nos mouvements. Finalement, la joie extrême donne « une indéfinissable qualité comparable à une chaleur ou à une lumière » à nos perceptions et nos souvenirs et, du coup, nous fait « retour sur nous-mêmes ». Mais ces « plusieurs formes caractéristiques de la joie » nous apparaissent comme des étapes distinctes qui se compteraient explicitement, non pas des étapes successives et confuses et, alors, nous finissons par les considérer « comme les intensités d'un seul et même sentiment, qui changerait de grandeur ». Et, de même, nous pouvons reconnaître qu'il y a une même illusion dans le cas du sentiment de la grâce. Dans le sentiment de la grâce, il y a des trois éléments psychiques que l'on éprouve successivement de mouvements extérieurs. Quand on regarde un spectacle de danse, par exemple, on y trouve que, à partir de mouvements de danseur exécutés sur la scène, on prévoit ses mouvements et ses attitudes à venir d'une certaine manière. Pourquoi ? Ceux qui nous présentent actuellement, nous

indiquent en effet les mouvements et les attitudes à venir « comme préformés ». Il s'ensuit qu'ils nous donneront la perception d'une aisance. Et, en second lieu, l'on aura par là même la perception d'une facilité se confondant « dans le plaisir d'arrêter en quelque sorte la marche du temps, et de tenir l'avenir dans le présent. » (9) Enfin, le rythme et la mesure qu'on aperçoit de ses mouvements font une sorte de « communication » entre nous et le danseur, laquelle permettra de s'insérer la « sympathie physique » dans le sentiment de la grâce. En somme, les éléments constitutifs de ce sentiment, la perception de l'aisance, la perception de la facilité et la sympathie physique, procèdent de ce fait qu'on prévoit les mouvements ou les attitudes à venir dans les mouvements ou les attitudes présentes. La multiplicité d'éléments psychiques successifs se confond donc dans le sentiment simple de la grâce, et l'intensité croissante du sentiment prend autant de tonalité qualitative qu'il y a d'éléments. Toutefois, notre conscience réfléchie cherche à distinguer, comme les escaliers à monter, les éléments qui changent ainsi diversement et qualitativement et, du coup, interprète la fusion de ces éléments divers, le progrès graduel de qualité comme évolution de quantité susceptible de se compter.

4-1-2-2. L'effort musculaire : les états intermédiaires

Maintenant, examinons le cas où l'intensité qui change qualitativement paraît grandir extensivement et occuper alors un espace. Il est vraisemblable que ce cas semble en rupture avec la thèse bergsonienne, d'après Montebello, parce qu'« on y trouve, dit-il, toujours un rapport entre un état psychique et une manifestation extérieure, une cause extérieure, un symptôme physique. »¹¹⁹ Et ce rapport entre deux nous fournit sans doute l'exemple le plus limpide de l'illusion qu'un état interne aurait de l'étendue, et que se confirmerait le concept de grandeur

¹¹⁹ Montebello, P., *op. cit.*, p.208.

intensive.

Entre les profonds et les superficiels de nos états de conscience, séparés par Bergson selon la différence de nature de l'intensité, nous trouvons tout d'un coup qu'il place une espèce d'états « intermédiaires », ou bien « mi-psychiques, mi-physiques »¹²⁰, dont la singularité est de nous faire éprouver leur intensité dans la conscience et de nous faire apercevoir des sensations périphériques : c'est bien l'effort musculaire. L'effort musculaire, qui paraît venir de la tension entre le corps et la volonté comme le dit Maine de Biran, est « un phénomène qui paraît se présenter immédiatement à la conscience sous forme de quantité ou tout au moins de grandeur » (15), et concourt à faire l'effet de s'appliquer sans peine la croyance du sens commun à la grandeur intensive, étant donné qu'il est le type de phénomène qui, confluant avec la force musculaire à un moment donné, permet de penser la force psychique comme se développant en manifestation extérieure. Ce genre d'illusion du sens commun se renforce par les études de la psychologie positive sur un paralytique qui pouvait éprouver la sensation de la force psychique ou encore celle de l'effort qu'il faisait pour exercer cette force, quoiqu'il ne puisse pas accomplir de mouvement de son corps. Mais, quand l'on fait effort pour redresser la tête ou lever la main, par exemple, « nous n'avons pas conscience d'une émission de force, mais du mouvement des muscles qui en est le résultat. » (17) La sensation d'effort qu'on ressent se rattache toute à des sensations de mouvements physiques au lieu de succéder à la force psychique ou volontaire. De cette analyse bergsonienne sur la sensation d'effort, il semble pourtant que tout se passerait comme si la force volontaire était devenue la force musculaire et, alors, comme si la manifestation corporelle était l'équivalent physique de la sensation d'effort en mettant deux cas dans la relation causale où l'effet est déjà dans sa cause et la cause se met dans le même niveau existentiel avec l'effet. Mais on ne saurait en effet apercevoir de sensation d'effort sans la perception d'un mouvement physique par notre conscience. Comme nous le voyons dans l'expérimentation d'un paralytique

¹²⁰ *Ibid.*, p.206.

dont parle Bergson, il ne peut pas accomplir le mouvement nécessaire, mais finit par en accomplir un autre, sans lequel on n'éprouverait pas de sensation d'effort. En ce sens, la sensation d'effort vient en quelque sorte d'une force musculaire qui se déploie sur une partie du corps : elle ne vient pas du centre, mais vient « de tous les points de la périphérie où l'effort apporte une modification » (18) ; comme W. James dit, elle est « centripète, et non pas centrifuge » (17), ce qui est tout à l'inverse de l'idée du sens commun. « Nous ne prenons pas conscience d'une force que nous lancerions dans l'organisme » (17-18), mais de « l'énergie musculaire déployée ».

Comment peut-on comprendre qu'il est centripète ? Qu'est-ce que cela impliquerait ? Il importe pour Bergson de nous révéler la raison pour laquelle l'on interprète faussement l'intensité du sentiment de l'effort comme la quantité ou encore la grandeur. Toutefois, nous constatons que la sensation de l'effort est en prise directe sur des manifestations corporelles, comme nous l'avons déjà vu plus haut dans l'expérimentation d'un paralytique, et que son intensité éprouvée sur un point donné de l'organisme correspond à la dimension de la manifestation corporelle augmentant à mesure qu'elle semble croître, comme on éprouve la même sensation de plus en plus forte et cette sensation paraît s'étendre à la face, ensuite, à la tête, puis à tout le reste du corps, par exemple, quand on serre les dents de plus en plus fortement : « c'est le corps qui donne tout entier. » (18) Il est par ailleurs vrai que, concernant le sentiment de l'effort, la thèse de Bergson semble analogue à celle de Maine de Biran, en ce qu'on voit dans l'un et l'autre cas que c'est justement à partir des mouvements extérieurs du corps qu'on éprouve ce sentiment. En parlant de la formation de l'idée du monde extérieur, Maine de Biran nous propose la sensation d'effort qui nous donne une idée du monde matériel hors de notre conscience. Cette sensation nous fait, d'après lui, percevoir notre corps en tant qu'une partie du monde physique, et la perception nous montre à son tour le corps étant réel qui est en effet distinct de notre moi et de la volonté, puis cette perception de notre corps nous fournit la représentation du monde extérieur qui le renferme. Par conséquent, pour lui, il y a l'opposition de l'« inertie musculaire » et

de l'« énergie du vouloir » dans la sensation d'effort. Et cette sensation se compose, de l'inertie de la matière et ma volonté : c'est à travers la sensation d'effort que Maine de Biran affirme l'extension de la réalité du mon corps à celle du monde extérieur.

Or, la conscience « apparente » d'une intensité d'effort pour Bergson « se réduit, en réalité, à la perception d'une plus grande surface du corps s'intéressant à l'opération » (18) à laquelle l'effort prend part, et l'on fait alors d'une intensité d'effort une grandeur des éléments corporels engagés dans la manifestation corporelle. Ici encore, « l'illusion qui touche le sentiment d'effort remonte du mouvement corporel *utile* vers la conscience, des exigences vitales vers la représentation consciente »¹²¹, et à cette première illusion une autre succède, celle qui fait de l'intensité de l'effort une grandeur de l'effort. Quand une personne fait effort pour accomplir un mouvement, elle tient spontanément compte de la seule partie du corps qui semble servir au mouvement, alors, la sensation qu'elle éprouve à un moment donné est « localisée » justement à cet endroit, de sorte qu'elle croit qu'elle y éprouverait une même sensation de plus en plus forte et, donc, que cette sensation y croîtrait quantitativement, tandis que, sans l'avertir de ce qui s'y est passé en réalité, elle ne verrait pas que plus d'effort elle fait, plus des parties du corps rattachées à ce mouvement augmentent, plus des mouvements corporels « concomitants » se produisent graduellement, et que ce qu'elle a éprouvée pendant une série du temps n'était pas une seule sensation mais une multiplicité d'états simples. En toute brièveté, son erreur est ici de fermer ses yeux sur les mouvements concomitants à son insu du fait qu'elle ne tient compte que de mouvement initial accompli, et de poser la sensation qu'elle éprouve sur un point même du son corps qui sert à ce mouvement initial, étant donné qu'elle garde seulement ce point dans son cœur, enfin, de voir dans les variations qualitatives de sensations l'accroissement simple de la sensation. Nous arrivons par conséquent à la conclusion qu'il n'y a aucun problème, comme le dit Bergson, de « définir

¹²¹ Montebello, P., *op. cit.*, p.209-210 ; l'auteur souligne.

l'intensité d'un effort superficiel comme celle d'un sentiment profond de l'âme » (19). Toutefois, la source de l'illusion de ceux qui ne voient dans l'un et l'autre cas que l'augmentation ou la diminution quantitative, est évidemment notre tendance consciente à « penser dans l'espace », c'est-à-dire celle de la spatialisation, à exprimer un mot, enfin, à produire un « résultat utile » ; en un mot, c'est justement « l'habitude de penser dans l'espace, l'habitude d'agir utilement »¹²² qui nous font tomber dans la confusion, et par là qui nous font demeurer au niveau de la vie sociale.

Nous pouvons maintenant nous demander où se tient la différence entre la thèse bergsonienne de l'état intermédiaire, l'effort, et la thèse biranienne. Chez Maine de Biran, nous percevons immédiatement la réalité de notre propre corps par des sensations avec lesquelles nous le construisons, par la sensation de l'effort musculaire par excellence qui révèle ma volonté en dehors et, de plus, ce corps se distingue par là de notre moi. Nous passons ainsi naturellement du témoignage de la réalité de notre propre corps par la sensation à l'idée d'existence du monde extérieur en général ; dans ce passage, la force psychique ou volontaire, qui « attende seulement une occasion de s'élaner dehors » de la conscience, pourrait se manifester au travers de la sensation de l'effort musculaire. Donc, ce sentiment de l'effort, pour lui, s'aperçoit quand on résiste à l'action de la force « hyperorganique », laquelle, étant celle « d'une autre nature que l'organisme »¹²³, se répand ensuite dans tout le membre intéressé, enfin, produira un mouvement de l'organisme. En ce sens précis, il est centrifuge. Selon la thèse bergsonienne de l'effort, au contraire, l'on perçoit des sensations de mouvements et, à la fois, ou en creux, une multiplicité des changements qualitatifs dans la sensation d'effort. En d'autres termes, notre perception se réduit, d'une part, à la multiplicité de sensations périphériques éprouvées dans les mouvements corporels, d'autre part,

¹²² *Ibid.*, p.211.

¹²³ <Théories de la Volonté> ; cours de Bergson fait au Collège de France le 1^{er} juillet 1907 ; voir, *M*, p.688.

aux changements qualitatifs divers « dans quelques-unes d'entre elles ». Le sentiment d'effort consiste ainsi à la « double perception » et renferme la sensation de mouvements externes et simultanément l'aperception du changement de qualité dans sa sensation. Cela implique que, à travers l'effort musculaire, notre conscience saisit les phénomènes intérieurs et les phénomènes extérieurs d'un même mouvement. Il est vrai surtout que ce dernier point tient à ce fait de la singularité de l'effort musculaire, ce qui est un mélange de l'extensif de contractions musculaires, qui font partie du monde matériel, et de l'intensif de la sensation d'effort. Il faut donc dire plutôt que l'effort musculaire est un phénomène mixte ou « intermédiaire » entre l'intérieur et l'extérieur, entre le qualitatif et le quantitatif.

4-1-2-3. Les sensations : les états superficiels

L'intensité des états complexes, les uns profonds et les autres intermédiaires de conscience, qu'on a jusqu'ici vu, « consiste toujours dans la multiplicité des états simples » (23), ce qui entre dans la composition de ces états complexes. L'on éprouve ce « changement de qualité » même dans les sensations, parce qu'on se donne encore la multiplicité des sensations diverses sous la forme de données de conscience dans l'aperception par notre conscience des états profonds ou intermédiaires. Il est donc clair que notre expérience originare de l'intensité psychique et, à la fois, notre illusion de la grandeur intensive résident en ces états simples que « la conscience y démêle confusément ». La raison en est que la sensation est toujours solidaire étroitement d'une cause extérieure, d'un objet extérieur, en un mot, du monde extérieur. En ce sens, la sensation ou encore l'état simple de conscience serait un moment de la spatialisation et, en revanche, au point de vue du temps vrai, un passage de manifestations actives de la conscience elle-même.

Revenons sur l'analyse bergsonienne des états simples : le philosophe fait

cette analyse pour répondre à la même question que celle posée dans les cas d'un état profond et intermédiaire : comment se passe « l'invasion de quantité » dans les sensations simples ? Il est vrai qu'on éprouve une sensation affective après que l'excitation extérieure s'est transmise à notre conscience par des ébranlements nerveux dont l'on ne prend jamais conscience et qui disparaissent ensuite « en tant que mouvements moléculaires ». Pour cette raison, si l'on parle avec précision, pour la raison que l'intensité de la sensation affective paraît s'accroître à mesure que les ébranlements nerveux se multiplient, l'on érigerait cette sensation plus souvent en « retentissement interne » d'une excitation extérieure et elle semble conserver « quelque chose de l'ébranlement physique auquel elle correspond »¹²⁴. Pourtant, si l'on ne voit dans la sensation simple que le retentissement interne, on pourrait dire que cette sensation devait « exprimer seulement ce qui vient de se

¹²⁴ Il faudrait ici remarquer que la sensation « conserve, dit-il, quelque chose de l'ébranlement physique auquel elle correspond » (24), afin d'expliquer la raison pour laquelle elle nous paraît avoir sa propre grandeur comme l'ébranlement nerveux. Mais qu'est-ce qu'il veut entendre par cette phrase ? Comment nous pouvons comprendre qu'un état psychique « conserve » une chose extérieure ? On sait bien qu'il ne peut pas la conserver, et ce que Bergson ne peut pas nier. Mais, si l'on ose l'interpréter autrement, ce que cette phrase implique, à nos yeux, c'est que le psychique et le physique, au moins dans le cas de sensation, ne sont pas séparables et ces deux éléments sont indivisibles, pour parler plus précisément, que la sensation en tant que fait psychologique s'accompagne toujours des mouvements physiques. Une sensation se produit en effet par une cause extérieure et ne nous serait pas donnée sans l'intervention de nos sens qui font partie de la matière. Pour cette raison, nous pouvons voir que Bergson distingue largement les états de conscience en deux niveaux, profonds et superficiels, et qu'il définit la sensation comme l'état superficiel, état qui prend contact directement avec le monde extérieur, tandis qu'il ne met l'accent de la sensation que sur son aspect psychologique dans son livre précédant, *Cours I* (dans *Cours II*, il la distingue en deux ; l'une est la sensation inextensive, l'autre la sensation extensive). Mais, au contraire, pour quelle raison le physique ne peut pas comporter le psychologique ? À supposer que l'on définisse l'humanité comme existence qui se compose en deux éléments différents de nature, c'est-à-dire corps et esprit, on pense plus souvent que l'esprit serait recélé dans le corps, non pas l'inverse ! Mettons en parenthèse de thèses bergsoniennes dans la suite de ses œuvres : le problème faux d'« où est-il l'esprit ? » dans *MM* ; une thèse d'après laquelle le physique comprend plus ou moins le psychologique dans *EC*. Comme nous venons de parler, si l'on suppose que le physique conserve quelque chose du psychologique, cela implique logiquement que la matière est plus profonde que l'esprit, et qu'on la considère comme fondement de l'esprit. Ceci posé, ce n'est pas autre chose qu'une conception matérialiste et rien ne l'empêcherait d'intérioriser le monde extérieur, ce qui est tout l'inverse de l'intention bergsonienne dans *l'Essai*. Ce qu'il faut remarquer, c'est justement « la projection du monde intérieur sur le monde extérieur », plus loin, l'« extériorisation du monde intérieur » que Bergson cherche, pensons-nous, à nous démontrer dans *l'Essai*, et la phrase, « elle conserve quelque chose de l'ébranlement physique auquel elle correspond », manifesterait précisément cette affirmation de Bergson. S'il nous permet d'y ajouter plus, nous pouvons dire que cette phrase suggérerait déjà la conception constante de Bergson qui succèdera jusqu'à *EC*, c'est-à-dire l'originalité de l'esprit de la matière.

passer ou ce qui se passe dans l'organisme », mais cela tient à ce fait qu'on ne tient pas compte des mouvements corporels qui apparaîtront tout de suite après l'aperception de la sensation. Certes, ces ébranlements nerveux, qui transmettent à notre conscience l'excitation extérieure, sont « inconscients » et l'on prend pourtant conscience visiblement des « mouvements automatiques » qui la suivent, en tant que mouvements. Ici, notre conscience des mouvements automatiques pourrait demander si l'on ne doit pas considérer tout ce qui s'est passé avant l'apparition de la sensation et, également, tout ce qui se passera après cela. Tout en les considérant, l'on peut comprendre ce que dit Bergson de la sensation, c'est-à-dire qu'elle indiquerait, dit-il, aussi ce qui va se produire ou ce qui tend à se passer dans l'organisme, au lieu de ce qui vient de s'y passer ou ce qui s'y passe.

De là, on s'aperçoit d'emblée : une fois pris en compte les deux phénomènes physiques, « retentissement interne » et réactions corporelles, médiatisés apparemment par la sensation, il faudrait douter de la raison d'être de la sensation, s'il n'y avait pas d'action qui la suit. En effet, l'illusion de l'intensité de tous les états de conscience tient au fait que les sensations simples entrent dans leur composition, et elles restent en surface de la conscience, elles consistent en l'extrême limite de la vie intérieure. Dans le cas de l'effort musculaire notre conscience a une « double perception » : elle aperçoit la contraction musculaire faite par l'effort, la multiplicité de sensations périphériques, c'est-à-dire un changement extérieur et, en même temps, une série de passage qualitatif des états de conscience, c'est-à-dire un changement intérieur. De ce fait qu'on éprouve la double perception dans l'effort musculaire, nous pouvons dire que le rôle de l'effort est de nous offrir un chaînon qui relie l'intérieur à l'extérieur. D'autre part, il semble légitime, au point de vue de l'économie, qu'on fait du rapport d'une cause extérieure et de réaction d'être vivant sur elle un rapport simple d'action – réaction ; et c'est en effet à ce même point de vue que les sciences considèrent souvent des comportements des vivants ; nous voyons nous aussi les mouvements humains dans l'espace de la même manière. Donc, pourquoi existerait-il une sensation qui engagerait toute la réalité de la vie intérieure aperçue par nous ? Si elle transmet à la conscience des

ébranlements nerveux produits par une excitation extérieure, il nous paraît inutile, comme nous venons de le dire, selon le principe d'économie, de produire la réaction corporelle à travers de la sensation, puisqu'il est évidemment efficace de réagir automatiquement pour éviter un danger urgent.

Pour trouver la raison d'être de la sensation, regardons brièvement chacune des sensations affectives ; d'abord, dans le cas de la douleur, elle « incite l'organisme à mille actions diverses pour y échapper », c'est-à-dire qu'elle serait une sorte de commandement impératif de mouvement irrésistible de réaction automatique ; d'un autre côté, dans le cas du plaisir, « en présence de plusieurs plaisirs conçus par l'intelligence, notre corps s'oriente vers l'un d'eux spontanément, comme par une action réflexe. » (28) Notre corps amène des mouvements possibles qu'à un seul mouvement en refusant tout autre mouvement, de telle manière qu'on peut le définir comme « l'inertie de l'organisme qui s'y noie, refusant toute autre sensation » (29) et tout autre mouvement possible. Dans l'un et l'autre cas, l'état simple de conscience se lie « spontanément » aux mouvements, et il ne correspond pas seulement aux mouvements ou phénomènes accomplis physiquement, mais encore, en tant que naissants, à « ceux qui se préparent, à ceux qui voudraient être » (25) (ou même à ceux qui se passent à présent). Par conséquent, il est incontestable que l'état affectif, tel que la douleur et le plaisir, est un résultat des ébranlements nerveux produits par l'excitation extérieure et, à la fois, l'annonce d'une réaction sur cette excitation. Mettre cet état ainsi entre l'action extérieure et la réaction sur elle, ce n'est pas seulement le définir comme un récepteur psychique d'une excitation extérieure, récepteur qui la transmet de toutes pièces à la conscience (l'image de ce récepteur tient à ce qu'on n'y voit que la correspondance de la sensation et des mouvements moléculaires en tant qu'« inconscients »), mais encore le concevoir comme médiateur ou plutôt une sorte de transformateur qui la convertit en mouvements corporels. Autant dire que la sensation n'est pas du tout une expression interne des « ébranlements nerveux » qui la précèdent, mais une sorte d'incitatrice psychique de réactions, automatiques ou volontaires, qui la suivent ; alors, dans une sensation simple, on peut voir

certaine manifestation corporelle qui va se produire, qui tend à se passer, et, de plus, « une résistance à la réaction automatique », non pas de mouvements automatiques. De là en résulte que la sensation est en prise encore plus directe sur les éléments extérieurs que d'autres états de conscience.

Sa solidarité étroite avec les éléments extérieurs devient en revanche la source de l'illusion de l'intensité de ces états simples. Dans le cas d'une sensation affective, plaisir ou douleur, elle relie directement aux mouvements qui lui donnent lieu et qui sont encore consécutifs, mouvements issus d'une cause extérieure et des ébranlements nerveux, enfin mouvements qui sont les réactions corporelles présentées par les sensations. En introduisant ces mouvements dans leur précédent, c'est-à-dire dans la sensation, « par le nombre et l'étendue des parties du corps qui sympathisent avec elle et réagissent, au vu et su de la conscience » (27), l'intensité nous paraît susceptible d'être quantifiée. Mais cette intensité est la conscience de ces mouvements involontaires qui « commencent » et « se dessinent » dans ces états simples sans avoir de relation avec la grandeur des ébranlements moléculaires qui les précèdent.

D'autre part, en quoi consiste l'illusion de la qualité d'un état purement représentatif ? Enveloppant un caractère affectif dans sa composition, cet état provoque, lui aussi, des mouvements de réaction, à cause desquels on confond leur qualité avec la quantité, et exige plus ou moins grand effort pour en faire. Et l'analyse bergsonienne de l'illusion dans le cas de la sensation représentative n'est pas tellement différente que dans le cas de l'affectif. L'on tient pourtant compte ici d'« un nouvel élément d'appréciation » au lieu de penser aux mouvements de réaction ou à nos efforts, quand on éprouve une sensation représentative. C'est justement l'objet extérieur que Bergson nous montre comme facteur nouveau. Même s'il entre un élément affectif dans la sensation représentative, elle ne provoque pas des mouvements aussitôt qu'on subit une excitation extérieure. On y pense, ensuite, on se rappelle une expérience obtenue et enfin on y répond, en tout cas, de la même façon que la sensation affective. Ce qui importe dans le processus représentatif, c'est qu'on aperçoit nettement un objet comme une cause d'un état

simple au moyen de notre expérience passée et de nos connaissances. Et, à la sensation représentative en tant qu'effet, on attribue des caractères de l'objet extérieur qui en est la cause, de telle manière que cet objet ou encore la cause extérieure nous fait sans peine associer à son effet, c'est-à-dire la sensation, son propre aspect quantitatif et extensif. Il s'agit donc de la causalité, comme dit Bergson suivant : « la grandeur de la sensation représentative tient à ce qu'on mettrait la cause dans l'effet, et l'intensité de l'élément affectif à ce qu'on introduisait dans la sensation les mouvements de réaction plus ou moins importants qui continuent l'excitation extérieure. » (35) Derrière notre tendance à faire de la qualité de sensation représentative la quantité ou encore le mesurable, il y a l'association artificielle de cet état et de sa cause. Il semble logique qu'on associe ainsi à son intensité quelque chose de quantitatif de la cause extérieure, parce que les faits psychiques se produisent par la même excitation ou même cause extérieure. Voilà une exigence principale de l'intelligence. Le « prisme de l'intelligence » présente à notre conscience le monde extérieur « manipulé », non pas tel qu'il existe, comme nous l'avons vu plus haut, et, par là même, ce monde représenté ainsi à notre conscience n'est plus celui de la réalité réelle, mais monde auquel s'ajoute quelques éléments intellectuels ou duquel s'élimine quelconque aspect naturel, en un mot, le monde « construit » par l'intelligence, tandis que, à l'inverse, notre intelligence lui montre le monde intérieur *construit* à son tour en vertu du monde extérieur, monde qui paraît avoir de la réalité réelle mais se trouve tout entier dépendant du monde extérieur, tout en se fondant sur la loi scientifique, sur la causalité. En d'autres termes, en ce qui concerne le rapport de l'être et de notre connaissance, dans le premier cas de « prisme de l'intelligence », si la détermination de l'être vient de notre connaissance, alors il est incontestable qu'il suit la thèse idéaliste, d'après laquelle celle-ci détermine celui-là ; dans l'autre cas, par ailleurs, notre connaissance même s'assimile à l'être qui est, en tout cas, connu par nous. L'assimilation arbitraire du monde intérieur avec le monde extérieur, c'est-à-dire « l'intériorisation de l'extérieur » tient ainsi à ce fait que l'intérieur paraît se produire par l'extérieur. Mais Bergson va plus loin : il nous fait remarquer la réaction du monde intérieur sur le monde extérieur ou encore notre action sur

lui. En tant que source de notre illusion de l'intensité, notre action est celle qui s'impose à nous, qu'est l'être vivant, par le monde extérieur, par une situation qu'il nous fournit. Et, la répétition de ce type d'action ainsi exigée demeure dans notre conscience comme notre expérience passée et finit par nous faire contracter l'habitude de mettre la cause physique dans l'effet psychologique. En ce sens, « le concert de ces états psychiques élémentaires » (26), c'est-à-dire une multiplicité des sensations senties sous la forme de la douleur par exemple, est par elle-même l'expression d'exigences vitales de l'organisme se trouvant au sein d'une situation, et cette expression qui nous apparaît toujours comme les mouvements objectifs adaptés à la situation que notre conscience « apparente » a tendance à mesurer. C'est pourquoi nous apprécions sans peine l'intensité de la sensation en faveur de « l'intérêt » qu'un organisme veut prendre, et la définissons « par le nombre et l'étendue des parties du corps qui sympathisent avec elle et réagissent, au vu et su de la conscience » (27), enfin, la considérons comme variation de quantité. En un mot, l'illusion de l'intensité d'un état de conscience, de l'interpréter comme changeant quantitativement tient à notre expérience pratique pour vivre dans l'espace.

Il devient maintenant plus clair que le rôle de la sensation, « intercalée » ainsi entre la stimulation extérieure et la réaction corporelle qui s'ensuit, est donc de nous « inviter à un choix entre cette réaction automatique et d'autres mouvements possibles », non pas à une seule réaction automatique : l'on voit donc « un commencement de liberté » (25) dans une sensation ; sinon, elle « n'aurait aucune raison d'être. » (26) En ce sens précis, ce choix nous paraît en quelque sorte autoriser « l'intermédiaire de la conscience » qui provoque une action non-automatique du corps. Comme nous venons de le dire, notre action est, en tant que phénomène physique et objectif, certainement une source de notre illusion de l'intensité au moins dans le premier chapitre de l'*Essai*. En se plaçant au point de vue d'un rapport simple : « action – réactions automatiques », on pourrait considérer notre action comme réaction simple sur la stimulation extérieure. La raison d'être de la sensation se révélant, pourtant, autre qu'une réaction simple de

l'action – réaction à des choses extérieures qu'on peut voir dans le monde physique. Et même si elle surgit essentiellement par les éléments extérieurs, entre eux il y a de sensations, états de conscience qui n'ont rien de commun avec aucun élément du monde extérieur, comme nous voyons dans le premier chapitre de l'Essai : « il n'y a pas, dit-il, de point de contact entre l'inétendu et l'étendu, entre la qualité et la quantité. » (52) Cela revient à dire que l'intercalation de sensation entre deux actions automatiques pourrait impliquer que l'action dernière ne serait pas toujours automatique, et qu'elle produirait autre chose que l'action automatique, ou encore l'acte libre dans le monde physique. Et, provenant du « concert de ces états psychiques élémentaires », cet acte « exprime, disions-nous plus haut, les exigences nouvelles de l'organisme, en présence de la nouvelle situation qui lui est faite. » (26) D'autre part, il est vrai que c'est grâce à nos sensations que nous pouvons concevoir un corps comme une partie du monde matériel, et que c'est encore au moyen de ces sensations que nous savons apercevoir que nous faisons des mouvements nous-mêmes avec notre corps, mouvements conscients, par un côté, et, par un autre, extérieurs. La sensation, en tant qu'état de la vie intérieure, nous impose paradoxalement la part de l'espace, la met en nous, tout en se prolongeant dehors de nous par les mouvements corporels. Elle serait donc le trait d'union entre l'intérieur et l'extérieur.

Maintenant nous nous apercevons que la conscience vit le changement de l'intérieur par l'extérieur qui en est la cause, et mène, à son tour, le changement de l'extérieur qui est un résultat de celui-là, c'est-à-dire changement par l'émanation de notre mouvement. D'où l'on peut conclure qu'elle intervient *activement* dans l'extérieur par « le nombre et l'étendue des parties du corps qui sympathisent avec elle et réagissent. » (27) Nous pouvons dès maintenant dire par là, si nous allons plus loin, qu'en tant qu'elle se rapporte étroitement à des éléments extérieurs, *la sensation est, d'une part, manifestement une sorte d'agent principal de la spatialisation et, d'autre part, à la fois, ouvre la voie à l'intérieur par nos actes de s'insérer dans l'extérieur.* Donc, la sensation, dont la raison d'être est de nous laisser le choix de réaction appelée vis-à-vis de l'extérieur,

deviendrait un passage de « l'intervention active de notre conscience dans le monde extérieur », et c'est justement cela qui introduit sans doute la solution bergsonienne au problème de la liberté dont traitera l'auteur dans le troisième chapitre de l'œuvre présente. Par conséquent, l'état superficiel de sensation est pour Bergson un des moyens de s'assurer la réalité du monde intérieur et constitue aussi la tête de pont pour l'envahissement du monde intérieur dans le monde extérieur.

4-2. Le corps et les mouvements corporels : le mixte entre le monde intérieur et le monde extérieur

En effet, l'illusion de l'intensité tient, nous le répétons, à ce fait qu'on doit forcément apercevoir, agir et vivre dans l'espace : elle doit tout aux exigences vitales, à la vie organique. Il s'agit du corps. Regardons de plus près ce qu'on a vu jusqu'ici sur les états de conscience : si l'on aperçoit des sensations périphériques et si l'on prend conscience du mouvement des muscles dans le cas de sentiment de l'effort, et si l'on est en présence d'« un choix entre cette réaction automatique et d'autres mouvements possibles » dans le cas de sensation, du coup, si l'on admet que tout état de conscience, profond ou superficiel, « s'accompagne de symptômes physiques », c'est parce qu'on introduit en effet un élément extérieur, en particulier le corps dans la vie intérieure. L'on s'aperçoit d'emblée pourtant dans ce présent livre de l'auteur que Bergson n'entreprendrait pas sérieusement une étude du corps, qui sera un facteur important de ses démarches dans le suivant. Toutefois, l'introduction du corps attire ici notre attention, car, comme un état intermédiaire de conscience, il occupe une position « intermédiaire » entre le monde intérieur et le monde extérieur et, du coup, il est vraisemblable que cette position même du

corps ouvre pour ainsi dire l'accès à une alternative à la difficulté classique au dualisme bergsonien présenté dans l'*Essai*. Donc, nous nous demandons : en ce qui concerne la description des états de conscience, quel est le rôle du corps ? À proprement parler, notre conscience aperçoit indirectement des choses extérieures ou bien le monde extérieur dans l'espace : elle n'en a de connaissance que à travers notre corps qui fait partie du monde extérieur et alors elle prend contact avec lui, en particulier, par nos sens. Donc, il est incontestable que ce sont bien les données sensibles qu'on connaît ainsi, c'est-à-dire « sense-data » montrés par Russell, par exemple. Et nous avons clairement vu que le corps et ses mouvements nous empêchent de saisir le changement purement qualitatif des états de conscience, et que Bergson les tient alors pour la source de notre illusion de l'intensité. Voilà le corps qui est entièrement extérieur à notre conscience comme le définit le dualisme cartésien.

4-2-1. Les mouvements du corps : l'extériorisation d'états psychiques

Nous le voyons dans le cas d'un état superficiel de conscience, le corps sert à percevoir un plus grand nombre de mouvements « concomitants » et, en même temps, à nous fait éprouver la multiplicité des états psychiques insérés, une pesanteur, une fatigue, une douleur, enfin, un sentiment d'impuissance, par exemple, au cours de ces mouvements, chaque fois qu'on fait l'effort pour accomplir une action. Le sentiment d'effort s'oriente, nous le disions plus haut, vers le centre depuis la périphérie, vers l'intérieur de l'extérieur, cela implique que les éléments extérieurs doivent entrer en jeu dans l'intérieur ou bien l'envahir. Le corps est donc pour ainsi dire un « passage » de cet envahissement ; son rôle se manifesterait en effet plus explicitement dans le cas d'états intermédiaires entre

les efforts superficiels et les sentiments profonds. Les états intermédiaires, tels qu'une émotion et une attention, sont un complexe se composant d'une idée ou un souvenir d'un objet qui provoque ces états, et d'une [ré]action de notre corps sur cet objet, c'est-à-dire une union entre les éléments internes et les mouvements extérieurs, qui les accompagnent, mais ne sont « ni la cause ni le résultat du phénomène » : ils ne sont donc pas un phénomène purement physiologique, ni purement psychologique. Autant dire que les éléments physiques d'un état intermédiaire « en font partie, ils l'expriment en étendue » (20), et qu'ils ne sont pas dissociables de ses éléments internes. Revenons sur le dernier point, et nous pouvons bien comprendre pourquoi, à mesure que ces états intermédiaires s'avivent, « ils se projettent au-dehors, ils rayonnent à la surface. » (23) Car les éléments physiques ou encore les mouvements corporels, en lesquels nous extériorisons une partie de notre vie intérieure, sont une espèce de *passage* à la spatialisation de l'intérieur et, à la fois, le moment de l'extériorisation de ces états, de telle sorte que l'on confondrait un changement de qualité avec celui de quantité dans le cas des états intermédiaires, et, paradoxalement, qu'on aurait l'impression par là même de comprendre sans peine de l'action réciproque entre l'intérieur et l'extérieur. Nous allons revenir de plus près sur cette action réciproque plus tard, mais il faut ici encore remarquer qu'elle se manifesterait à travers les actes qui nous donnent la « double perception » : la perception intérieure et la perception extérieure. Ils témoignent, disions-nous déjà dans notre partie précédente, de la réalité du monde extérieur en ce que notre action consciente est, dit Bergson, une réaction sur un certain être en dehors de nous ; et *vice versa*, ils démontrent la réalité réelle de la vie intérieure tant qu'ils sont cette fois la manifestation extérieure du domaine psychologique. Du coup, notre action nous montre certainement la réalité de deux mondes et impliquerait par là que ces deux se rapportent l'une à l'autre à travers notre corps¹²⁵. Nous nous bornons à nous

¹²⁵ Sur ce point, Bergson nous dit déjà dans son *Cours II*, comme nous voyions dans notre partie précédente. En ce qui concerne la preuve de la réalité du monde extérieur, il n'y présente plus la causalité, la relation entre les faits psychologiques que sont un effet et ce monde qu'est leur cause extérieure, puisque ce qu'on a conscience réellement n'est pas d'un objet extérieur, mais ces faits, tandis qu'il dégage cette réalité de la relation des actes de notre corps déclenchés directement par ces faits et

concentrer sur le dernier point, car nous parlerons en détail de l'action réciproque entre deux réalités dans notre partie prochaine.

4-2-2. Le corps : le pont entre l'intérieur et l'extérieur

Il est d'ailleurs remarquable que nos actes soient toujours présents, et que les états intermédiaires et superficiels le sont eux aussi, puisqu'un acte présent est bien évidemment un phénomène matériel où le corps s'introduit et entraîne ces états. Ces deux termes ressortent donc tout à fait du domaine du monde matériel ; c'est visiblement le corps qui établit un pont entre ces deux actuels. De même que se manifesterait l'action réciproque de deux mondes à travers nos actes, leur accomplissant est le lieu de rencontre entre la conscience et le monde extérieur, et offre par là même l'accès à la manifestation extérieure de la vie intérieure. Donc, nous pourrions dire : d'une part, le corps est sous l'emprise de la conscience, c'est-à-dire qu'il serait impulsé par la « force immatérielle » de l'esprit, quand on est sur le point d'exercer un acte conscient ; de l'autre, il apportera un changement réel au monde extérieur en y transmettant cette force immatérielle sous forme de ses mouvements objectifs. *Il est, à nos yeux, notre extrême extérieur à titre de matériel et, à la fois, notre extrême intérieur en ce qu'il est un passage à l'extérieur de la vie intérieure*¹²⁶, tout se passe comme si « la perception double » issue de notre corps impliquait la relation irréductible entre notre conscience distincte de ce monde, et notre corps qui en fait partie. Donc, il établit proprement dit un pont entre l'intérieur et l'extérieur, c'est-à-dire qu'il est le médiateur entre deux réalités. Il est dès maintenant plus clair que le corps et ses

d'un changement réel du monde extérieur qu'est leur effet.

¹²⁶ En d'autres termes, le corps est notre extérieur et, à la fois, notre intérieur : c'est pourquoi pour Bergson le critère de distinction entre l'intérieur et l'extérieur n'est plus le corps.

mouvements sont les choses objectives que notre conscience aperçoit immédiatement comme nous l'indique « la double perception » en tant que la raison d'être de la sensation est de « nous inviter à un choix » d'un mouvement à venir. Voilà la position intermédiaire ou bien singulière du corps dans l'univers ; c'est la spatialisation d'un état de conscience qui ressort de l'« envahissement » des éléments extérieurs, ce qui se passe par sa position, située entre l'extrême pointe de l'intérieur et l'autre pointe extrême de l'extérieur. En ce sens, il est vraisemblable que le premier chapitre de *l'Essai* est l'histoire de l'irruption des éléments extérieurs dans l'intérieur.

La spatialisation¹²⁷ offre une autre idée que l'impureté de l'intérieur. Il semble que l'on ne devrait pas l'interpréter simplement comme l'irruption de l'extérieur dans l'intérieur. Certes, il est patent que Bergson utilise ce terme pour révéler le fondement intellectuel d'une série de tentatives qui rendent la vie psychique assimilée au monde extérieur pour montrer que ce même fondement tient en effet de la tendance essentielle de l'intelligence qui pense toujours dans l'espace. Ce que nous allons dire, si l'on nous permet d'ajouter un mot à ce dessein bergsonien, c'est que nous trouvons un autre sens de la spatialisation dérivé de lui. Parler de l'« envahissement », c'est admettre que cet envahissement présuppose son objet qui était réel et indépendant avant d'être envahi. Cela veut dire que le philosophe suppose déjà la réalité du monde intérieur et sa singularité. Et, si l'on se place dans le point de vue de la science et la psychologie, d'après lequel la vie intérieure dépend de la vie physique en tant que celle-ci est la cause de celle-là, allons plus loin, la vie intérieure serait à la vie physique ce que la partie est au Tout, si l'on ne concède pas alors la réalité réelle de la vie psychique, cet envahissement du monde extérieur ne pourrait pas être imaginé, ou plutôt il ne serait pas même nécessaire d'utiliser ce terme. Par conséquent, il est incontestable que, derrière l'usage du terme « envahissement », Bergson affirme bien la réalité indépendante

¹²⁷ Nous allons revenir sur la spatialisation dans notre chapitre suivant. En bref, elle vient de l'espace pour quantifier la vie intérieure et, en revanche, s'opère par notre conscience pour l'utilité.

du monde intérieur, et sa pureté antérieure à l'envahissement. Deuxièmement, la spatialisation fait, disions-nous plus haut, preuve de l'impureté de la vie psychique, de sorte qu'il faut extraire des éléments impurs pour saisir la succession des états psychologiques dans la conscience, pour y découvrir la durée vraie. Ce qui est le but du premier chapitre de *l'Essai*. Mais, autant que nous pensions et vivions en réalité dans l'espace, plus généralement, que nous vivions à peu près toujours avec la représentation de l'espace, et que nous ayons un corps à déplacer et qui agit, la spatialisation est sans doute considérée comme sa destinée pour l'être vivant dans *l'Essai*. Donc, comme l'indique bien Worms, la spatialisation, essentiellement, c'est aussi le « mélange entre l'espace et la durée », qui « se retrouve en effet dans presque toute notre vie psychologique. »¹²⁸ C'est notre corps par lequel elle s'opère. Car il est lui-même un mélange entre l'étendue et l'inétendue comme nous le disent nos expériences journalières. Étant contrôlé par notre conscience et, à la fois, interagissant avec l'extérieur, ce corps établit le pont entre eux. Allons plus loin. Bien que Bergson souligne que la sensation d'effort ne se mesure pas par les mouvements physiques du corps qui l'expriment au dehors, on devrait reconnaître qu'elle finit par « s'extérioriser » à travers ces mouvements corporels, et que cette extériorisation ne pourra pas arriver sans une relation réciproque entre l'intensif et l'extensif. Leur relation réciproque est la condition indispensable pour notre vie dans la mesure où l'on vit au sein de l'espace, au sein du monde matériel.

Pour conclure ce que nous avons vu jusqu'ici, la dualité de la notion d'intensité tient à ce que les aspects des états psychiques se présentent tantôt tels qu'ils apparaissent immédiatement à notre conscience, tantôt se présentent à notre conscience « apparente » tout en se réfractant par les éléments extérieurs, par l'espace et, alors, semblent s'accroître en nombre sans changer de leur nature. Nous avons ainsi accès à la dualité des états de conscience, aux deux (ou trois) niveaux de faits psychologiques, selon que les faits psychologiques profonds appartiennent totalement au monde intérieur, et, au contraire, que les faits psychologiques

¹²⁸ Worms. F., *Bergson ou deux sens de la vie*, p.48.

superficiels correspondent au monde extérieur. Cela implique qu'il y a une différence essentielle entre l'intensité qu'on éprouve dans le cas de faits psychologiques profonds et dans le cas des faits psychologiques superficiels. Car, tandis que la première intensité est « une expérience purement intérieure qui constitue une donnée immédiate de la conscience », la seconde est une donnée impure, mêlée de la représentation des causes extérieures. Et, comme nous avons déjà dit plus haut, il est vraisemblable que les deux (ou trois) niveaux des états de conscience présentent une sorte de processus par lequel la conscience avance vers le monde extérieur, processus qui montre que les « états profonds », qui se produisent à partir de la sensation des phénomènes extérieurs, interviennent par notre corps dans le monde extérieur : la manifestation corporelle de la conscience. En effet, les faits psychologiques, profonds ou superficiels, exigent génétiquement une action d'un phénomène ou d'une chose extérieure qui en est la cause et, donc, la sensation n'est pas seulement l'épanouissement de la conscience en tant qu'elle présente une réaction immédiate sur le phénomène extérieur, mais est aussi le point de départ de l'expérience pour toute notre connaissance interne, c'est-à-dire de l'« expérience intérieure ». Pour Bergson, la sensation est la *trouée* à travers lequel l'extérieur entre dans l'intérieur et, à la fois, celle de jaillissement de l'intérieur à l'extérieur par le contact direct avec l'objet extérieur.

4-3. La vie intérieure sous la forme de temps

En se composant d'une multiplicité d'états psychiques, qui se distinguent par le « double aspect » de l'intensité, la vie intérieure semble par là même avoir une certaine tendance. Sans doute, si l'on regarde de près la démarche descriptive de l'analyse bergsonienne des états psychologiques, on s'apercevrait surtout qu'elle

va à partir de la profondeur de la conscience et arrive à sa surface extrême. Et cette direction descriptive nous présente un degré du rapport du moi à l'extérieur : plus il va à la surface, plus s'engagent des éléments extérieurs en lui, et, au contraire, plus il va au profond de la conscience, moins on trouve leurs actions sur lui. En tout cas, le niveau de la vie intérieure renvoie, croyons-nous, à une sorte de *processus graduel de la projection extérieure de la conscience*, ou encore au mode de rapport de la conscience avec le monde extérieur, au-delà de la réalité du monde intérieur. Cette conception est bien autre chose que la « conception assez grossière de l'effort », d'après laquelle « la force psychique, emprisonnée dans l'âme [...], y attende seulement une occasion de s'élancer dehors » (15). Cette dernière tient à une croyance vulgaire qu'il y aurait un état purement psychologique ayant une propriété physique, croyance qui soutient la mesurabilité d'un état de conscience, tandis que notre conscience n'a pas à « s'élancer en dehors » de nous, mais n'a qu'à suivre ses tendances naturelles, et pour cela ce processus graduel de la projection extérieure ou ce mode de rapport de la conscience avec l'extérieur consiste, nous le répétons, à chercher une condition de possibilité de l'action réciproque entre deux mondes. Il semble toutefois absurde de dire qu'elle a une orientation définie, parce que les états psychiques s'interpénètrent les uns dans les autres ; qu'ils sont par là indivisibles, bien qu'on les distingue en trois niveaux : ils constituent la succession d'hétérogènes. Donc, cette orientation se trouve-t-elle dehors de la conscience, autrement dit, l'action réciproque entre deux mondes serait-elle dirigée par le monde matériel, comme le dit un physicien ? S'il n'y avait pas d'interpénétration entre des éléments quelconques, ni la succession d'éléments hétérogènes dans la matérialité (mais on trouve en réalité l'interpénétrabilité des éléments extérieurs, comme le dira plus tard Bergson), alors on les verra évidemment dans les états psychiques qui ne restent pas dans un ordre du matériel, ni dans l'ordre de l'espace. Et c'est la thèse bergsonienne dans *l'Essai*, et il conviendrait donc plutôt de dire que la conscience aurait sa propre tendance dans une double direction, selon qu'elle nous donne des états profonds ou des états superficiels.

Avec cette tendance, il semble qu'il y a une certaine forme sous laquelle

fonctionne la vie intérieure. C'est la continuité temporelle de la vie psychique que nous y trouvons sans peine. Et cette continuité temporelle constitue la forme de la vie intérieure, pour ainsi dire, la forme du temps de celle-là. En quoi consiste donc la continuité temporelle de la vie psychique ? Il est vrai que l'analyse bergsonienne des états de conscience réclame des lecteurs qu'il faille les voir sans leur imposer aucune image spatiale, sans rester enfermé dans le point de vue d'espace. On peut alors prévoir qu'il y aurait dans le domaine de la conscience l'autre ordre que celui des choses extérieures. Bergson distingue les états de conscience par rapport au temps. Bergson nous a, est-il vrai, déjà montré la distinction des sentiments par rapport au temps dans son *Cours I* qui n'est pas très différente, au niveau du contenu, de celle dans *l'Essai*.¹²⁹ (dans son *Cours II*, au contraire, il ne réclamait que la classification systématique des sentiments, tout en se fondant sur l'analyse de leur contenu, bien qu'il nous ait trop brièvement présenté la distinction « entre les sentiments qui se rapportent au passé et ceux qui se rapportent à l'avenir »¹³⁰ et ne l'ait plus dit) Mais il n'y considérait que « le fait psychologique le plus simple en apparence » tel que la joie et la tristesse et, à la rigueur, les ayant distingués avant la découverte de la durée, il ne montrait pas nettement l'orientation temporelle de chacun de ces états. En tout cas, il est remarquable dans la présente distinction bergsonienne que l'orientation temporelle impliquerait que la vie psychique demeure manifestement toujours sous forme de temps vrai, et, plus loin, que cette forme se prolongera plus tard dans le monde extérieur en y appliquant la

¹²⁹ Voir *Cours I*, p.65-66 ; Bergson présente en bref cette classification des sentiments dans laquelle il ne s'agit que de la joie et de la tristesse, des « faits sensibles » : la joie et la tristesse présentes, la joie et la tristesse passées, et la joie et la tristesse futures. Malheureusement, on ne peut pas voir pourquoi il les répartit en trois groupes selon le temps. Il n'en parle justement qu'il le fait pour la commodité : « Il est commode de répartir les sentiments en groupes : ceux qui se rapportent au présent, ceux qui se rapportent au passé, ceux qui enfin se rapportent à l'avenir. » Nous croyons qu'il les classerait sans doute selon la temporalité d'une cause du sentiment. Car, chez jeune Bergson, tout état psychologique étant « un état de l'âme », et ces états pouvant pour lui exister pour elles-mêmes et subsister « indépendamment » d'un objet extérieur ou d'une cause qui les produit, la joie et la tristesse, existant en soi-même, nous apparaissent différemment selon le moment où un objet ou une cause qui les provoquent s'est passé, se passe ou se passera.

¹³⁰ *Cours II*, p.227-228 ; de cette distinction, il exceptait des sentiments qui se rapportent au présent, ce qu'il avait inclus dans *Cours I*.

durée. Bien entendu, cette forme implique la distinction entre la durée et l'espace dans l'Essai.

4-3-1. La temporalité des états profonds

Voyons d'abord les états profonds de la conscience. Ils se distinguent par leur temps vers lequel ils tendent, soit vers le passé, soit vers l'avenir. L'espérance est un sentiment qu'on éprouve souvent quand on anticipe un bonheur futur et, alors, « ce qui fait de l'espérance un plaisir si intense, c'est que l'avenir [...] nous apparaît en même temps sous une multitude de formes, également souriantes, également possibles. » (7) La joie intérieure « ressemble assez à une orientation de nos états de conscience dans le sens de l'avenir » (8). Nous pouvons éprouver le changement de l'intensité dans les différentes étapes successives de la joie intérieure : au plus bas degré de la joie, elle tombe dans l'expectative vague d'un événement qui n'arrive pas encore et, alors, paraît nous conduire « à une orientation de nos états de conscience dans le sens de l'avenir ». Puis, plus s'avive la joie, plus aisément se succèdent nos idées et nos sensations, et plus facilement sont accomplis nos mouvements. Finalement, la joie extrême donne « une indéfinissable qualité comparable à une chaleur ou à une lumière » à nos perceptions et nos souvenirs, et nous fait enfin « retour sur nous-mêmes ». Mais ces « plusieurs formes caractéristiques de la joie » nous apparaissent comme des étapes distinctes qui se compteraient explicitement et, alors, nous finissons par les considérer « comme les intensités d'un seul et même sentiment, qui changerait de grandeur ».

La tristesse, c'est un sentiment qu'on éprouve le plus souvent dans une dépression, une déception ou une absence d'objet intime, lesquelles se produisent en comparaison de ce qu'on désirait antérieurement et de la situation où on était,

de telle manière qu'on éprouve le néant ou l'inquiétude en elle, « comme si l'avenir nous était en quelque sorte fermé. » (8) Tout à l'inverse de la joie, donc, la tristesse « commence par n'être qu'une orientation vers le passé » (8). Elle est en effet provoquée par l'idée d'un objet qui en était la cause, c'est-à-dire par la représentation des causes personnelles ou impersonnelles : elle se joint au souvenir de la cause ; en elle, « il reste toujours quelque chose de ce qu'on a souffert »¹³¹ ; pour parler un peu comme Bergson, en elle le moi d'aujourd'hui contempera celui du passé. Ensuite, la grâce, qui est un sentiment esthétique, est elle aussi « dans le plaisir d'arrêter en quelque sorte la marche du temps, et de tenir l'avenir dans le présent » (9). Il serait intéressant de la regarder de près, parce qu'elle s'oriente vers l'avenir. Il est vrai qu'elle se compose aussi de « la perception d'une certaine aisance, d'une certaine facilité dans les mouvements extérieurs. » (9) On aperçoit la dimension de l'avenir dans les mouvements prévus et dans les attitudes actuelles, qui nous avertiront des attitudes à venir comme préformées, et dans la joie d'arrêter, semble-t-il, le cours du temps et de « tenir l'avenir dans le présent. » Autant dire que la perception de l'aisance et celle de la facilité, et la « sympathie physique », qui est une sorte de communication corporelle entre le danseur et le spectateur, nous arrivent par la prévision des mouvements ou les attitudes à venir. Donc, étant ainsi senti dans les actuels mouvements extérieurs, le sentiment de la grâce ne demeure pas dans le présent, mais s'oriente à l'avenir.

Ici, nous pouvons nous demander pourquoi les états profonds s'orientent vers le passé ou l'avenir, non pas vers le présent ; qu'est-ce que cela impliquerait ? On peut s'apercevoir sans peine que ces états se produisent par les éléments internes tels qu'une idée ou une représentation, sans aucune intervention des éléments extérieurs, et alors que, s'orientant vers le passé ou l'avenir, et étant produits par les éléments intérieurs, ils ne se rapportent pas du tout à un objet actuel en présence de moi, et ils n'ont rien à voir avec du présent. Il ne faudra pas cependant oublier que ce passé ou cet avenir vers lesquels ils s'orientent n'est pas

¹³¹ *Cours I*, p.66.

justement l'ordre d'avant et d'après, par lequel nous nous représentons souvent l'idée du temps. Car on n'en dispose qu'à condition de se représenter « simultanément » des choses ou des états quelconques¹³² ; et il est ainsi purement et simplement la représentation de l'espace. Au contraire, « le futur est la seule dimension du temps qui ne soit pas spatialisée »¹³³, il renvoie littéralement à « a-venir ». Ne pas encore réaliser quelque chose, en sorte qu'elle n'a pas encore déterminée sa possibilité de se réaliser, et qu'on ne sait pas encore si elle peut se réaliser : donc, l'avenir reste toujours ouvert. Néanmoins, au moment précis où un avenir deviendra un présent, où « a-venir » deviendra « de-venir », soit un rêve deviendra une réalité, soit un souhait un fait accompli. Mais l'avenir n'arrivera jamais au sens bien précis que le philosophe donne à ce mot ; sinon, il ne serait que l'après du présent dans l'idée linéaire du temps ou bien « le présent du futur » comme en parle Saint-Augustin¹³⁴. Seul, il vit encore dans le présent, même si l'espérance, qu'on se sent actuellement, est un fruit de la conscience s'orientant vers l'avenir ; et le passé suit le présent, même si la tristesse actuelle nous arrive à travers l'orientation vers le passé. Car l'on se laisse d'emblée emporter par l'avenir à un moment présent où l'on nourrit une espérance, et on voit le passé s'insérer spontanément dans le présent quand l'on vit le sentiment de tristesse. Par conséquent, nous voyons dans la forme temporelle des états profonds que la vie intérieure se déroule individuellement et sans cesse, et que les vécus passés du moi interviennent toujours dans le présent, enfin que le présent, renouvelé continuellement, est en déploiement dans la tension vers l'avenir et s'imprègne de l'attente de l'avenir : nous le répétons, le passé subsiste encore dans le présent, et

¹³² « On ne peut en effet juger qu'un état est antérieur ou postérieur à un autre que si on se les représente *simultanément*. » ; voir, Désesquelles, A.-C., *La philosophie de Bergson ; Repères*, p.63 ; l'auteur souligne.

¹³³ Marquet. J-F, <Durée bergsonienne et temporalité>, in *Bergson La durée et la nature*, coordonné par Vieillard-Baron. J-L., Paris, PUF, 2004. p.93.

¹³⁴ Saint-Augustin, *Les Confessions*, livre XI, chap. xx., p.1045 ; d'après lui, on croit qu'il y a trois temps : le passé, le présent, le futur, « selon un abus de langage habituel », mais en vérité « ni le futur ni le passé ne sont. » Car ce qu'on éprouve dans le temps n'est que le présent, alors on appelle le passé des instants présents qu'on a passé, avenir ceux à venir. Donc, il lui semble convenir de dire qu'« il y a trois temps : le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur. »

l'avenir est le motif du présent, qui l'attire à celui-là ; le passé n'est pas simplement le présent déjà écoulé, et l'avenir n'est pas seulement le présent à venir. Plutôt, c'est le passé s'animant que nous voyons dans le présent actuel et, en même temps, au moment précis où nous le voyons, l'avenir naissant qui se présente. Donc, la tristesse est l'influence du passé dans le présent, en ce sens que celui-là ne disparaît plus dans celui-ci, et l'espérance est la propulsion du présent vers l'avenir. Ainsi la forme temporelle des états profonds n'est pas du tout l'ordre d'avant et d'après, ce que nous trouvons dans le temps spatialisé.

4-3-2. La temporalité des états superficiels ou intermédiaires

Il est maintenant clair qu'il ne nous reste plus que le présent. Dans l'*Essai*, il semble que « la dimension du présent fait saillie et prime sur les deux autres dimensions, passé et avenir ». ¹³⁵ Car, quant à la confusion entre la qualité et la quantité, entre la durée et l'espace, elle se déclenche par ce fait qu'on voit souvent ce que nous donne la conscience réfléchie s'adonnant à la pensée *ex post-facto*, plutôt qu'on ne voit ce que nous donne la conscience spontanée sur ce qui se passe actuellement dans la vie intérieure. Pour parler précisément, on laisse de côté les états simples de conscience au moment même où ils se rapportent à des choses extérieures, on néglige surtout leur contact actuel avec eux.

Les états superficiels ou intermédiaires, tels que des sensations, représentatives et affectives, et l'effort musculaire, sont évidemment partie liée avec le monde extérieur, ce que nous avons déjà vu dans notre chapitre précédent. Tout d'abord, leur corrélation avec ce monde devient plus claire à travers nos actes qui sont la réaction contre une action extérieure. Le sentiment d'effort musculaire s'accompagne, comme nous l'indique sa position « intermédiaire », de mouvements concomitants du corps. C'est bien l'effort musculaire au sein duquel

¹³⁵ Riquier. C., *Archéologie de Bergson*, p.295.

nous éprouvons la « double perception ». Et, dans le cas de la sensation, elle reçoit certaines actions extérieures qui sont sa cause extérieure et, en même temps, elle incite à une réaction à celle-là tantôt immédiatement, tantôt après l'hésitation : elle se divise donc en deux, affective et représentative. La sensation provoquée ainsi par une cause extérieure et prolongée jusqu'à l'extérieur, « le nombre et l'étendue des parties du corps qui sympathisent avec elle et réagissent » (27) croissent ou décroissent à mesure de l'intensité de la sensation, et, ici, un changement de l'intensité s'accompagne d'un changement du phénomène extérieur qu'est sa cause, et d'un changement par une manifestation corporelle : en un mot, l'intensité croissante d'une sensation affective ou représentative exige des (nouveaux) mouvements. Et ces mouvements sont présents du moment qu'ils sont concomitants à la sensation. Par conséquent, la solidarité avec le monde extérieur, la correspondance de sensation au corps nous montre ainsi, tout à l'inverse des états profonds qui s'orientent vers le passé ou l'avenir, son présent nécessaire.

D'autre part, la position même de la sensation tout d'abord entre l'action extérieure et la réaction qui s'ensuit nous révèle plus clairement sa raison d'être. Et en parlant de cette position, Bergson mentionne tout d'un coup qu'« on s'élève par degrés insensibles des mouvements automatiques aux mouvements libres. » (25) Pourquoi parle-t-il des mouvements libres ? Comment nous mène-t-il à la conception de la liberté de la sensation qu'est le présent de la conscience ? (À cette dernière question, nous avons brièvement répondu plus haut dans notre revue de l'analyse bergsonienne des états superficiels) Si l'on érigeait, disions-nous, simplement la sensation en « retentissement interne » d'une excitation extérieure, si on la définissait comme un récepteur quelconque de l'excitation, alors il irait sans dire que la réaction corporelle qui s'ensuit devrait être automatique du moment qu'elle renvoie entièrement l'excitation reçue à ce qui lui été envoyé. Et, certes, le philosophe reconnaît bien que la plupart de ces réactions paraît être déterminée par une excitation extérieure, et que tous nos actes quotidiens ne seraient pas libres. Toutefois, la sensation existante se place entre l'action et la réaction, cela implique que c'est bien la conscience qui intervient dans deux phénomènes physiques, et

qu'un élément psychique agirait comme facteur de variation au sein de l'ordre physique, puisque la sensation est évidemment l'état qualitatif de conscience. Ceci posé, le sujet d'« un choix entre cette réaction automatique et d'autres mouvements possibles », l'invitation auquel est la raison d'être de la sensation, est sans doute le moi ou encore la conscience. De là le point de départ du problème de la liberté.

C'est justement dans le présent que nous éprouvons d'une sensation provoquée par une chose extérieure, et que nous prenons conscience de nos mouvements concomitants, déterminés ou indéterminés, à la sensation. Mais le présent se renouvelle en effet à tout moment et est donc insaisissable puisque, cheminant sans cesse vers le passé et étant succédé sans cesse par le moment suivant, il fuit toujours devant notre prise. Tout d'abord, comme nous avons déjà dit tout à l'heure, nous ne pouvons pas nettement dissocier le présent du passé qui continue d'y surgir, de l'avenir qui s'y élargira par gradation. C'est seulement à travers nos actes actuels qu'on éprouve uniquement ce présent, en ce sens précis, *le présent est donc le domaine d'actes actuels, est le temps de l'action où elle se fait*, non plus où elle s'est tout faite. Encore ici, le temps du présent a de l'importance : il n'est pas le temps fixé, alors, ni temps mathématique, tout se passe comme si le passé n'est lui aussi plus le temps déjà écoulé ; il est pour ainsi dire le *processus* sous lequel se fait tout le phénomène. Ce présent de l'action nous fait remarquer une action se *faisant* actuellement. Tout à la différence de la vie intérieure, dans le monde extérieur où il n'existe que le présent, il faut considérer encore notre action seulement dans le présent, dans le moment précis où elle se fait. Comme nous avons déjà vu, les sensations superficielles provoquent actuellement des actes, et il ne faut pas oublier que cela est la raison d'être de ces sensations : l'invitation d'un choix entre des actions possibles. Si l'on voit dans une action se faisant actuellement d'autres actions précédentes ou prévisibles, l'on serait alors amené à nier la liberté comme le fait la tentative de mesurer et de quantifier les états psychiques et immesurables. En effet, le présent de l'action est en prise directe sur le problème de la liberté dont le philosophe traitera dans le troisième chapitre de son œuvre présente, et cette « compréhension temporelle de

la sensation nous engage sur le chemin d'une compréhension temporelle de la liberté. »¹³⁶

Donc, Il n'est pas vraisemblable qu'il n'y aurait rien de temporel dans le monde matériel. En effet, l'existence de la matière ne se trouve que dans le présent, et on pourrait donc dire que le temps de la matière serait le présent. Mais, si elle semble exister dans la temporalité du présent, c'est parce que nous l'apercevons au moment actuel, et que nous le faisons dans notre présent même, quand nous réagissons sur elle qui agit d'abord sur nous. Le temps de la matière ne forme donc pas une histoire, et c'est pourquoi elle est essentiellement *in-consciente*. En ce sens précis, c'est seulement dans notre présent que se passe la rencontre du moi et de la matière, et que devrait s'énoncer l'« adéquation entre l'être et la connaissance ». Et, pour la part du moi, ce qui rencontre la matière dans son présent, c'est notre corps, qui en fait partie.

4-3-3. Le temps dans la vie intérieure

Même si nous distinguons tout à l'heure des temps vers lesquels chacun de nos états s'oriente selon leurs niveaux, si cette distinction renvoie à celle du présent et du non-présent dans la forme de temps selon le rapport entre la conscience et le monde extérieur, ce qu'implique en effet leur temps, c'est que le passé ne peut pas s'isoler du présent qui peut à son tour se faufiler dans l'avenir imprévisible d'une certaine manière, et que le temps ne peut pas du tout être divisible. Donc, à propos de nos états de conscience, profonds ou superficiels ou intermédiaires, Bergson « n'en fait pas un contenu de conscience parmi d'autres, mais *la forme*

¹³⁶ Miquel, P.-A., *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Kimé, Paris, 2007, p.22.

temporelle dont tous nos états s'imprègnent. »¹³⁷

Qui plus est, si l'on voit qu'un sentiment, à titre d'état profond, « c'est le plus souvent l'organisation [...] de sensations multiples »¹³⁸, et que le présent en tant que temporalité d'états simples vient à se fondre au passé ou se prépare pour l'infiltration dans l'avenir qui sont la temporalité d'états profonds, nous nous apercevons sans doute que l'organisation totale des états de conscience, dans laquelle chacune des parties représente le tout, a certainement la même racine avec la forme temporelle de notre vie intérieure. C'est pourquoi on ne voit la conscience que dans le temps, que l'on ne voit que dans notre conscience. Surtout, il faut remarquer que le présent où se déroule une multiplicité de sensation n'est pas seulement le temps qui donne lieu à notre illusion sur ce qui se passe vraiment en nous, mais encore le temps où notre conscience prend contact avec le monde extérieur, ce qui importe dans le problème de la liberté. Cela implique que le philosophe voit l'action réciproque entre deux réalités, par laquelle se caractérise son propre dualisme, dans le présent irréversible, où s'anime notre conscience « réfléchie ». Nous pouvons en ce sens distinguer à nouveau les états de conscience : la distinction entre les états non-présents et les états présents. Et ces états présents, étant un véhicule de la conscience « spontanée », serviront à l'« épanouir au-dehors ». Donc, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* nous semble en quelque sorte « un essai sur le présent »¹³⁹, pour chercher un « compromis » entre le monde intérieur qui dure et le monde extérieur qui ne dure pas.

En effet, Bergson nous avertissait déjà dans son *Cours II* de cette forme de nos états psychiques en employant un autre terme : « toute conscience est, dit-il, soumise à la *loi du temps* »¹⁴⁰. Et, comme le temps vrai s'écoule, et une fois écoulé,

¹³⁷ Riquier, C., *op. cit.*, p.308 ; je souligne.

¹³⁸ *Cours II*, p.227-228.

¹³⁹ Riquier, C., *op. cit.*, p.307.

¹⁴⁰ *Cours II*, p.255-256 ; je souligne ; « toute conscience est soumise à la loi du temps, elle dure, elle change et, par conséquent, ne passe pas deux fois par le même état général, pas plus qu'un organisme, d'ailleurs, ne revient aux périodes passées de son évolution. »

ne se réitère pas, c'est-à-dire irréversible tout à l'inverse du temps mathématique ou bien scientifique, alors « elle dure, elle change » en tant qu'elle obéit au temps, du coup les états de conscience ne peuvent pas se reproduire, ne doivent pas se reproduire dans le temps. Il est donc vrai que l'irréversibilité de nos états dans le temps vrai s'oppose tout à fait à l'application universelle de la causalité physique. Car, dans le monde matériel, le rapport de cause et d'effet implique l'inclusion de cause dans l'effet, plus loin, l'identité de ces deux événements, et présuppose tout d'abord la répétabilité *ubiquitous* des choses. L'irréversibilité sera, nous allons le voir plus tard, le principal des arguments bergsoniens par lesquels il affirmera la réalité de la liberté dans le troisième chapitre de son *Essai*. En tout cas, la forme de temps présentée dans le premier chapitre nous indique la nature singulière de la vie intérieure et renvoie à la différence de nature entre le monde intérieur et le monde extérieur et à l'existence réelle du monde intérieur. En ce sens précis, il est vrai que « la distinction entre la durée et l'espace » est une thèse principale de Bergson qui pénètre tout son *Essai*.

Il faut encore remarquer que le temps vrai, la durée sous sa forme vraie que l'*Essai* nous montre, ne se trouvent justement que dans « la succession de nos états de conscience ». De l'idée de la durée, qui apparaissait pour la première fois dans sa première œuvre, Bergson a révélé dans sa lettre à l'écrivain italien Giovanni Papini en 1903 qu'il avait trouvé le temps de savants qui est tout autre que nôtre au cours de ses recherches des concepts fondamentaux de la mécanique et, ensuite, s'était demandé « où est la durée réelle, et ce qu'elle pouvait bien être », qu'il avait essayé de « saisir la durée pure » dans l'*Essai* en y trouvant la singularité des états de conscience par rapport aux choses extérieures, en dévoilant la nature originelle de l'espace¹⁴¹. Donc, il ne serait pas étonnant que notre conscience et ses états soient sous la domination du temps vrai, et que la vie intérieure se déroule ainsi

¹⁴¹ « C'est ainsi que je fus amené graduellement du point de vue mathématique et mécanique où je m'étais placé tout d'abord, au point de vue psychologique. De ces réflexions est sorti l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* où j'essaie de pratiquer une introspection absolument directe et de saisir la durée pure » ; voir, *M*, p.604.

dans la durée : penser dans la durée, non plus dans l'espace, cela exige la distinction de la conscience et du monde extérieur. Pour cela, ensuite, il faut remarquer que c'est bien la forme temporelle de la conscience qui soutient ce fait que la conscience ou encore l'être conscient dure. Bien entendu, ce n'est pas la conscience qui construit le temps, de même qu'il ne la construit pas. Elle est bien dans la forme du temps, et la durée est « une donnée de la conscience »¹⁴². Donc, en tant qu'elles paraissent « indissociablement unis »¹⁴³, chacune fournit un terrain ininterrompu d'existence à l'autre, « sans pouvoir dire laquelle des deux, entre la conscience et la durée, rend l'autre effective »¹⁴⁴.

Quand Bergson parle de « la durée, dont l'essence est de s'écouler sans cesse, et de n'exister, par conséquent que pour une conscience et une mémoire. »¹⁴⁵, il est clair du moins dans l'*Essai* que les êtres en dehors de la conscience ne durent pas du tout. S'ils semblent pourtant durer pour nous, c'est bien parce que la conscience nous fait le voir. Alors, ils n'existent encore justement que pour elle ? Pourrait-on dire que la durée est le critère ontologique chez Bergson ? On voit qu'elle est la « forme » que « certains phénomènes au moins prennent d'eux-mêmes »¹⁴⁶, et, en éprouvant les états psychiques qui « émanent de nous et non plus d'une cause extérieure » (4), on saisit cette forme, on s'aperçoit ensuite qu'ils « modifient chacun notre manière d'être au temps »¹⁴⁷, la temporalité d'états de conscience. Étant nos états psychiques imprégnés de cette forme temporelle, notre conscience ou encore notre moi-même est aussi l'être au temps, ou le vivant avec le temps. Autrement dit, la forme temporelle des états psychiques nous permet de mettre dans le temps nous-même. Cela exige nettement qu'il faudra considérer notre

¹⁴² Riquier, C., *op. cit.*, p.288 ; l'auteur souligne.

¹⁴³ *Ibid.*, p.280.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.292.

¹⁴⁵ *M*, p.353.

¹⁴⁶ Worms, F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, p.47.

¹⁴⁷ Riquier, C., *op. cit.*, p.308.

existence même au point de vue du temps et la retrouver dans la forme temporelle. Par conséquent, dire que ce qui dure est *réel*, ce n'est pas dire que ce qui ne dure pas n'existe pas : la durée est, pour ainsi dire, un mode d'être opposé à l'autre auquel sont les choses extérieures. C'est la vie psychique qui dure, existant dans le temps vrai, c'est aussi les choses extérieures qui ne durent pas, existants elles aussi, en dehors de nous, dans le monde matériel, mais ne durent que pour la conscience. Voilà le dualisme bergsonien ! Alors, nous le répétons, Bergson cherche à nous montrer dans *l'Essai* que la vie intérieure existe réellement, cette vie dans laquelle on éprouve effectivement une succession d'états psychologiques et qui intervient, implicitement ou explicitement, dans le monde extérieur. Il veut aussi affirmer que la durée existe non pas dans l'espace où le temps n'est simplement et purement que la représentation conceptuelle et symbolique de lui-même. « La durée c'est ce que nous trouvons tout au fond de nous-même, quand nous nous regardons, quand nous nous laissons vivre de la vie consciente, de la vie intérieure. »¹⁴⁸

¹⁴⁸ Bergson, H., *Histoire de l'idée de temps* : Cours au Collège de France 1902-1903, Paris, PUF, 2016, p.80.

Chapitre 5

L'activité de la vie intérieure et le compromis entre la durée et l'espace

Dans le chapitre précédent de notre travail, nous avons vu que Bergson nous montre d'abord que le monde intérieur existe réellement, puis que le monde matériel empiète sur lui à travers la projection progressive de la conscience sur l'extérieur, présentée par les états psychiques qui s'accompagnent de « symptômes physiques », enfin, que ce monde intérieur se déroule sous forme de temps vrai, c'est-à-dire dure. Voilà ce que la conscience nous offre : le résultat de l'analyse proprement bergsonienne des « données immédiates de la conscience », le résultat de l'« observation intérieure » de la conscience. Plus loin, nous avons considéré qu'à titre de réaction des états superficiels de conscience et d'un état intermédiaire tel qu'un sentiment d'effort sur la cause extérieure, réaction non pas mécanique, mais surtout, que pousse l'activité de la conscience, la manifestation corporelle renvoie à l'intervention extérieure de la conscience. Et ces thèses principales du premier chapitre rempliront, verrons-nous, complètement une fonction de point de départ pour résoudre le problème de la liberté dans le troisième chapitre de cet ouvrage, puisqu'il faudrait nous présenter l'autre réalité que du matériel, si on voulait rendre compte de la réalité de la liberté dans le monde matériel, de telle manière que nous trouverons dans son deuxième chapitre l'« activité interne de la conscience », par laquelle notre conscience pourrait s'extérioriser, à nos yeux.

Nous le répétons, le but du premier chapitre de *l'Essai*, c'est de distinguer la qualité et la quantité, comme nous avons vu dans l'analyse bergsonienne de la notion d'intensité. Car « la notion d'intensité se présente sous un double aspect »

(54), selon qu'on considère les états profonds de la conscience, ou les états superficiels de la conscience, ou encore, selon qu'on se place dans les profondeurs de la conscience ou dans sa surface, dans la limite extrême de la conscience, qui est notre corps. Et ce double aspect tient essentiellement à ce fait que les états psychiques, profonds ou superficiels, se pénètrent, se mêlent les uns aux autres. De la qualité, nous ne la voyons que dans les changements des états psychologiques qui nous sont donnés immédiatement de la conscience ; de la quantité, nous la trouvons en dehors de nous, dans l'espace où des choses se juxtaposent en les séparant les unes des autres. Cette distinction entre deux caractères est donc celle qui nous révèle bien « la distinction entre la durée et l'espace » que l'auteur cherche à nous montrer ultimement dans *l'Essai*, et nous fait prévoir la distinction de deux mondes, par là même, l'établissement de la réalité du monde intérieur. Par ailleurs, il est, à nos yeux, vrai que nous trouvons dans le premier chapitre de *l'Essai deux points de vue pris sur un seul et même monde* : le monde que la conscience nous montre immédiatement, c'est-à-dire celui vu par la perception immédiate ; et le même monde que l'intelligence perçoit, qui est ainsi spatialisé par elle, plus précisément, par ses tendances naturelles. C'est le monde intérieur ; le monde qu'envahit, disions-nous tout à l'heure, l'extérieur (en effet, il ne serait pas le monde intérieur, mais proprement dit ne ferait partie que du monde extérieur). La confusion d'un seul et même monde résulte en effet d'« un compromis entre la qualité pure, qui est le fait de la conscience, et la quantité pure, qui est nécessairement espace. » (169)

Sous cet angle, nous pouvons nous demander comment le monde extérieur se présente à son tour, en quoi consiste ce monde vu au point de vue de la durée. Si on peut dire qu'il y aurait deux visions sur le monde intérieur, vision immédiate et vision réfractée, il serait évident qu'on aurait encore deux visions sur l'autre monde, c'est-à-dire monde matériel. Ainsi elles nous montreraient chacune pour ainsi dire le monde vu par des lunettes de la durée ou le monde pris par la perception extérieure. Voilà ce que nous remarquons dans le deuxième chapitre de *l'Essai*. Certes, comme déclare le philosophe dans son *Avant-propos*, ce deuxième chapitre

a pour objet d'étudier la notion de durée, proprement dit, la distinction profonde entre la durée et l'espace, qui deviendra le grand départ de la métaphysique bergsonienne, pour « servir d'introduction au troisième » (*L'Avant-propos*, p.viii), où il traite du problème de la liberté qui est, pour lui, en effet le but principal de l'énonciation de son œuvre présente. Ce qui est important, c'est toutefois que nous pouvons trouver ici un point de vue constructiviste sur les phénomènes extérieurs, sur le monde matériel : les phénomènes extérieurs, vu par nous tels qu'ils sont, apparaissent et disparaissent sous notre forme interne, c'est-à-dire sous la « forme temporelle ». En ce sens précis, quoi que soit cette forme, nous voyons l'« extériorisation de l'intérieur » kantienne dans ce présent chapitre. Seule différence trouvée par nous entre deux grands auteurs, c'est que, dans le cas de Kant, notre propre forme de la connaissance, « teinte » au préalable d'ordre extérieur, s'impose à son tour au monde extérieur, tandis que la forme de la durée, qui n'a rien à voir avec l'extérieur au moins dans *l'Essai*, se projette sur celui-là. Bien sûr, cette projection ne garantira pas encore, est-il vrai, la durée des phénomènes extérieurs.

5-1. La multiplicité et l'acte de la conscience

À la fin du premier chapitre de *l'Essai*, Bergson déclare qu'il va dissiper dans le chapitre suivant un malentendu provoqué par « une multiplicité interne » (54) dans notre conscience, malentendu par l'usage qu'on fait de ce terme multiplicité. Alors, la conception de nombre se présente tout au début selon l'ordre descriptif de son deuxième chapitre. Elle nous montre notre illusion du « concept de la multiplicité », issue de ce à quoi cette notion renvoie, illusion d'une multiplicité numérique, quand on se représente la multiplicité en général, tandis

qu'il y a encore l'autre multiplicité, multiplicité non-numérique, qualitative, comme nous l'avons déjà vu dans le cas de la multiplicité des états de conscience dans le premier chapitre de *l'Essai*. En d'autres termes, on utilise la notion de multiplicité pour désigner un certain nombre d'objet matériel d'un côté, les états de conscience de l'autre. Du coup, il faut distinguer rigoureusement de la « multiplicité quantitative » et de la « multiplicité qualitative », ce qui engage le premier chapitre de *l'Essai*. Mais on peut se demander pourquoi Bergson commence son deuxième chapitre par l'idée du nombre. Certes, le nombre est un instrument censé « objectif » de mesure, et la mesure et le calcul exigent évidemment une multitude d'objet qui est considéré comme nombrable, et la représentation de la multiplicité exige pour ainsi dire l'idée du nombre. Or, un facteur immédiat qui donne lieu sans doute à la confusion de deux multiplicités, ne serait-il pas une tendance à considérer comme dénombrable une multiplicité des choses quelconques en face de nous, pour parler plus précisément, tendance à les considérer comme des homogènes, en dépit de ce qu'elles se différencient par la place qu'occupe chacune d'elles, à les placer par là même dans le même genre ? Et on reconnaît bien que cette tendance est la tendance naturelle de l'intelligence. Mais, nous le verrons tout à l'heure, nous trouverons dans le concept de nombre un « compromis » entre la durée et l'espace. Autant dire que Bergson nous demande, comme nous pouvons le remarquer dans le titre du deuxième chapitre, d'examiner la nature du nombre par rapport à l'affirmation des psychologues et des savants, d'après laquelle on pourrait mesurer et calculer « la multiplicité des états de conscience ». Donc, pour dévoiler le double aspect de la multiplicité, il faut aussi révéler de sa part le propre du nombre et le caractère de l'opération numérique.

5-1-1. Le nombre et l'espace

La représentation de la multiplicité évoque généralement une idée qu'il y a en dehors de nous ce qui est multiple ou nombreux, donc ce qui est mesurable. Elle s'accorderait donc avec la représentation que nous avons des objets de notre connaissance. Pour qu'on les dénombre, il faut nécessairement un moyen de dénombrement, c'est-à-dire le nombre. Ainsi notre idée de multiple et d'énumérable s'appuie plus souvent sur l'idée de nombre et, en ce sens précis, l'idée de nombre implique déjà la représentation de la multiplicité. On impose donc l'idée du nombre à tous les phénomènes qu'on aperçoit dans la vision intellectuelle, et qui nous semblent multiple. Si l'on peut dire que certains phénomènes ou encore certaines choses sont multiples et dénombrables, c'est parce qu'on suppose deux choses suivantes : d'abord, la multiplicité est certes des unités ou des parties, entre lesquelles il doit y avoir quelque chose de commun, en tant qu'elles sont l'objet de notre acte de dénombrement. Sans aucune chose en commun, elles ne constituent pas une multiplicité, mais justement l'énumération simple des individuels. Un point commun est donc le trait d'union qui réunit, de telle manière que, comme nous voyons dans le cas de compte des moutons d'un troupeau (57), on peut dire qu'il y a cinquante moutons, dont chacun se subsume dans le concept de « mouton » à base de leur identité, bien qu'ils occupent chacun des places différentes, et qu'ils se distinguent en effet les uns des autres. Par conséquent, le nombre exige en fait notre pensée conceptuelle et, plus profondément, suppose l'identité des unités qu'on veut compter, ce qui est condition de possibilité de la pensée conceptuelle. En ce sens, « l'idée de nombre est l'idée de l'unité d'une multiplicité homogènes. »¹⁴⁹ ; du reste, pour que des unités supposées semblables soient multiples, il faut encore la distinction entre elles, « au moins par la place qu'elles occupent dans l'espace » (57). Paradoxalement, dès qu'on les détermine comme identiques pour les compter, on doit les distinguer cette fois les uns des autres pour les compter encore, puisque, si elles sont tout à fait identiques, on a beau les compter, on n'a rapport qu'à une seule unité. En bref, en éliminant des

¹⁴⁹ Montebello, P., *Autre métaphysique*, p.196.

caractères individuels des unités et en prenant ensuite seulement quelque chose de commun entre d'elles (la conception), on applique le nombre aux objets, aux objets homogènes de la numération et, à la fois, tout à l'inverse, en imposant à chacun des objets un chiffre, un signe ou un mot, on finit par les distinguer, ceux qui sont considérés comme homogènes. Seulement, sous cette supposition des unités qui sont « identiques » et, à la fois, « distinctes », « nous les comprenons tous dans la même image, et il faut bien par conséquent que nous les juxtaposions dans un espace idéal » (57) pour les compter. Au contraire, la multiplicité des états de conscience, qui ne sont pas nombrables, comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre précédent, n'est pas du tout la multiplicité numérique et distincte, de telle manière que ces états ne sont pas identiques les uns aux autres ni distincts les uns des autres, mais se définissent comme hétérogènes et, à la fois, indivisibles : en un mot, la multiplicité numérique est celle des semblables et des homogènes, au contraire, la multiplicité non-numérique celle des différents ayant des aspects divers, et des hétérogènes.

Par ailleurs, il est assez remarquable que ces suppositions impliquent « un certain point de vue de notre esprit sur les choses »¹⁵⁰ extérieures, comme nous le pressentons aisément. D'un côté, si l'on impose un chiffre à chacune d'elles, c'est parce qu'elles se différencient individuellement les unes des autres ; de l'autre, « l'impénétrabilité de la matière »¹⁵¹ (65) qu'on pense comme sa propriété

¹⁵⁰ Worms, F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, p.40.

¹⁵¹ Cette impénétrabilité n'est pas selon Bergson un résultat positif de l'expérience, mais trouve son origine dans une « nécessité logique ». Nous pouvons le constater par « certaines expériences de mélange et de combinaison » des éléments physico-chimiques. La raison pour laquelle on pense toutefois comme cela a affaire à l'idée du nombre qui implique déjà la représentation de l'espace : en disant que « deux corps ne sauraient occuper en même temps le même lieu » (*l'Essai*, 66), ici, au moment précis où l'on dit le chiffre « deux », on se représente naturellement deux choses distinctes l'une à l'autre. C'est dire qu'on lie une idée du nombre à une « juxtaposition dans l'espace », même si l'on ne pense jamais que l'idée du nombre a trait à celle d'espace. De plus, l'idée d'espace dans le passage cité plus haut de *l'Essai*, est déjà impliquée dans la représentation du corps, enfin, si l'on attribue l'idée du nombre aux corps, bref, si l'on les compte, on présuppose l'idée d'espace auparavant. Surtout, bien loin de demander à « être interprétés comme témoignant de cette tendance du bergsonisme [...] à accorder aux choses matérielles une participation à la durée » (*Bergson*, p.19), les textes sur l'« impénétrabilité de la matière » dans *l'Essai* nous fait remarquer la « solidarité » entre la notion de la matière et la notion de l'espace, entre la notion du nombre et la notion de l'espace, de telle manière que

fondamentale n'est pas une propriété réellement physique, mais juste un fruit d'« une nécessité logique » tenant à ce que « deux corps ne sauraient occuper en même temps le même lieu. » (66) Du coup, les choses matérielles devraient être identiques et distinctes pour qu'elles servent à notre intérêt tout en se comptant. C'est dire que les deux suppositions sont le fruit de notre esprit pour la vie pratique, et que « un certain point de vue de notre esprit » nous dévoile ce fait qu'on ne saisit pas d'une chose soi-même, mais une chose comme objet de la perception d'une manière générale.¹⁵² C'est la vision de l'intelligence à laquelle Bergson oppose la vision de la durée. Et il est sans doute certain qu'on peut prévoir que le nombre, servant à compter des objets, est lui aussi en relation avec « point de vue de notre esprit » du monde extérieur.

Et, dès qu'on suppose ainsi des objets perçus, on s'aperçoit d'emblée qu'il faut présupposer la représentation de l'espace pour l'opération de compter des objets matériels, à la différence de notre croyance que le nombre reste « indépendamment de l'espace. » Car on doit avoir « la représentation simultanée de ces objets » (58) censés identiques et distincts, et qu'évoqués ainsi, leurs images devraient être ensuite mises dans un espace, ou bien dans l'« espace idéal » où elles s'alignent, afin de compter de ces objets. Donc, compter, c'est considérer des objets matériels comme identiques et distincts et, c'est les juxtaposer dans l'espace. Aussi est-il l'espace pour Bergson la *condition nécessaire* du nombre pour se représenter ou encore pour compter des objets matériels. Présupposant ainsi l'espace, dans lequel on peut représenter le nombre de la même manière dont on y aligne des objets extérieurs, il est donc clair que l'opération numérique elle aussi le

l'on met déjà une matière dans l'espace quand on pense à celle-là, et que l'on le présuppose déjà dès qu'on applique aux objets l'idée du nombre.

¹⁵² Il va ici sans dire que Bergson n'a pas tort de considérer des choses extérieures comme l'être-pour-soi, comme Kant le fait. En effet, pour lui, ce « point de vue » est une pente naturelle de l'esprit, de plus, nous le dirons aussitôt après, en la dépassant, non pas jamais en l'éliminant, on peut approcher de la vision de la durée, qui nous fait saisir la réalité telle qu'elle est. Et, surtout, ce « point » serait, nous allons dire plus tard, le critère qui nous révélera l'origine intérieure de ceux qu'on considère comme extérieurs à nous-mêmes, l'espace par exemple ; il est vraisemblable que ces démarches bergsoniennes ont d'aspect kantien, d'après lequel l'extérieur se construit par l'intérieur.

suppose. Maintenant, on voit qu'il y a commune mesure entre le nombre et les choses extérieures : ils se représentent tout à fait dans l'espace ; et, par là même, ils symbolisent la multiplicité d'éléments distincts. Et le point de vue de notre esprit sur les objets extérieurs se consolidera davantage par l'idée du nombre, et la multiplicité qu'implique le nombre possédera implicitement la signification universelle du terme multiplicité, de telle manière que celle d'éléments quelconque, non pas seulement extérieurs, même intérieurs, impliquerait l'idée du nombre. Il est toutefois vrai que ce point commun entre eux ne tient pas même aux propriétés propres aux choses extérieures, mais tout simplement à la vision de notre esprit. L'opération numérique implique de toutes pièces cette vision. L'imposition du nombre à des choses veut dire qu'on attribue au monde extérieur une certaine forme de notre esprit, celle de notre connaissance, et l'être doit être toujours identique à notre connaissance.

Toutefois, en comptant les objets extérieurs dans l'intérêt de notre vie pratique et par cet acte tenant au rapport entre le moi, qui reste évidemment sous l'ordre de l'espace, et le monde extérieur, qui est lui-même l'ordre spatial, le nombre lui-même qui est demandé pour l'acte ne devrait-il avoir rien à voir avec l'extérieur, puisqu'il est abstrait plutôt que de concret ? On considère au contraire l'espace, voyons-nous dans le premier chapitre de *l'Essai*, comme extérieur à nous ou bien une réalité extérieure, en tant qu'on y met le plus souvent des choses extérieures. Donc, si le nombre suppose, est-il vrai, l'espace, s'il exige du matériel pour sa propre existence, ne pourrait-on pas dire que le matériel est en fait le fondement du spirituel pur, comme si notre idée de l'« impénétrabilité de la matière », qui n'est simplement et purement que notre croyance logique, non pas du tout que sa propre propriété, tient à l'idée même du nombre deux qui suppose, à son tour, plus profondément celle de deux positions différentes dans l'espace ?

5-1-2. Le concept bergsonien du nombre et le concept kantien

Quand l'auteur dit que « toute idée claire du nombre implique une vision dans l'espace » (59), comment savoir si l'esprit n'impose pas à des choses extérieures un certain ordre à travers du nombre, qui est son propre produit, ou si le nombre n'est pas nettement de l'abstraction de l'ordre extérieur, en tant qu'il suppose bien la représentation de l'espace ? C'est la question se posant de l'affinité de la conception bergsonienne du nombre avec la conception kantienne.

Avant d'examiner leur affinité conceptuelle, permettons-nous de résumer, s'il est possible, brièvement la théorie de la connaissance de Kant. Pour notre connaissance en général, « l'espace et le temps en sont les formes pures, et la sensation en est la matière générale »¹⁵³. Et alors tous les phénomènes qu'on perçoit doivent être renfermés dans notre sensibilité « toujours soumise aux conditions d'espace et de temps originairement inhérentes au sujet »¹⁵⁴. En d'autres termes, le monde entier en tant qu'objet de nos sens est dans notre représentation, de telle manière qu'« un objet est, dit-il, enfermé sous un concept »¹⁵⁵. Donc, on appelle kantisme la théorie constructiviste du monde extérieur par notre représentation. S'il en est ainsi, il nous reste à savoir comment nos représentations, qui nous sont données par les formes internes pures et la matière interne, constituent les phénomènes extérieurs. Kant nous montre ici une « représentation intermédiaire » qui rend possible l'application des concepts purs aux phénomènes concrets : c'est « le schème transcendantal ». Et le nombre est, dit-il, « le schème pur de la quantité (*quantitatis*) considérée comme concept de l'entendement ».¹⁵⁶ Cela revient à dire que, au travers du schème de nombre, le concept pur de quantité s'impose aux phénomènes extérieurs et concrets, et qu'une fois représentés ainsi par le nombre, ils se « subsumer » dans la catégorie de

¹⁵³ Kant, E., *La critique de la raison pure*, chapitre III, p.65.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.133 ; l'auteur souligne.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.136.

quantité. Donc, le nombre est pour Kant un produit de notre esprit, qui lie l'intérieur à l'extérieur. Pour Bergson, comme pour Kant, il est un produit d'« un acte simple de l'esprit », puisqu'il ne correspond lui-même à rien des choses extérieures, et qu'il n'appartient aux choses extérieures à titre de propriété interne, surtout, qu'il est ce que « l'esprit construit » avec la représentation de l'espace.

Et, ainsi que le nombre s'impose, pour Kant, aux phénomènes concrets pour que le concept de la quantité s'applique à ces phénomènes, de même, pour Bergson, c'est le nombre par lequel on peut se représenter des choses extérieures telles qu'on dispose à mesure de certain ordre subjectif, par lequel on peut faire l'action sur elles pour bénéficier notre intérêt, du coup, lequel nous permet d'attribuer aux phénomènes extérieurs « un certain ordre propre à l'opération de notre connaissance »¹⁵⁷. De l'analyse bergsonienne de l'unité, qui nous fait voir en fait la même conclusion que l'analyse du nombre : « toute idée claire du nombre implique une vision dans l'espace » (59), nous pouvons voir que, à travers du nombre, notre esprit impose à l'extérieur son propre ordre. Selon le philosophe français, il y a deux sortes d'unités : l'une est « définitive » dont la multiplicité constitue un nombre ; l'autre est « provisoire » qui est l'unité même du nombre composé par les premières. Considérons le nombre 5 par exemple ; ce nombre est lui-même un et l'unité d'un tout dans notre représentation. Il contient donc la multiplicité d'unités, 1+1+1+1+1 par exemple, composant du 5. Or, l'opération de faire la somme des unités quelconque exige en effet l'indivisibilité de chacune de ces unités qui construisent le nombre, de telle manière qu'en retenant une unité qui précède, on peut passer à celle qui suit, quand on fait cette opération et, alors, pour passer d'une à l'autre, il faut des « sauts brusques », comme si, pour traverser un ruisseau, on passe de la même manière d'une pierre à l'autre, qui s'y alignent en maintenant l'intervalle entre elles. Et, étant composé par ces unités indivisibles, la formation d'un nombre est donc discontinue. Mais, dès que notre attention sur elles s'en détache d'autant plus qu'on aboutit de plus en plus à une somme, dès qu'on est en

¹⁵⁷ Worms, F., *op. cit.*, p.42.

présence d'un nombre quelconque qui résulte de l'addition, elles semblent continues et successives, comme si, dans le cas de pierres dans un ruisseau, on les aperçoit, semblent-elles, bien raccordées les unes aux autres sans aucun intervalle, après qu'on l'ait traversé. Du coup, si l'on est en présence du nombre qu'est la somme, on a l'impression qu'elles paraissent indéfiniment divisibles, de même, le nombre qu'elles composent nous apparaît lui aussi divisible. En résumé, l'opération de l'addition se compose de deux processus dont chacun s'opère lui-aussi avec deux sortes d'unités : le processus successif des indivisibles ; le processus d'objectiver le résultat du premier. Or, d'où viennent l'indivisibilité des unités et la divisibilité du nombre ? Sont-elles les propriétés des unités ou du nombre qu'elles composent ? Si le nombre même est un produit de notre esprit, si l'arithmétique « nous apprend à morceler indéfiniment les unités dont le nombre est fait », si le sens commun tend à « construire le nombre avec des indivisibles » (63), alors toute unité viendrait d'« un acte simple de l'esprit », qui rassemble une multiplicité des unités supposées « indivisibles » et, ensuite, maintient l'unité d'un nombre qu'elles constituent ; cette unité d'un nombre devient pourtant susceptible de diviser indéfiniment en ses parties qu'on voudra, dès que ce nombre se produit par l'opération d'additionner, c'est-à-dire qu'il s'objective ou bien se présente comme une chose. Objectiver le nombre, c'est actualiser ce qui s'est passé en nous ; c'est changer de sa nature en faisant de l'indivisible le divisible ; c'est donc imposer une forme de l'esprit à l'extérieur.

En respectant l'affinité conceptuelle de deux grands philosophes, c'est grâce à l'idée de nombre que l'on peut considérer des choses dans l'espace comme extérieures les unes aux autres, de telle manière que l'« impénétrabilité » que nous attribuons à la matière est en effet une propriété du nombre. Est-il vraisemblable que l'idée d'une division dans l'espace et même l'impénétrabilité de la matière tiennent à l'idée du nombre ? Ne pense-t-on pas en général que ce qu'il y a plus de concret serait plus fondamental que ce qu'il y a plus d'abstrait ? N'est-il pas plutôt vraisemblable que l'idée de l'extériorité réciproque ou celle de la division dans l'espace renferme déjà dans l'idée du nombre ? Le nombre est effectivement une

collection d'unités indivisibles et, par là même, impénétrables les unes aux autres. Mais, quand on voit ou entend le nombre deux par exemple, on s'aperçoit d'emblée qu'on se représente à son insu deux corps. Pourquoi ? N'est-ce pas parce qu'il serait plus commode de supprimer l'abstraction impliquée dans le chiffre 2, de nous montrer ensuite des objets concrets qui, on le suppose, y correspondraient, même s'il n'y aurait aucune ressemblance figurative entre le chiffre 2 et deux corps, ou bien deux positions différentes dans l'espace. C'est l'arithmétique qui nous apprend à faire des chiffres 1 ou 2, une pomme ou deux pommes par exemple pour se former plus aisément l'idée du nombre¹⁵⁸. Donc, l'idée du nombre ne détermine pas du tout l'extériorité réciproque des choses dans l'espace, plutôt en se fondant sur leur extériorité, on peut bien comprendre l'idée du nombre. En ce sens précis, Montebello dit dans son œuvre que « l'idée même de nombre nous impose une double vision dans l'espace, une division dans l'espace ».¹⁵⁹

De là, nous pouvons distinguer de la conception bergsonienne du nombre de la kantienne : Kant a eu le tort de ne pas voir l'espace impliqué dans l'idée du nombre, comme la condition nécessaire. Il n'a justement considéré l'opération d'addition qu'en tant que le processus temporel, puisque le compte des unités accompagne le compte des moments du temps, et il a laissé alors de côté de ce fait que le nombre même est, comme le dit Worms, le « *moment spatial qui constitue la représentation du nombre proprement dite* »¹⁶⁰ de cette opération. Tout à l'inverse, Bergson découvre bien la représentation de l'espace dans l'idée du nombre et voit, disions-nous tout à l'heure, que l'opération d'addition se compose de deux processus, dont il appelle l'un, qui est le processus

¹⁵⁸ D'après Bergson (58), la formation de l'idée d'un nombre abstrait consiste à, d'abord, « imaginer une rangée de boules », à en faire ensuite des points, enfin, à laisser seulement le nombre abstrait en faisant évanouir l'image de boules. C'est pourquoi, quand on se représente un nombre, on voit une « image étendue » derrière lui, et n'en conserve que le signe, ou bien le mot, pour accomplir bien une action de compter, par laquelle pour accomplir des autres. Donc, « le nombre c'est un certain nombre d'actions effectuées par nous pour compter » (*Histoire de l'idée de temps*, p.73), et c'est un concept imposé par nous au réel pour nous inviter à l'action possible.

¹⁵⁹ Montebello, P., *Autre métaphysique*, p.196 ; je souligne.

¹⁶⁰ Worms, F., *op. cit.*, p.41 ; l'auteur souligne.

temporel, « subjectif » ; l'autre, qui est le processus de spatialisation, « objectif ». Ici, nous entrevoyons par avance la distinction entre la durée et l'étendue, qui « fait le principal objet » au deuxième chapitre de *l'Essai*, comme il dit. La distinction de subjectif et d'objectif dont parle ici Bergson est complètement autre chose que la distinction traditionnelle, où le subjectif se définit comme tout ce qui appartient au sujet pensant et, au contraire, l'objectif comme tout ce qui est tout à fait extérieur à lui. L'auteur appelle subjectif un objet actuel de notre pensée, quoiqu'il soit extérieur ou intérieur, objet « en voie de formation » dans notre conscience, en revanche, objectif le même objet auquel on achève de penser, dont on fait alors une chose.¹⁶¹ Ce qu'il y a ici de bien remarquable, c'est qu'il ne s'agit plus de l'objet dont on traite, mais justement de l'acte que l'esprit accomplit sur lui. En effet, cette distinction s'opère selon qu'on considère un objet comme « en voie de formation », et alors, comme indivisible, ou selon qu'on le considère comme divisible et donc comme une chose. Sans doute, on s'aperçoit d'emblée que la distinction bergsonienne entre le subjectif et l'objectif implique la distinction de la qualité et de la quantité présentée déjà dans le premier chapitre de ouvrage présent, et prépare la distinction entre la durée et l'espace qui est l'objet du deuxième chapitre, et, plus loin, renverrait à la « distinction entre l'intériorité et l'extériorité »¹⁶² II

¹⁶¹ À la différence du commentaire de Deleuze qui dit que cette distinction est le plus difficile à bien comprendre dans cet ouvrage de Bergson, Worms la résume tout simplement : pour lui, on appelle subjectif « le processus de l'addition ou de la sommation », et objectif « son résultat en tant qu'il est décomposable en parties distinctes » (l'auteur souligne) par rapport à l'activité de numération. Cela revient à dire que le subjectif serait tout ce qui s'opère successivement dans la conscience, toute l'« opération temporelle » comme celle d'additionner, de telle manière qu'on peut le connaître « entièrement et adéquatement », et, tout à l'inverse, l'objectif serait le résultat de cette « opération temporelle », le nombre qu'est le résultat de la numération, et alors qu'il devient divisible en ses parties, puisqu'on le déjà met dans l'espace, c'est-à-dire qu'on l'« objective » dès qu'il se produit par l'opération numérique ; voir G. Deleuze, *Le bergsonisme*, p.33-37 ; Worms. F., *ibid.*, p.42.

¹⁶² De cette distinction bergsonienne entre le subjectif et l'objectif, Jean-Louis Vieillard-Baron dit que l'« on peut donc dire que l'objet n'existe pas comme réalité autonome, mais que l'objectif est l'extériorité, autrement dit l'espace, autrement dit encore la quantité. Par opposition à l'objectif, le subjectif est la qualité. » Selon lui, Bergson remplaçait par cette distinction l'opposition du sujet de de l'objet, qu'il n'énonce jamais dans ses œuvres. La raison en est que cette opposition n'est pas pour lui admissible, en tant qu'on appelle objet tout ce qu'on perçoit, en tant qu'il n'est pas d'une chose extérieure à nous, mais seulement chose saisie par nous, de telle sorte qu'on peut substituer à cette opposition l'« opposition du sujet et de la connaissance du sujet ». Pour y ajouter un mot, sous cette opposition du sujet et de l'objet dont critique Bergson, et, où l'objet s'assure de sa propre objectivité par notre connaissance, il

faut toutefois dire que nous pourrions encore voir, à nos yeux, *le primat de la conscience* au moins dans ce deuxième chapitre, ce qui nous évoquerait le cartésianisme bergsonien, en ce sens précis que la distinction du subjectif et de l'objectif s'opère d'une part effectivement dans notre esprit, ou en nous, de telle sorte que les données, quoiqu'elles soient celles de la conscience ou celles du monde extérieur, « sont déjà visibles dans l'image, quoique non réalisées » (63), et de l'autre qu'elles se partagent en deux, c'est-à-dire en subjectif et objectif, selon qu'elles restent dans « le processus indivisible » de notre pensée, ou qu'elles sont « à l'état d'achèvement » dans notre pensée. D'où l'on pourrait conclure que l'auteur, ayant établi la réalité du monde intérieur indépendamment du monde extérieur, irait plus loin et chercherait à nous montrer que des phénomènes extérieurs qu'on aperçoit seraient en effet le produit de l'acte de notre conscience plutôt que les phénomènes eux-mêmes en dehors de nous, ce que nous pouvons découvrir dans ce deuxième chapitre de *l'Essai*. Mais il ne faut pas s'y tromper : ce dernier ne veut point dire qu'on voit « *esse est percipi* » dans cet ouvrage, mais plutôt que le *percipi* nous prouve au contraire qu'il y a de réalité de l'intérieur indépendamment de l'extérieur, en montrant que notre conscience intervient d'une certaine manière dans le monde extérieur.

5-1-3. La multiplicité non-numérique

Ce que nous avons vu jusqu'ici, c'est que l'idée du nombre, comme le

ne s'agirait plus de la question de l'adéquation entre l'être et la connaissance, alors, c'est pourquoi Bergson la révoque en doute dans *l'Essai* (nous allons le voir dans notre chapitre présent). En tout cas, ainsi établie cette distinction entre l'intériorité et l'extériorité comme un système métaphysique, l'intérieur se réduit au subjectif, à « ce qui paraît entièrement et adéquatement connu », et, au contraire, l'extérieur à l'objectif, à « ce qui est connu de telle manière qu'une multitude toujours croissante d'impressions nouvelles pourrait être substituée à l'idée que nous en avons actuellement. » (62) Et le subjectif et l'objectif renvoient, à son tour, à la qualité et à la quantité respectivement : « l'opposition de la durée et de l'espace, de l'intériorité et de l'extériorité, peut s'exprimer éminemment dans la dualité qualité-quantité. » ; voir Vieillard-Baron. J-L., *Bergson et le bergsonisme*, Paris, Armand Colin, 1999, p.49.

résultat de notre esprit, qu'implique la représentation de la multiplicité, doit supposer l'espace pour s'appliquer aux phénomènes concrets, ce qui est le point de bifurcation entre la conception bergsonienne du nombre et la conception kantienne, et que la multiplicité exprimée par le nombre est nécessairement la multiplicité des phénomènes qu'on peut déployer dans l'espace, de ceux que notre esprit suppose comme identiques et à la fois distincts. En d'autres termes, Le but de l'analyse bergsonienne du nombre est certainement d'indiquer surtout que l'idée du nombre suppose nécessairement la représentation de l'espace, de telle manière que le nombre nous évoque la multiplicité numérique et quantitative, et que, lorsque nous comptons des objets matériels, « nous n'avons qu'à les penser séparément d'abord, simultanément ensuite, dans le milieu même où ils se présentent à notre observation. » (64) D'autre part, nous nous rappelons qu'à la fin du premier chapitre de *l'Essai*, Bergson nous a prévenu qu'il fallait chercher « ce que devient la multiplicité de nos états internes, quelle forme affecte la durée, quand on fait abstraction de l'espace où elle se développe. » (54-55) dans le prochain chapitre. Autant dire que l'auteur veut nous faire comparer deux types opposés de multiplicité et, par là même, qu'il veut nous en faire bien comprendre l'autre type. En ce sens, l'introduction de l'idée du nombre a pour l'objet de nous faire découvrir une multiplicité dont les éléments sont extérieurs les uns aux autres, dissociés, et alors peuvent s'ajouter les uns aux autres, qui « forme un nombre immédiatement » ; et, en revanche, l'autre qui se compose des parties, étant interpénétrées, confondues et indivisibles, dont la nature se modifiera dès qu'une de ces parties s'ajoute à l'autre, qui « ne saurait prendre l'aspect d'un nombre sans l'intermédiaire de quelque représentation symbolique, où intervient nécessairement l'espace. » (65) Mais comment avons-nous même la compréhension de l'« autre » multiplicité, si la représentation de la multiplicité implique toujours l'idée du nombre, si cette idée suppose nécessairement la représentation de l'espace ?¹⁶³

¹⁶³ Peut-être, en ce sens, Worms nous demanderait de « disjointre les notions de nombre et de multiplicité, et même se servir du critère du nombre pour opposer deux sortes de multiplicité ». Car, le

Certes, on reconnaît bien que l'autre multiplicité dont Bergson parle, c'est évidemment la multiplicité des « états purement affectifs de l'âme », qui n'occupent point d'espace, et qui nous semblent pourtant homogènes, mais sont en effet succession des indivisibles. Ce qui est ici un jeu, c'est le fait que ce type de multiplicité ne se compte lui aussi qu'avec la « représentation de nature spatiale », ou bien « par quelque processus de figuration symbolique » (64), puisqu'on aligne sans scrupule des sensations, dont la cause est extérieure, dans un milieu homogène, pas dans un milieu du temps. S'agit-il par hasard du terme « compter » par lequel on entend qu'on est contraint de dé-nommer des objets supposés indivisibles ? Pour compter des choses quelconques, il faut les dissocier au fond par les intervalles vides entre eux, et « cette dissociation s'opère dans quelque milieu homogène » (64-65). Donc, en quoi consiste le compte des états intérieurs qui nous arrivent « successivement » ? De même qu'on le fait dans le cas de choses extérieures, il faudra en tirer des intervalles pour les dissocier dans leur passage. Mais les intervalles ne peuvent pas rester, s'ils sont temporels, parce qu'un moment du temps n'est pas capable de « se conserver pour s'ajouter à d'autres. » C'est alors absolument dans l'espace que s'accomplit l'opération de compter les choses quelconques, au point que compter des états psychiques ne saurait s'opérer que par « l'intermédiaire de quelque représentation symbolique ». Compter ces états psychiques va permettre à notre conscience réfléchie de les aligner dans l'espace et de « former une multiplicité distincte » de ces états, c'est donc éliminer la singularité de ces états, comme si le qualitatif, se laissant ouvert à l'espace, revêtira tout de suite un aspect quantitatif, comme nous avons déjà vu dans le « double aspect » de l'intensité. Ce qu'on compte effectivement dans ce cas, ce ne sont pas

nombre, « bien loin de constituer le schème ou le principe de toute multiplicité », consiste, dit-il, exclusivement dans la représentation du multiple « sous la forme d'une pluralité d'éléments distincts dans un espace », et alors il pourrait nous montrer d'autres représentations, qui s'opposeraient sans doute à cette représentation, comme le nous indique l'analyse de l'addition où « la représentation spatiale du multiple semble bien impliquer aussi sa synthèse temporelle », ce qui est vraiment remarquable, et ce que nous allons aussi dire bientôt après. Toutefois, il nous reste encore à nous demander pourquoi il faut « disjoindre » du nombre et de la multiplicité, même, s'il ne serait pas possible de les écarter ; voir son *Bergson ou les deux sens de la vie*, p.44-45.

des sentiments, ni des sensations, mais des symboles représentatifs supposés équivalents matériels d'eux-mêmes, ou encore des points de l'espace avec lesquels on compte des moments du temps.

Donc, ne serait-il pas vrai qu'on ne saurait compter une multiplicité d'états de conscience ? Si on ne la compte pas, qu'est-ce qu'on accomplit sur elle ? Il est sans doute vrai qu'on ne la compte pas du tout, mais qu'on « retient chacune de ces sensations successives pour l'organiser avec les autres et former un groupe qui me rappelle un air ou un rythme connu », et, alors, qu'on ne fait que « recueillir l'impression pour ainsi dire qualitative que leur nombre fait sur moi. » (64) Car les états de conscience se pénètrent, c'est-à-dire qu'on ne peut pas les dissocier à part. Ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'on se serve de l'« analyse » intellectuelle pour distinguer de force les états psychiques ou les éléments de la vie intérieure, et qu'on y introduit des dispositifs extérieurs tels que la langue ou le signe pour les exprimer explicitement : « on ne les [les états de conscience] compte qu'à la condition de les représenter par des unités homogènes, occupant des places dans l'espace, des unités qui ne se pénètrent plus par conséquent. » (66-67) Voilà la raison pour laquelle l'auteur demande « à la conscience de s'isoler du monde extérieur » : notre conscience « réfléchie », étant déjà empiétée par des formes empruntées à ce monde, ne discerne pas une multiplicité de l'autre, du coup, il faudrait « redevenir » la conscience « spontanée ».

Seule, la lecture de l'analyse bergsonienne du nombre nous amène en effet à certain aspect de l'« autre » multiplicité : il est vrai que l'idée du nombre ne nous donne pas seulement l'imposition de l'ordre spatial au réel, mais encore nous fait voir « quelle forme affecte la durée » dépourvue d'espace. Comme nous avons déjà dit plus haut, l'opération d'addition consiste d'abord à représenter un « espace idéal » afin de conserver chacune des unités à compter et, d'un autre côté, comprend une opération temporelle où l'on compte des moments du temps en comptant les unités, même si elle s'opère avec des points de l'espace, quand on compte ces moments. C'est justement cette opération temporelle qu'est le « processus de pénétration et d'organisation, par lequel ces unités s'ajoutent

dynamiquement et forment ce que nous avons appelé une multiplicité qualitative. » (170)¹⁶⁴ Il est donc vraiment remarquable que comme dit Worms : « il s'agit moins pour Bergson de réduire la multiplicité non numérique à la vie psychologique, que de montrer au contraire en quoi la vie psychologique est *exemplairement et positivement* structurée et descriptible comme multiplicité non numérique. »¹⁶⁵

En tant que le nombre est le résultat de notre esprit, qui impose au monde extérieur son ordre, et qu'il implique pourtant la multiplicité des choses extérieures, il est en quelque sorte un « facteur d'extériorisation dans l'intérieur » que l'esprit créait lui-même. Mais il ne faut pas se méprendre sur ce point : le nombre n'est pas un espion infiltré par l'extérieur dans l'intérieur. Plutôt, il symbolise une certaine structure, attachée à l'extérieur, de notre esprit, comme l'« impénétrabilité de la matière », et fournit une forme de notre connaissance du monde extérieur (cette forme est certainement le produit de la « solidarité des notions de nombre et d'espace », et de laquelle nous allons parler plus tard). Mais, paradoxalement, il semble pour nous bien approprié aux phénomènes extérieurs, puisqu'il est une structure interne projetée sur eux, alors qu'il devient un agent qui nous fait identifier à tort l'intérieur avec l'extérieur lorsqu'on applique cette structure aux éléments intérieurs, qui ne s'occupent jamais d'espace. Donc, on pourrait se demander : est-il vraiment justifié d'imposer une forme de notre esprit au monde extérieur déjà établi par Bergson comme l'être indépendamment de nous ? Il est vrai qu'on ne peut pas répondre dans le cadre de l'*Essai* où on découvre, explicitement-nous plus haut, la singularité de la vie intérieure, de plus, au-delà de

¹⁶⁴ Pourtant, même si l'on reconnaît que la multiplicité non-numérique se constitue ainsi par une « addition successive d'éléments », on ne saurait peut-être énoncer explicitement sur l'apparence de la multiplicité qualitative. La raison en serait que nous la montrerait la distinction de subjectif et d'objectif : si on l'énonce explicitement, on l'objectivera et on risque tout de suite de l'ériger en multiplicité numérique, comme si on objective le résultat de l'addition numérique dès qu'on l'énonce après le processus d'additionner ; au moment précis où l'on voit la division entre ses éléments dans la multiplicité non-numérique d'une manière dont on finit par concevoir le nombre qui est le résultat de l'opération de sommation, il se passera pour ainsi dire l'« objectivité », qui provoque actuellement le changement de nature.

¹⁶⁵ Worms, F., *op. cit.*, p.44 ; l'auteur souligne.

sa singularité on voit sa réalité, enfin, sa projection active sur l'extérieur, comme si l'analyse bergsonienne de l'idée du nombre a pour fonction de nous présenter deux sortes de multiplicité, et d'opposer l'une à l'autre ! C'est pourquoi, comme le remarque bien Worms, le nombre même nous donne un « critère structurel » de la distinction entre la durée et l'espace, cependant, son imposition à l'extérieur, ou même la justification de l'imposition ne s'y énonce pas. Seulement, étant donné que « le nombre c'est un certain nombre d'actions effectuées par nous pour compter »¹⁶⁶ et c'est un concept imposé par nous au réel pour nous inviter à l'action possible, il faudra reconnaître, au moins dans *l'Essai*, qu'il est une condition nécessaire de l'être vivant qui doit survivre au sein du monde matériel.

5-2. Le problème de la notion d'espace : l'invasion de l'espace ou la riposte de l'esprit ?

Revenons à la question posée plus haut par nous : celle de savoir si l'espace est réellement extérieur à nous. Par rapport à cette question, nous nous sommes en effet demandé : lorsque Bergson dit que l'idée de nombre suppose la représentation de l'espace, ne reconnaîtrait-il pas que l'esprit pur se fonderait sans doute sur le matériel ? Cette question est bien invalidée pourtant, si l'on admet, que cette idée n'est pas le produit de l'esprit pur, mais plutôt serait celui de l'intelligence concordant à l'exigence essentielle de l'être vivant qui doit vivre dans le monde matériel. En ce sens précis, l'auteur nous dit donc que « le nombre, ou multiplicité distincte, résulte [...] d'un compromis » (170) entre la durée et l'espace. Mais, si le nombre, étant une invention de l'intelligence qui impose aux phénomènes

¹⁶⁶ *Histoire de l'idée de temps*, p.73.

extérieurs un certain ordre de l'esprit, en quoi consiste l'espace sur lequel il s'appuie ? Ce qui implique que le nombre suppose lui-même l'espace, c'est que notre vie intérieure s'imprègnerait d'un ordre extérieur à nous, à cause duquel l'on ne peut pas voir la réalité de cette vie. Pourrait-on toutefois dire que ce qui renvoie à l'ordre de notre esprit et qui comme le nombre représenterait notre vision des phénomènes extérieurs, aurait besoin de l'extérieur comme fondement nécessaire ? L'espace est-il vraiment extérieur à notre esprit ?

Dans l'*Avant-propos* de l'*Essai*, l'auteur fait allusion à deux réalités différentes l'une de l'autre : les phénomènes juxtaposant dans l'espace et « les phénomènes qui n'occupent point d'espace » (L'*Avant-propos*, p.vii). Cette distinction nous semble impliquer que l'espace serait un critère ontologique de différenciation de deux niveaux de réalité. Et, du problème de la « grandeur intensive » dans l'idée de laquelle on peut trouver l'« image d'une étendue virtuelle et [...] d'un espace comprimé » (3), l'on s'aperçoit que l'espace nous empêche de percevoir immédiatement ce qui est réel, en réfractant notre vision. En ce sens, il serait un domaine qui nous fait voir du réel et en même temps un obstacle qui nous le cache. Il est vrai que « nos sens perçoivent les qualités des corps, et l'espace avec elles » (68). Cela revient à dire qu'on ne perçoit pas des choses ou bien de ses propriétés sous la perception de l'espace, mais qu'on perçoit tout d'abord celles-là, particulièrement l'étendue des choses et qu'on saisit ensuite l'espace sous notre perception d'eux. Il est donc vraisemblable que l'espace nous paraît lui-même non-réel en tant qu'il ne serait perceptible qu'indirectement. Ne serait-il pas par hasard un concept qu'on déduit de notre expérience sensible, non pas d'un objet de notre expérience immédiate ? S'il en est ainsi, il serait naturel de poser la question de sa réalité : d'où vient l'espace, qui s'oppose pour nous au temps vrai, qui fait obstacle à la perception immédiate des données de la conscience, et dans lequel « nous pensons le plus souvent » et juxtaposons les phénomènes physiques ou même les phénomènes psychiques qui « n'occupent point d'espace » (L'*Avant-propos*, p.vii) ?

5-2-1. La réalité de l'espace

Mais Bergson dit qu'« on aurait tort d'attribuer une trop grande importance à la question de la réalité absolue de l'espace » (68). Si l'on considère le fait que l'idée de nombre suppose la représentation de l'espace, la conception bergsonienne de l'espace devrait être « un milieu vide » (70) à remplir : c'est bien un « espace idéal ». Est-il donc idéal ? Laissons de côté pour un moment cette question et suivons ce que le philosophe énonce. Il se demande ensuite « si l'étendue est un aspect de ces qualités physiques [des corps] – une qualité de la qualité – ou si ces qualités sont inétendues par essence, l'espace venant s'y ajouter, mais se suffisant à lui-même, et subsistant sans elles. » (68) ; dans la première question, si l'étendue est une qualité physique, et si l'on peut la percevoir, alors l'espace dont on parle, étant quelque chose de commun entre nos sens auxquels il appartient de saisir des qualités de corps, est une sorte d'extrait tiré de l'étendue des corps, de plus, n'est qu'un résultat ou une déduction de notre pensée ; dans la deuxième, si des qualités de corps sont inextensives, il faudra une sorte de contenant destiné à les recueillir. C'est l'espace : et il a une réalité quelconque de même que les sensations, comme le dit Kant dont la théorie « consiste à doter l'espace d'une existence indépendante de son contenu » (68), de telle manière qu'il n'est pas pour lui d'objet de notre expérience, mais la « condition de la possibilité de l'expérience ». Cette conception kantienne de l'espace ne va pas à l'encontre du sens commun.

Dans ces deux cas, on trouve d'abord que Bergson distingue l'espace de l'étendue qui constitue le mode d'être de la matière, et cette distinction marquera un point capital à la conception bergsonienne concernant la réalité de l'espace. Car, alors que l'étendue est considérée comme un propre de la matière, il nous semble qu'il n'appartient nullement à des choses extérieures. Du reste, on voit que « la différence des impressions faites sur notre rétine par deux points d'une surface homogène » (71) ne se réduit pas simplement à la différence d'endroits de ces deux

points. C'est que l'étendue, donnée de l'expérience sensible, nous apparaît sous la forme d'« hétérogénéité qualitative », non pas du tout sous la forme de « simultanéité de termes qui, identiques en qualité, se distinguent néanmoins les uns des autres. » Donc, l'espace ne s'imposerait-il pas de l'intérieur à l'extérieur ? Comme on va la voir dans un instant, la réponse bergsonienne à cette question nous donnera la conception bergsonienne de l'espace.

D'autre part, de deux cas plus haut, on trouve ensuite qu'en laissant de côté du problème de la réalité de l'espace, l'auteur aborde en effet le problème de sa nature. Pourquoi semble-t-il laisser passer le premier problème ?¹⁶⁷ Comme nous venons de mentionner, il paraît en effet nous faire remarquer qu'on n'aperçoit pas l'espace lui-même, et qu'on ne fait que le représenter, en ayant des sensations des phénomènes extérieurs. Tout d'abord, si l'on peut « former la notion d'espace » par les sensations, soit à travers leur synthèse, soit à travers leur coexistence, alors on peut dire que si l'on pense qu'il est réel, c'est parce que notre expérience nous le montre : il nous semble avoir la « réalité empirique »¹⁶⁸ et encore être la condition

¹⁶⁷ En précisant dans le premier chapitre qu'on identifie l'intérieur à l'extérieur à cause de l'irruption de l'espace dans le temps réel, Bergson cherche ensuite à mettre en lumière comment celui-là fait irruption dans celui-ci et la nature de l'espace dans son deuxième chapitre. Or, cette démarche de description ne consiste pas à expliquer et à prouver directement la durée, mais consiste à la présenter d'une façon détournée, en analysant d'abord de la notion d'espace qui lui est opposé, ou bien, à dresser inversement une thèse contre l'établissement de l'antithèse. La raison en est, à nos yeux, qu'il éprouvait de la grande difficulté à nous expliquer et faire comprendre la durée en langage : « 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. » (*Œuvres*, 1543) Il conviendrait donc pour lui de faire explicitement appel à notre intelligence plutôt qu'à l'intuition qui n'est pas encore précisée du moins dans *l'Essai*, pour convaincre les lecteurs, qui pensent et vivent déjà dans l'espace, de l'intuition de la durée. À cet égard, Alain Panero dit qu'« on doit pourtant se demander, en lisant Bergson pour lui-même, pourquoi Bergson, qui, dans *l'Essai*, écrit que l'« on aurait tort d'attribuer une trop grande importance à la question de la réalité absolue de l'espace » (*l'Essai*, 68), éprouve ensuite le besoin d'élaborer tout un discours conceptuel qui précise puis fonde le statut de l'espace. [...] Tout s'explique si l'on admet que Bergson est peu à peu devenu conscient des conséquences de sa découverte du temps réel » ; voir, Panero, A., <La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance> in *Bergson : La durée et la nature*, p.39-40.

¹⁶⁸ Kant affirme tout à fait la réalité de l'espace, ou bien « la valeur objective », en ce sens qu'on aperçoit des choses extérieures qui sont un objet de notre perception, et affirme aussi sa « réalité empirique » en tant qu'il est la condition de possibilité de toute l'expérience sensible. Mais, pour lui, il n'est pas vraiment une réalité empirique, « dérivée d'expériences extérieures », mais bien plutôt une « forme

nécessaire. Il est pourtant vrai que l'expérience extérieure n'en garantit pas la réalité. On n'a besoin que d'un milieu pour juxtaposer des phénomènes extérieurs qui sont l'objet de notre expérience et, par là même, en les alignant dans l'« espace idéal », on finit par le supposer réel. Mais il est certain que l'« espace idéal » n'existe pas en dehors de nous, mais seulement en nous, dans lequel on juxtapose ces phénomènes. Et, en ce sens précis, on peut le considérer comme notre concept dérivé de l'expérience, non pas comme un objet de l'expérience immédiate. S'il n'était pas tout à fait extérieur à nous, il ne resterait dès maintenant plus qu'à voir s'il est en nous ; et il semble que l'auteur retrouve la réponse dans « les explications empiriques ou génétiques ». Pour lui, il ne s'agit plus de la réalité de l'espace, mais de la raison d'être de l'espace.

5-2-2. L'idéalité de l'espace

Depuis le premier chapitre de *l'Essai*, Bergson déclare toujours que l'espace est un « milieu vide homogène » dans lequel on pourrait, dit-on, aligner nos états psychiques et les distinguer les uns des autres. La définition essentielle de l'espace se donne pour but principal de nous montrer le fondement d'une idée faussée par laquelle on croit qu'on peut mesurer les états internes en éliminant leur différence individuelle, qualitative. Il devient donc clair qu'il va rechercher l'origine de ce fondement, et cela commencera par ce fait que les sensations nous font « former la notion d'espace ».

Comme nous avons dit plus haut, l'espace est, ou bien ce qui n'appartient

pure de toute intuition externe » et, en même temps, la condition de possibilité de toute l'intuition externe, de telle manière que sa réalité a pour lui peu d'importance. C'est bien pourquoi, « au point de vue de la raison considérant les choses en elles-mêmes », Kant n'affirme pas seulement sa « réalité empirique », mais aussi son « idéalité transcendantale » ; voir, Kant, E., *Critique de la raison pure*, III.52-53, p.84-92.

pas à des choses extérieures, et alors est un « extrait », ou bien une « réalité » indépendante de son contenu. Sans cette considération de la nature de l'espace, si l'on suppose pourtant avec les psychologues empiristes et évolutionnistes de son temps que nos sensations, inétendues, pourraient occuper l'espace et se juxtaposer les unes aux autres, alors il faudra accepter la méthode kantienne, selon laquelle l'espace a une existence indépendante de son contenu. Donc, les psychologues qui admettent avec Kant sa réalité, comment expliquent-ils l'apparition du concept d'espace, due à nos sensations inextensives ? Ils lui répondent par leur synthèse ; ne s'agit-il pas du sujet de cette opération ? Si l'espace résultait d'un rapport entre les termes inétendus, soit de leur « synthèse », soit de leur « coexistence », il faudrait un « esprit capable d'associer ainsi plusieurs termes » (70) : donc, l'espace n'est pour Bergson que le résultat d'« une intervention active de l'esprit », ou encore d'« un acte de l'esprit », et il nous montre par là même « la conception d'un milieu vide homogène » en tant que sa « définition possible » (70). Ici, il faut remarquer que l'« intervention active de l'esprit » est tout autre chose que la « construction du monde extérieur par l'esprit » de Kant. Le grand philosophe allemand dispose de phénomènes sous la forme *a priori* de sensibilité, en leur imposant l'ordre intérieur et, par là même, les réduit à notre expérience intellectuelle, finit par tâcher de inclure l'extérieur dans l'intérieur, c'est-à-dire d'assimiler l'un à l'autre, ce qui entraînera à identifier l'être avec la connaissance ; tandis que l'« intervention active » bergsonienne de l'esprit renvoie à l'« effort de l'intelligence » pour *s'adapter* au monde matériel, puisque « l'intelligence résulte, est-il vrai, de l'adaptation progressive de la conscience à la matière qui est étendue »¹⁶⁹, de telle manière qu'elle nous présente manifestement une fonction pratique de la vie et n'a rien à voir avec une faculté d'abstraction. De plus, de notre point de vue sur l'*Essai*, cette « activité de l'esprit » consisterait en quelque sorte à se manifester extérieurement, et elle finit par témoigner de la réalité du monde intérieur contre l'empiètement du monde extérieur.

¹⁶⁹ Tellier, D., *Apprendre à philosopher avec Bergson*, Paris, ellipses, 2011, p.104.

Une fois ainsi défini l'espace, il est patent que le philosophe français l'envisage comme « une construction intellectuelle qui doit se distinguer de l'étendue qui constitue le mode d'existence de la matière. »¹⁷⁰ Donc, il ne semble pas qu'il soit aisé pour nous de lui attribuer une réalité extérieure et universelle. Car, de même que toute espèce d'animaux perçoit le monde à sa manière, d'un côté, l'espace qui résulte de leur perception n'est pas un seul et même, mais se présenterait lui aussi diversement à mesure chaque espèce animale et, de l'autre, nous utilisons un « milieu vide homogène » pour y placer les objets matériels que nous percevons, pour les manipuler, enfin, pour en bénéficier, comme si l'architecte utilise un plan dessiné par lui-même pour constituer et construire un bâtiment qui n'existe pas encore. Par conséquent, l'espace, n'étant homogène que pour l'homme, est une forme de notre connaissance à travers laquelle on perçoit les objets extérieurs, ou bien une forme *a posteriori* de notre connaissance¹⁷¹ projetée sur ce monde matériel par un « effort de l'intelligence ».

Il est malgré tout vrai que le statut de l'espace reste « volontairement ambigu », comme indique bien Worms et Panero, sa conception bergsonienne est « provisoire ». (Son ambiguïté sera graduellement dissipée dans *Matière et mémoire* où l'espace sera défini comme « le schème de notre action », et cette conception provisoire deviendra la conception bergsonienne. Enfin, toute

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.102.

¹⁷¹ L'espace et le temps (c'est le temps « spatialisé » à proprement dit) sont pour Kant les « formes *a priori* de sensibilité », alors que le premier est pour Bergson une forme de notre connaissance, se faisant depuis longtemps par le besoin d'activité vitale de l'humanité, même s'il nous semble accepter la conception kantienne de l'espace d'après laquelle il est une « forme pure de toute intuition externe ». Si je demandais toutefois même à jeune Bergson de *Cours II*, quoi il me répondait ? : si je connais l'espace seulement en tant qu'inhérent à ma faculté de percevoir, comme une forme *a priori* de notre intuition, si toutes les choses dites extérieures qu'on perçoit dans l'espace ne peuvent pas se distinguer des faits psychologiques, ne serait-il pas vrai que « toute réalité devient psychologique » (*Cours II*, 207) ? il me répondait par non ! Il n'y en a pas de doute. Ce qu'il accepte de la conception kantienne, c'est tout son aspect formel, non pas du tout l'apriorité. En ce sens, si j'ose dire, l'espace serait la forme *a posteriori* de notre connaissance, et on peut l'appeler « conception » telle que l'appelle Bergson. Il sera ici remarquable de considérer ce que dit Arnaud François dans son ouvrage, *Bergson* : « l'espace ressortit pour Kant, en rupture avec Leibniz, au domaine de l'intuition pure, et non au domaine du concept. Or, il arrive à Bergson [...] de définir celui-ci comme une " conception " » ; voir son *Bergson*, p.18.

ambiguïté s'évanouira dans son *Évolution créatrice*) Sans doute, comme nous avons dit plus haut¹⁷², la discussion de l'espace semble en effet servir d'instrument pour faire comprendre du temps bergsonien. Mais, si on le définit provisoirement comme idéal, puisqu'il n'est qu'un « acte de l'esprit », il n'en est pas moins évident que son idéalité n'est pas du tout identique à celle de Kant.

L'idéalité kantienne de l'espace consiste à servir de la « condition *a priori* » aux phénomènes extérieurs qu'on perçoit et encore à servir de « fondement aux choses en soi. »¹⁷³. Donc, il n'est pas « un concept empirique, dérivé d'expériences extérieures », mais plutôt une forme pure, ou encore « une représentation nécessaire, *a priori*, qui sert de fondement à toutes les intuitions externes. »¹⁷⁴ En un mot, l'espace de Kant renvoie à la « structure subjective » qui s'applique tout à fait aux phénomènes extérieurs. Mais, si Bergson reconnaît avec Kant que « l'espace homogène est une forme de notre sensibilité » (177), s'il le distingue avec lui de son contenu, l'espace de Bergson n'est point une forme *a priori*, disions-nous, mais forme *a posteriori*, par essence « dérivée d'expériences extérieures », et un produit d'un « effort de l'intelligence » pour se représenter des choses simultanément et distinctivement, plus loin, pour se représenter leurs rapports plutôt qu'eux-mêmes. En d'autres termes, il est « un produit de notre imagination stroboscopique, une forme fictive, infiniment plastique, que nous appliquons sur une matière qui s'y prête »¹⁷⁵ et que notre esprit projette sur des choses extérieures, et sous laquelle, à son tour, notre esprit les aperçoit de sa propre manière. Ceci posé, nous sommes à l'espace ce que l'araignée est à sa toile filée par lui-même, sur laquelle elle vit et construit son propre monde. Donc, si l'on considère qu'en pensant de la genèse de l'espace, l'auteur en tire sa nature de « milieu vide homogène » qui est rempli par les objets, psychologiques ou physiques, qu'on

¹⁷² Voir, notre note 167.

¹⁷³ Kant, E., *op. cit.*, III.52-53, p.87-88.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.84.

¹⁷⁵ Panero, A., *op. cit.*, p.38.

éprouve et aperçoit, son idéalité bergsonienne désigne « une réalité sans qualité » (70), réalité qu'on ne peut pas, contrairement à la réalité concrète, voir ou toucher directement, et qui est une sorte de réalité instrumentale, « auxiliaire que le mathématicien introduit dans ses calculs, et qui disparaît du résultat final » (41) pour nous faire voir l'autre réalité, de telle manière que l'espace a pour rôle de servir de médiation entre notre moi et les choses extérieures, et, en même temps, qu'il nous garantit l'activité vitale en tant qu'il est une forme imposée par notre esprit à eux.

Donc, qu'est-ce qu'implique ultimement pour Bergson l'idéalité de l'espace ? Par rapport au concept d'espace, il est d'abord vrai que l'« intervention active de l'esprit » dans le monde extérieur ne renvoie pas simplement à la projection de l'ordre intérieur, hétérogène et indivisible, sur l'extérieur où il n'y a pas de succession. Si ce concept provient de l'« intervention », c'est bien parce que notre esprit voit là les choses extérieures. En d'autres termes, l'espace n'est qu'une « vue de l'esprit ». S'il en est ainsi, en quoi consiste la confusion entre la qualité et la quantité, dévoilée dans le premier chapitre de *l'Essai*, tenant à l'intrusion de l'ordre spatial dans l'ordre temporel par laquelle on considérait à tort les états de conscience comme mesurables et quantifiables ? Ne consisterait-elle pas en l'impureté de la vie intérieure pure ? Nous répondons oui, parce que la vie intérieure se compose des éléments indivisibles qui se pénètrent les uns dans les autres, et comme telle elle est évidemment la victime principale de la spatialisation. Nous répondons non, parce que c'est au contraire « une pente naturelle » de notre esprit de considérer la qualité comme la quantité, l'hétérogène comme l'homogène. Cela revient à dire que l'intrusion d'éléments extérieurs dans notre vie intérieure implique en effet la vision de notre esprit, laquelle trouve son origine dans notre activité vitale pour vivre dans le monde matériel. Alors, pour vivre le temps vrai dépourvu de spatialisation, il faut dépasser cette « pente naturelle ». Par ailleurs, tout à l'inverse, l'« intervention active de l'esprit » fera allusion à la projection du temps sur le monde extérieur d'une manière rationnelle. De même qu'on aligne des phénomènes extérieurs sous une forme de notre connaissance formée par cette

intervention, la conscience les fera à son tour durer sous sa vision.

Comme nous l'avons vu, « la distinction entre la durée et l'espace » que souligne l'auteur dans son premier ouvrage montre à proprement parler deux niveaux de la réalité. Pour cela, il nous semble cependant plus convenable d'évoquer la distinction entre la durée et l'étendue que celle entre la durée et l'espace, puisque celui-ci est un concept imposé par l'esprit au monde extérieur, en considération de sa genèse. Certes il faudra voir si l'étendue ne serait pas essentiellement différente du concept d'espace. Il n'en serait pas moins vrai qu'il y a effectivement la différence de direction entre le concept, qui résulte de la connaissance de phénomènes extérieurs, et l'autre qui s'impose à nouveau à eux sur la base de cette connaissance. Mais, dans ce cas, pour quelle raison Bergson fait-il de l'espace le terme opposé à la durée plutôt que d'étendue ? C'est que les deux niveaux de la réalité présentés par lui ne paraissent pas simplement désigner deux mondes, le monde intérieur et le monde extérieur. Même si l'on reconnaît généralement qu'il fait de durée l'intérieur et de l'espace l'extérieur, et qu'il est dualiste au moins dans *l'Essai*, on peut néanmoins se demander, par rapport à la nature de l'espace, si les deux niveaux, dérivés de l'opposition de la durée et de l'espace, sont bel et bien deux aspects du réel, ou bien s'ils ne sont pas *deux aspects de notre représentation de la réalité, tenus à la dualité de la conscience*. À proprement dit, la dualité du monde montrée par l'auteur, semble-t-il, n'est pas autre chose que la dualité de la conscience qui aperçoit du réel, puisqu'elle, seule, saisit immédiatement ce monde, et que nous le construisons tout entier avec ses données. Et ce dernier point présente l'originalité de la distinction bergsonienne entre l'intériorité et l'extériorité, qui « désigne, non pas l'univers déterminé, mais l'espace en général »¹⁷⁶. Nous disons donc que « la distinction entre la durée et l'espace » présente, à la fois, les deux aspects du réel et les deux aspects du monde, saisi (ou construit) par l'esprit. Autant dire que la durée et l'espace sont du réel et aussi son apparence « aperçue par l'esprit ». S'il est légitime

¹⁷⁶ Vieillard-Baron, J-L., *op. cit.*, p.48.

de s'exprimer de cette manière, le réel, c'est ce qu'aperçoit l'esprit ; autrement dit, l'être est un être connu, au moins dans *l'Essai*. Ce point nous dit encore qu'on s'accorderait avec le principe d'« adéquation en droit entre l'être et la connaissance » tout en assimilant d'abord l'un à l'autre : le primat de la conscience ! Comme l'on voit ainsi le primat de la connaissance dans *l'Essai*, peut-on appeler son auteur un disciple de Berkeley ? Déterminer l'être sur la base de la connaissance, ce n'est pas une raison pour qu'on l'appelle idéaliste. En effet, toute l'humanité, ou bien tout être vivant vit avec sa propre faculté de connaître, laquelle détermine son action sur ce qui l'entoure : en un mot, il survivra ou dépérira, selon le degré de la concordance de la connaissance avec son objet. L'essentiel est ici le mode de connaissance !¹⁷⁷ Pour cela, Bergson ne tranche pas d'un coup ce rapport entre l'être et la connaissance, plutôt il y pense sans cesse. On devrait tenir compte de ce fait, et on ne pourrait pas résister à la tentation de définir facilement et grossièrement le bergsonisme sans considération de ce fait.

Enfin, l'espace est, nous disions, la « réalité sans qualité » par laquelle les choses extérieures nous semblent rester telles que nous les percevons par notre faculté de percevoir, et qui rend alors possible nos actes sur elles, enfin, qui est un instrument servant de médiation entre nous et la réalité concrète. Cette « réalité concrète » ne renvoie pas ici seulement aux phénomènes extérieurs, mais encore à quelque chose de plus profond qu'eux. Voyons une expérience concrète proposée par l'auteur dans *l'Essai* :

« lorsque le déplacement de mon doigt le long d'une surface ou d'une ligne me procurera une série de sensations de qualités diverses, il arrivera de deux choses l'une : ou je me figurerai ces sensations dans la durée

¹⁷⁷ En ce qui concerne la connaissance, à nos yeux, il n'est guère autre chose de dire « la réalité de l'être même » ou l'« être absolu », d'affirmer la réalité sur la base de la connaissance. Ce qui importe ici, c'est de savoir comment l'on fait de réalité fondée sur la connaissance une réalité indépendante, autrement dit, de restituer la « réalité concrète » non pas par le raisonnement ou la spéculation, mais justement par l'expérience concrète ou tout autre méthode hormis du raisonnement. Ainsi, l'on peut voir dans le bergsonisme qu'il se portera sur la détermination du réel à travers cette expérience concrète d'« intuition » et d'« action ».

seulement, mais elles se succéderont alors de telle manière que je ne puisse, à un moment donné, me représenter plusieurs d'entre elles comme simultanées et pourtant distinctes ; ou bien je discernerai un ordre de succession, mais c'est qu'alors j'ai la faculté, non seulement de percevoir une succession de termes, mais encore de les aligner ensemble après les avoir distingués ; en un mot, j'ai déjà l'idée d'espace. »¹⁷⁸

Si l'on peut aligner une série de sensations dans l'ordre éprouvé dans une expérience sensible durant certain moment, c'est bien parce qu'on a « déjà l'idée d'espace » sur laquelle on la met. Mais, à partir de cette expérience concrète proposée par Bergson, on s'aperçoit que « le déplacement de mon doigt le long d'une surface ou d'une ligne » exige évidemment autant de temps que de distance parcourue. Autrement dit, avec son déplacement spatial, j'éprouve une succession de sensations, c'est-à-dire « une durée comprise entre le commencement de la fin de l'acte »¹⁷⁹.

Ainsi supposés l'espace et le temps dans un acte concret, il semble qu'on éprouve ces deux termes comme réels. Mais l'espace est notre idée : ce qu'on a dans l'acte, ce n'est pas l'expérience de l'espace lui-même, mais de l'expérience sensible d'acte ; on a la représentation de l'espace, représentation utile et commode pour agir, sur laquelle on aligne idéalement des données de nos expériences. Donc, l'idéalité de l'espace amène tout l'être intellectuel à une sorte de « domaine commun » (177) qu'est l'espace, sur lequel c'est ici l'écoulement du temps, la durée qu'on éprouve réellement, puisqu'il n'y a d'essentiel que le temps. En ce sens précis,

¹⁷⁸ *Essai*, p.76 : l'auteur nous dit en effet dans cette expérience qu'on risque de confondre « la succession pure » avec « la succession se développant en espace », « quand on parle d'un ordre de succession dans la durée » (76 ; l'auteur souligne). Car cet « ordre de succession » suppose littéralement la représentation de l'espace. Or, Tellier remarque là ce fait qu'on suppose l'idée de l'espace et, en même temps, l'écoulement du temps dans notre acte concret. L'acte suppose, d'après lui, tout l'espace et la durée, de telle manière que « promener mon doigt revient à conjuguer l'extériorité qui est extension et l'intériorité de mes sensations éprouvées par l'intermédiaire de ma conscience. » On découvrira ce caractère de combinaison de l'acte dans *Matière et mémoire* ; voir, Tellier, D., *op. cit.*, p.116-118.

¹⁷⁹ Tellier, D., *Ibid.*, p.116.

l'idéalité de l'espace implique tout à l'inverse la réalité de la durée¹⁸⁰. Voilà la signification métaphysique de l'espace. Et, en tant qu'il renvoie à la « vue de l'esprit » qui regarde le monde extérieur et le monde intérieur, qui juxtapose, d'une part, les données de la conscience dans « un milieu vide homogène » et, de l'autre, nous montre la réalité de la durée à travers l'idéalité de l'espace, il permettra de diviser en deux la vie intérieure : de là, on verra « les deux aspects du moi ».

5-2-3. L'espace et les choses extérieures

Ici, la thèse de l'idéalité de l'espace soulèvera une autre question : si l'on réduit à « un acte de l'esprit » l'espace qui paraît servir de fondement pour l'autre réalité, celle de la vie intérieure, ne pourrait-on pas douter de la réalité des choses extérieures ? Comment l'« intuition d'un milieu homogène » peut-elle nous dévoiler « l'objectivité des choses » (177) ? Nous nous rappelons que Bergson détache l'espace de son contenu comme le fait Kant. Cette distinction lui permet pour ce dernier « une existence indépendante de son contenu » (69), tandis qu'elle exige pour le premier de discerner l'« acte de l'esprit » par lequel se forme une idée d'espace, de sa cause extérieure. L'idéalité de l'espace ne menace donc pas la réalité des choses extérieures dans le bergsonisme. Surtout, si on admet qu'il n'est pas,

¹⁸⁰ En traitant du problème de l'univocité de l'intuition au point de vue « rationaliste », Panero dit que « l'existence chez Bergson d'un principe d'univocité des intuitions » garantit la possibilité de communication entre nos expériences singulières du temps réel. Comment peut-on obtenir cette univocité ? Selon lui, si chacun des individuels peut s'« accorder *rationnellement* [...] sur l'idéalité de l'espace », alors cet accord rendra communicable entre des intuitions individuelles. Cela revient à dire que l'idéalité de l'espace nous dirige vers l'intuition universelle, plus loin, vers l'intuition de la durée pure. Pour lui, « le renforcement conceptuel du propos bergsonien sur l'espace ne s'explique pas autrement ». Si cette affirmation de Panero nous conduira à la compréhension rationnelle de l'univocité des intuitions, il faudra néanmoins se demander si l'accord rationnel sur l'idéalité de l'espace ne nous permet pas de rendre compte « rationnellement » des expériences singulières que fait chacun d'individuels du temps réel : pour cela, ne verrait-il pas du temps plutôt au point de vue rationnelle, et ne se représenterait-il pas du temps mathématique qu'est mesurable, non pas du temps réel qu'est réellement éprouvé ? ; voir, Panero, A., *op. cit.*, p.43-44 ; je souligne.

disions-nous, un fondement ontologique, mais une forme de notre connaissance, si on admet de plus qu'on n'en fait pas ainsi une propriété de choses extérieures elles-mêmes, mais un instrument pratique pour la perception extérieure, et si on admet enfin qu'« il exprime notre rapport à ces choses qui deviennent pour nous des ob-jets »¹⁸¹, alors on n'aura pas lieu de douter de leur réalité : dans l'*Essai*, il n'est pas douteux que ce qui nous est extérieur existe réellement. Ici, on s'aperçoit d'emblée que c'est justement la fonction instrumentale et pratique de l'espace qui en renvoie à l'« explication empirique ou génétique » de Bergson. Nous, ou l'être vivant, l'utilisons pour accomplir sans problème un certain nombre d'actes de survie, en juxtaposant les objets dans « un milieu vide homogène » et en en disposant : cette fonction pratique, à part sa signification métaphysique, révèle sa raison d'être¹⁸². Étant une abstraction de l'étendue perçue, l'espace nous présente des choses extérieures comme simultanées, par là même nous permet d'agir sur eux, en un mot, de vivre dans le monde matériel.

Toutefois, nous pouvons encore nous demander : si la raison d'être de l'espace de donner une garantie de notre action possible sur les phénomènes extérieurs, les phénomènes eux-mêmes sont-ils toujours identiques à ceux qu'on

¹⁸¹ Tellier, D., *op. cit.*, p.103.

¹⁸² Il est vrai que l'ambivalence de l'espace, tenue à ce qu'il est une forme de connaissance et, à la fois, une fonction pratique, risque de commettre « le paralogisme naturaliste » par rapport à la question de justification de notre connaissance. Car il est certain que notre connaissance est justifiée pour l'utilité au moins dans l'*Essai*, quand son auteur détermine, d'un côté, l'espace non pas seulement comme un terme opposé à la durée, mais encore comme « une forme de notre sensibilité » (177), et quand il en parle, de l'autre, que son idée est un « acheminement à la vie sociale » (102-103) et qu'il est ainsi ce qui nous « annonce et prépare la vie sociale. » (177) A cet égard de l'analyse bergsonienne de l'espace, nous pouvons voir dans son livre, *Bergson ou les deux sens de la vie*, que Worms examine trois problèmes principaux tenant à ce qu'il est « à la fois le fondement autonome de la connaissance et une fonction sociale, à la fois une « intuition » et un instrument » ; ces trois problèmes se placent, dit-il, « au cœur du problème métaphysique singulier » qui caractérise le bergsonisme : il s'agit d'abord de la justification de connaissance, posée par « la tension interne entre la *forme* et la *fonction* de l'espace » ; deuxièmement, si l'on considère l'espace comme une forme de notre connaissance, son rapport avec la réalité extérieure laisse dans le doute le principe de l'« adéquation de l'être à la connaissance » ; enfin, la spatialisation qu'est l'invasion de l'intérieur par l'extérieur implique la « dualité intérieure », notre vie biologique ou sociale, et notre vie temporelle et individuelle, en ce sens que l'espace est notre forme de connaissance, laquelle nous met en rapport avec des choses extérieures ; voir, Worms, F., *op. cit.*, p.89-107 ; l'auteur souligne.

juxtapose dans l'espace ? De tout ce qui est réel, ce qu'on en connaît par notre faculté de connaître, c'est, d'une part, les états profonds de conscience qui nous amènent aux profondeurs de la conscience et, de l'autre, les états superficiels qui se rapprochent de l'extérieur. Comme nous avons déjà vu dans le *Cours I*, il n'en est pas moins vrai que les états de conscience sont notre point de départ de connaissance. Et on pourrait alors mettre ce point de départ de notre connaissance dans l'espace, puisqu'il est la représentation qui s'impose à nos sensations par l'« intervention active de l'esprit » et aux phénomènes extérieurs qui en sont la cause, en un mot, au monde intérieur et, à la fois, au monde extérieur. En ce sens, la représentation de l'espace est d'un côté la vue *impure* de notre esprit prise sur la vie intérieure et, de l'autre, sa vue *naturelle* prise sur le monde matériel : c'est bien donc avec la vue de notre esprit qu'on construit, il semble, deux mondes. D'ailleurs, si l'on considère ce dernier point, il semble que l'opposition de la durée et de l'espace, qui est la thèse principale de l'*Essai*, qui signifie en effet celle entre deux réalités opposées, renvoie à deux aspects de la conscience. Voilà ce que l'auteur cherche à nous faire voir dans le premier chapitre de sa présente œuvre : la vie intérieure sous forme de l'ordre temporel se spatialise à proprement dit par l'acte de l'esprit, ce qui est « la dualité intérieure » dont parle Worms¹⁸³. Il faut donc distinguer la conscience « spontanée » et la conscience « réfléchie », ce qui nous permettra d'arriver aux « deux aspects du moi ». Il nous semble maintenant que la notion d'espace nous sert à établir le rapport entre notre connaissance et le monde extérieur qu'en est l'objet. Ce monde qu'on perçoit est-il le monde tel quel ? Étant sous la représentation de l'espace, ce monde n'est-il pas manipulé par la vue de notre esprit ?

Une question qu'on pose tout d'abord : Bergson admet-il dans son *Essai* le principe d'adéquation entre deux termes ? Il est vraisemblable qu'il était pour lui malaisé de le refuser, parce qu'il cherche toujours l'absolu, et qu'il aurait pourtant été amené au scepticisme ou à l'agnosticisme, s'il l'avait refusé. Nous avons vu dans

¹⁸³ Voir, notre note 182.

ses *Cours* qu'il cherchait à établir la réalité du monde extérieur en nous montrant que nos états de conscience et nos actes se produisent à travers l'action réciproque avec ce qui nous est extérieur. Et, se donnant, à nos yeux, pour but de l'*Essai* de démontrer la réalité de la vie intérieure, il est certain que les états de conscience sont aperçus par notre expérience tels qu'ils sont, quoiqu'elle soit intime et subjective. S'il en est ainsi, le philosophe semble aller de la connaissance à l'être à la condition qu'il y ait un principe de l'adéquation entre l'être et notre connaissance. Donc, que peut-on dire du monde extérieur ? L'être qu'on aperçoit dans le monde extérieur, c'est en effet l'être auquel notre esprit impose une représentation, celle de l'espace. L'« impénétration de la matière » n'est pas en effet sa propre propriété, mais un produit de la représentation de l'espace qu'on y attribue ; de même que le fait que la matière semble durer comme nous nous avertit l'écart entre notre connaissance et la matière elle-même. Ne pourrait-on pas donc dire que l'accord entre ces deux termes se passe en quelque sorte dans notre conscience, et, alors, que cet accord serait toujours un *truisme* et, au contraire, qu'on est obligé d'admettre qu'il n'y aurait pas de l'accord entre eux, en tant que l'objet de notre connaissance n'est pas la matière elle-même, mais quelque chose qui entre dans le « prisme de l'intelligence » et qu'on la prive des certaines qualités sous la forme de « la perception consciente » ?

En ce qui concerne l'existence des choses extérieures, en disant dans son *Essai* que :

« en dehors de moi, [il y a] extériorité réciproque sans succession » (81) ;

« il y a un espace réel, sans durée, mais où des phénomènes apparaissent et disparaissent simultanément avec nos états de conscience » (82).

L'auteur leur attribue, d'une part, l'extériorité absolue et s'assure ainsi la réalité extérieure, et en disant aussi que :

« les choses extérieures, semble-t-il, durent comme nous » (79) ;

« si les choses ne durent pas comme nous, il doit néanmoins y avoir en elles

quelque incompréhensible raison qui fasse que les phénomènes paraissent se succéder, et non pas se déployer tous à la fois » (157).

Il les détermine, de l'autre, comme étant telles qu'on perçoit sous la vision de l'esprit. Il semble donc qu'il y a pour lui deux conceptions de la réalité du monde extérieur : la première conception est que ce monde n'est pas déterminé par notre connaissance, en le mettant dans une sphère au-delà de la portée de l'intérieur, de la conscience, et du mouvement temporel. Donc, cela ne reviendrait-il pas à dire que Bergson nie même l'adéquation entre l'être et la connaissance ? Pour la seconde conception, la conscience attribue l'existence à des choses extérieures. Si elles paraissent durer, ne le faisant pas pourtant en effet comme nous, c'est parce que le sujet percevant est justement « un spectateur conscient ». Autant dire que c'est bien la conscience qui impose au monde extérieur le mouvement temporel et la durée, et que ce monde ou bien la matière est aperçue sous les formes de la conscience, par lesquelles est garantie sa réalité. En ce sens, dans la seconde conception, le problème de l'adéquation entre l'être et la connaissance, semble-t-il, ne serait qu'un « jeu fait dans le domaine de la conscience ». De deux conceptions, quelle position prend Bergson ? Elle ne se révèle pas explicitement. Mais nous pourrions retrouver sa position provisoire dans la « synthèse mentale » dont il parle.

5-3. La synthèse mentale de l'extérieur

Dans le deuxième chapitre de *l'Essai*, l'analyse bergsonienne de la durée et du mouvement nous présente bien l'écart entre l'être et la connaissance. Selon cette analyse, la discordance entre le monde extérieur tel qu'il est et le monde extérieur qu'on perçoit trouve en effet son origine dans l'action réciproque entre deux

réalités opposées. Or, nous verrons que le changement produit de l'action réciproque se trouve seulement intérieur, si l'on se rappelle que cette discordance tient à deux formes de notre connaissance, l'espace et le temps. Le premier remplit une fonction pratique et biologique, le second est une forme de la vie intérieure. Cela veut dire quoi ? L'analyse de la durée et du mouvement ne concernerait que les phénomènes extérieurs qui nous apparaissent, et la « synthèse mentale » dont parle Bergson renvoie à leur mode de présentation. Nous nous apercevons tout de suite que le deuxième chapitre de l'auteur nous énoncera le monde qui apparaît à notre conscience.

5-3-1. La durée

La durée pure est « la forme que prend la succession de nos états de conscience » (74-75). Comment peut-on apercevoir cette forme de succession ? Dans l'opération d'addition des unités où l'on accomplit un processus temporel en comptant pour ainsi dire des moments successifs du temps. Mais on rate fréquemment notre vie psychologique en se focalisant seulement sur un résultat de cette opération intellectuelle qui sert pour nous d'obstacle à accéder à la durée. Ce ne serait donc pas tout simplement par l'intuition que nous trouvons la durée dans nos états de conscience ; mais, par « un effort vigoureux d'analyse » (96), « par un vigoureux effort de réflexion » (175) pour « s'isoler du monde extérieur », pour ensuite apercevoir et retrouver le moi, nous voyons que « la durée toute pure apparaisse au sein de notre conscience immédiate et spontanée [...] puisque nous tendons « instinctivement à solidifier nos impressions, pour les exprimer par le langage » (97) en nous projetant dans le monde »¹⁸⁴. Il faudra résister à la « pente naturelle » de notre esprit et faire un effort vigoureux, intellectuel pour se

¹⁸⁴ Riquier, C., *op. cit.*, p. 290.

représenter la durée. Donc, « la succession existe seulement pour un spectateur conscient » (81).

Allons un peu plus loin. Dans le cas d'oscillations successives d'un pendule exécutées pendant une minute, « si je conserve, joint à l'image de l'oscillation présente, le souvenir de l'oscillation qui la précédait, [...] je les apercevrai l'une dans l'autre, se pénétrant et s'organisant entre elles comme les notes d'une mélodie, de manière à former ce que nous appellerons une multiplicité indistincte ou qualitative, sans aucune ressemblance avec le nombre : j'obtiendrai ainsi l'image de la durée pure, mais aussi je me serai entièrement dégagé de l'idée d'un milieu homogène ou d'une quantité mesurable. » (78) Ici, toutes les fois que le pendule oscille, c'est bien la conscience qui conserve ensemble l'oscillation présente et les oscillations qui la précédait, qui nous permet de les apercevoir « se pénétrant et s'organisant entre elles ». Et ce « processus d'organisation ou de pénétration mutuelle des faits de conscience [...] constitue la durée vraie » (80) : la durée que nous éprouvons ainsi, c'est donc l'acte auquel la conscience « procède »¹⁸⁵.

D'autre part, l'auteur dit que les phénomènes extérieurs, « semble-t-il », durent comme nous. Nous venons de définir comme un acte de la conscience la durée qui est la « forme » que prennent les états psychiques. Alors, la durée des phénomènes extérieurs est-elle le même acte ? Il faut bien remarquer une expression de l'auteur, « semble-t-il ». Il entend par là que, demeurant seulement en effet dans le présent « sans succession », ils ne durent qu'au point de vue de l'être conscient, et que, s'ils semblent durer, ce n'est pas parce que nos états psychiques, qui leur correspondent, durent réellement dans la conscience (ceci posé, l'on devrait être très loin de s'assurer de la réalité du monde extérieur), mais parce que c'est justement nous en tant que sujet percevant qui leur attribuons notre propre durée. C'est donc *le moi durant* qui se représente des états passés d'un

¹⁸⁵ François dit que l'espace, la durée et le mouvement « sont les trois « actes » de la conscience qu'énumère l'Essai. » S'il les définit comme actes de la conscience, ce n'est pas parce qu'ils sont donnés ou reçus avec les choses, c'est pourtant parce qu'ils sont « faits », et qu'ils sont faits « par notre esprit » ; sur ce point, voir son *Bergson*, p.17 ; l'auteur souligne.

objet matériel et perçoit son état présent, et c'est pourquoi il lui semble qu'un objet matériel extérieur à nous dure d'une même manière que la nôtre. Il devient plus patent que l'impossibilité de la durée du monde extérieur nous permet de distinguer la durée et la matière au fond de la conscience, et que la durée, doit être l'acte actif du sujet conscient. Tout se passe comme si l'on attribuait sa propre existence à ce qui paraît exister en dehors de nous, par rapport à notre connaissance. Donc, « la durée ne nous demeure d'aucune manière inaccessible à cause de l'espace que la science viendrait y introduire subrepticement, mais à cause du fait que nous projetons notre durée spontanément dans l'espace afin d'y voir les choses évoluer à notre façon »¹⁸⁶. N'étant éprouvée que par l'être conscient, la durée devient essentiellement le critère de distinction du monde intérieur et du monde extérieur, par ailleurs, quoi que soit « quelque inexprimable raison », grâce à laquelle semblent durer les phénomènes extérieurs, elle implique *la projection de l'intérieur sur l'extérieur* (Bien entendu, cette conception bergsonienne de la durée changera dans son *Évolution créatrice*).

Nous pouvons dès maintenant dire : si la durée est un acte de notre conscience, « la distinction entre la durée et l'espace » ne concernerait-elle pas en plus de celle du moi et de ce qui est en dehors du moi, les deux aspects du moi lui-même ou bien de notre vie intérieure ? De là, les deux sens opposés de « mettre le temps dans l'espace »¹⁸⁷ : d'un côté, rendre celui-ci mesurable et dénombrable, du coup, homogène, en le spatialisant ; d'un autre côté, en introduisant celui-ci dans

¹⁸⁶ Riquier, C., *op. cit.*, p.286.

¹⁸⁷ Dans sa *Conclusion de l'Essai*, Bergson nous suggère sur la signification de l'espace que la matière existe réellement en dehors de nous et a donc une réalité indépendante, alors qu'on ne juxtapose sur la forme de notre connaissance, c'est-à-dire sur l'espace que « les sensations extérieures elles-mêmes rapportées à des objets ou à des causes dans l'espace réel de l'univers » (91). Cela revient à dire que, si la matière nous semble durer, c'est parce que l'on l'adapte à nos états superficiels de conscience, ou qu'on impose leur qualité à leur cause extérieure, ce qui ne l'assimile pourtant à eux. Voilà, « mettre la durée dans l'espace ». Ce point, dit Worms, implique que notre conscience attribue à la matière la temporalité et, par là même, elle s'assurerait de « la réalité temporelle ». Mais il est certain que « la réalité temporelle » de la matière n'existerait encore que dans notre conscience, du moins dans le présent ouvrage de Bergson : elle ne dure point, et elle ne reste que dans le présent. Seul, on peut prévoir la possibilité de durer de la matière, et l'on la découvrira dans *Matière et mémoire*. : voir, Worms, F., *Bergson ou deux sens de la vie*, p.91-93.

celui-là, autoriser la succession de moments au monde matériel où il ne reste que le présent, c'est-à-dire « faire durer les choses comme nous durons » (171). Et, dans *l'Essai*, ces deux sens seraient ou bien pour l'auteur l'erreur du sens commun et des sciences, ou bien l'illusion tenue à un « compromis entre la conscience et l'espace », de telle manière qu'il nous demande de bien discerner « l'idée mixte d'un temps mesurable, qui est espace en tant qu'homogène et durée en tant que succession » (171-172), formée par un « phénomène d'endosmose ».

« Il y a un *espace réel*, sans durée, mais où des phénomènes apparaissent et disparaissent simultanément avec nos états de conscience. Il y a une *durée réelle*, dont les moments hétérogènes se pénètrent, mais dont chaque moment peut être rapproché d'un état du monde extérieur qui en est contemporain, et se séparer des autres moments par l'effet de ce rapprochement même. De la comparaison de ces deux réalités naît une représentation symbolique de la durée, tirée de l'espace. » (82 ; je souligne)

L'apparition et la disparition des phénomènes extérieurs, qui existent réellement dans l'espace réel, c'est l'acte de la conscience ; c'est à cause de l'influence extérieure que se différencient les uns des autres les moments hétérogènes, qui constituent la durée réelle. Donc, le monde extérieur est tel que le saisit la conscience, à savoir on le saisit sous forme de notre connaissance et, en tant qu'être conscient, on projette la durée sur lui. Au contraire, le monde intérieur tombera en impureté, en s'endurcissant dans la représentation de l'espace tirée par notre esprit de l'extérieur : c'est donc ici la conscience, qui se déroule sous la durée, tout à la fois, se teint d'espace, qui nous donne l'impression que dure le monde extérieur, et qui spatialise le monde intérieur ; il est pourtant vrai qu'elle ne modifiera pas du tout la nature de deux mondes ; mais, à travers son acte, ils nous semblent avoir de l'influence réciproque l'un sur l'autre. Sinon, comment la « durée réelle » serait-elle mise dans l'« espace réel » ? D'où viendrait « l'idée erronée d'une durée interne homogène » (81) ? Nous verrons dans un « phénomène d'endosmose » défini par Bergson comme « une espèce d'échange » (81), ou bien le mélange entre la durée et l'espace : l'action réciproque de la conscience, par elle-même, pour elle-même !

5-3-2. Le phénomène d'endosmose

Ce phénomène consiste, deux réalités étant posées, à permettre à l'une d'entrer dans l'autre, à faire partie quelque chose de l'un et de l'autre et à nous les faire penser comme un mixte de leurs éléments opposés : alors il fait présenter l'extériorité au sein de notre moi, *vice versa*, la succession dans l'espace. Mais, comment se passera ce type d'échange ? Que veut dire Bergson à travers lui ? L'on peut voir ce qu'il veut dire dans sa *Conclusion*, et selon lui, ce phénomène se passera par l'intervention d'un compromis entre la conscience et l'espace, lequel imposerait d'une part la succession aux choses extérieures et les ferait durer pour nous, et, de l'autre, par réaction contre cela, nous donnerait une idée contradictoire de nos états psychiques qu'ils durent et ne durent pas, en fourrant l'extériorité « sans succession » qu'est d'élément du monde extérieur dans la conscience. Donc, ce « phénomène d'endosmose » nous mènera à une « idée contradictoire de la succession dans la simultanéité » (172) et, également, nous permet de nous expliquer par l'introduction des éléments extérieurs dans le monde intérieur la confusion de l'intérieur et de l'extérieur que subissent des psychophysiciens de son temps et, de plus, l'« intériorisation de l'extérieur » qu'ils soutiennent.

Toutefois, l'on serait encore curieux de savoir pourquoi ce type de phénomène a lieu ; pourrait-il se justifier par l'« échange » entre la « succession sans extériorité réciproque » et l'« extériorité réciproque sans succession », deux termes qui permettent en effet de constituer le dualisme bergsonien dans l'*Essai* ? Ce qui est certain, c'est que ce phénomène sert à Bergson d'instrument d'explication pour rendre compte de l'action réciproque entre le monde intérieur et le monde extérieur, ou pour parler plus précisément, de l'« idée mixte » de la durée et de l'espace. Aussi la question se posera-t-elle maintenant autrement : où

cette idée mixte se forme-t-elle ?

« Ainsi se forme, par un véritable phénomène d'endosmose, l'idée mixte d'un temps mesurable, qui est espace en tant qu'homogénéité et durée en tant que succession, c'est-à-dire, au fond, l'idée contradictoire de la succession dans la simultanéité » (171-172)

L'idée mixte se formera, « si notre conscience introduit ainsi la succession dans les choses extérieures, inversement ces choses elles-mêmes extériorisent les uns par rapport aux autres les moments successifs de notre durée interne » et si son action active sur elles occasionne à son tour une sorte de réflexion qui nous permettra de considérer deux réalités opposées comme compatibles. Mais, les deux réalités s'influenceraient-elles bel et bien réciproquement de la même manière endosmotique ? « Si tous les mouvements de l'univers se produisaient deux ou trois fois plus vite » (87), qu'est-ce qui se passerait ? « Rien ne serait changé aux phénomènes astronomiques, ou tout au moins aux équations qui nous permettent de les prévoir » (145). Seule, la conscience, qui perçoit ce changement, en « aurait une impression indéfinissable et en quelque sorte qualitative » (87) et serait donc désorganisée par celui-là. Au contraire, si je me trouble à cause de la tristesse, il y aurait de perturbation en dehors de moi ? Le monde extérieur se déroulerait tranquillement, indépendamment de mon état intérieur, du moment qu'un acte ne lui succédera. De même, il ne dure pas du tout, mais ne semble durer que pour notre conscience.

De plus, le « temps homogène »¹⁸⁸ en tant qu'espace et le temps réel qu'on éprouve comme la durée possèdent en commun le terme de temps, de telle sorte qu'on se le représente tantôt comme symbole de chiffres mesurables, tantôt comme

¹⁸⁸ Riquier dit que, « comme un mixte de durée et d'espace », le temps homogène conserve encore son propre caractère temporel. Selon lui, encore qu'il se déjà spatialise, ce « temps homogène » appelé encore temps ne participe entièrement ni de l'espace, ni du temps, mais, s'y mélangeant deux caractères opposés, garde encore son caractère temporel. Ainsi, si nous voyons des choses extérieures, elles apparaissent pour nous durer comme nous durons. Il y a donc la possibilité de « mettre le temps dans l'espace » grâce au double aspect du réel, à la dualité de toutes les choses composant l'univers ; voir, Riquier, C., *op. cit.*, p.284-285.

l'eau s'écoulant. Et cette double idée contradictoire de temps s'expliquera par le « phénomène d'endosmose ». Or, l'idée de l'espace ? Est-il possible de penser à l'idée contradictoire de l'espace ? Pourrait-on se représenter l'espace comme un « milieu vide homogène » et, en même temps, un milieu hétérogène ? Supposé ce phénomène universel, il ne serait pas étonnant qu'il se passe effectivement même dans le monde extérieur sans un sujet conscient. Mais l'espace n'a pas de double aspect dans *l'Essai*, et on n'y voit pas un espace temporalisé. Il se trouve en effet un acte de notre conscience, mais par définition il n'y a dans l'espace réel que des choses réciproquement extérieures. Et, c'est seulement pour nous que ces choses extérieures, distinctes les unes des autres, durent, et c'est aussi nous qui « leur accordons de se succéder en elles-mêmes. » (171) L'« idée mixte d'un temps mesurable, qui est espace en tant qu'homogénéité et durée en tant que succession » (171-172) dont parle Bergson, c'est justement une idée que nous avons de deux réalités opposés. Ne pourrait-on pas donc dire que les deux choses dont Bergson rend compte à travers le « phénomène d'endosmose », d'une part la tendance à juxtaposer les états psychiques dans l'espace, de l'autre, la fausse impression que durerait le monde extérieur qui ne dure pas en effet, sont celles qui se passent vraiment en nous, dans le monde intérieur, non pas dans le monde extérieur ? Le mélange entre la durée et l'espace, c'est-à-dire, le mixte de sensations pures qualitatives et de représentation extérieure quantitative, ne nous présenterait-il pas une apparence du monde extérieur aperçu par nous et, à la fois, du monde intérieur vécu immédiatement par nous ? N'est-il pas notre vision ? C'est bien notre conscience où se pénètrent et s'organisent les états de conscience, qui constituent notre « durée réelle » ; c'est bien aussi elle qui considère le monde matériel comme durant en voyant leur pénétration et leur organisation ; d'ailleurs, c'est bien enfin elle qui impose au monde intérieur l'extériorité réciproque et la simultanéité censées caractériser l'autre monde. Au contraire, l'autre monde existe tel qu'il est extérieur à notre conscience et, jusqu'« ici », il ne changerait rien par rapport à notre conscience qui le perçoit. Par conséquent, un « véritable phénomène d'endosmose », qui nous prouve l'extériorisation de l'intérieur et l'intériorisation de l'extérieur qui en est concomitante, se passera ainsi seulement

pour la conscience, entièrement pour la conscience, et, en ce sens précis, paraît consister à justifier le primat de la conscience. Ne serait-ce pas la même thèse constructiviste kantienne qui vise à construire un ordre du monde extérieur à l'instar de celui de conscience ? Bergson semble kantien, si on le voit en apparence, parce qu'il opère lui aussi la « projection de l'intérieur en l'extérieur ». Il n'en est pas moins évident que Bergson n'est point kantien, car cette projection n'est, dit-il, qu'une tendance de notre esprit ; et au contraire c'est Kant qui systématise cette tendance dans sa propre philosophie.

5-3-3. Le double aspect du mouvement

L'analyse bergsonienne de la notion de mouvement nous démontre elle aussi son statut d'« acte » de notre conscience. Car, pour lui, il « n'a de réalité que pour un spectateur conscient » (82) et consiste dans la « synthèse mentale » qu'opère la conscience. Mais, d'un mouvement accompli pour un certain temps, les sciences, et nous aussi, enregistrent d'abord les moments où il commence et où il termine, ensuite, attachent les lieux parcourus par un mobile pendant ce temps-là et finissent par le définir en déclarant qu'il commençait en position P1 au temps T1 et terminait en position P2 au temps T2 par exemple. Mais, pour expliquer le mouvement d'un mobile, il faut considérer son passage d'une position à l'autre et, ensuite, en compter des moments successifs au cours de ce passage, enfin, pour cela, mettre le temps vrai, non plus mathématique, au mobile qui, en tant qu'une chose extérieure, ne dure pas comme nous. Si l'on en élimine les moments successifs ou bien le temps vrai qu'il occupait, on ne devrait l'appeler que la trajectoire du mobile. Mais, « nous n'avons point affaire ici à une chose, mais à un progrès » (82 ; l'auteur souligne) : car le mouvement ne consiste pas en le mobile qui l'a déjà accompli, mais en la mobilité « en voie de formation ». Il est donc clair

qu'un « compromis » entre la conscience et l'espace intervient ainsi dans le concept du mouvement et, encore une fois, de là « l'idée de faire durer les choses comme nous durons, et de mettre le temps dans l'espace. » (171)

A vrai dire, le mouvement nommé de la trajectoire d'un mobile et celui « en voie de formation » sont autant de résultats d'acte de la conscience. Dans la perception du mouvement, les mouvements de deux mobiles apparaissent et disparaissent à chaque fois du début à la fin dans les points parcourus par eux. Il va de soi qu'ils se trouveront toujours en dehors de nous, mais leurs mouvements le font simultanément au moment précis où l'on les voit dans l'espace : les mouvements qu'on perçoit sont autant de simultanités. Et, nous disions tout à l'heure, le mouvement réel qu'on perçoit appartiendra, ou déjà appartient au passé dès lors qu'il est « un progrès » disparaissant progressivement à mesure qu'il avance. Comme il commencera à disparaître dès qu'on le voit et se représente, force lui est de ne « se conserver » sous forme de souvenir que dans la conscience qui l'observe. Le mouvement ainsi conservé n'est plus le mouvement réel, mais sa représentation ou encore son symbole qu'il faut distinguer de lui. Si on l'appelle néanmoins encore « mouvement », c'est parce que notre conscience synthétise intérieurement une série de déplacements effectués par un mobile pour un moment donné, et, par là même, qu'elle le constitue avec eux. Ici, il y a quelque chose de commun entre la « synthèse mentale » et les simultanités juxtaposées dans l'espace : l'intervention de la conscience. La synthèse des points matériels dans l'espace se produiront dans notre conscience : « la simultanité, avant d'être entre deux mobiles, est entre eux et ma conscience. Autrement dit, les choses ne sont simultanées entre elles que dans la mesure où elles le sont au flux de ma conscience [...]. La simultanité physique dans l'instant suppose la simultanité psychique des flux, laquelle permet de faire de la mesure une mesure de temps. »¹⁸⁹ Il est donc patent qu'on ne peut pas assister à l'apparition et la disparition simultanées de phénomènes physiques sans l'acte de notre conscience, et qu'ils

¹⁸⁹ Riquier, C., *op. cit.*, p. 285.

apparaissent et disparaissent ainsi avec les états de conscience.

L'on s'aperçoit maintenant que leur simultanéité et même leur multiplicité sont acte de la conscience. Et, en dehors de nous, « il n'y a ni durée ni même succession » (89), pourvu que la « synthèse mentale » soit le mouvement représenté par les positions qu'occupe un mobile pour un moment donné et ses états successifs vus pendant qu'il passe entre eux. Sous les formes de notre connaissance de la durée et de l'espace, nous saisissons tous les états dans le monde extérieur, et la conscience ne nous donne pas par définition ces états eux-mêmes, mais les états de conscience qu'ils en sont la cause. C'est donc sous forme d'états internes qu'on conserve des états externes et c'est bien notre conscience qui juxtapose ceux-là dans un espace idéal, qui les extériorise et qui les perçoit « sous forme de multiplicité distincte ». Donc, n'est-ce pas toutes les données de la conscience que nous offre la perception extérieure ? S'il en est ainsi, l'apparence du monde extérieur aperçue par nous ne serait pas autre chose que la construction de notre conscience, en ce sens précis le philosophe français nous révèle dans le deuxième chapitre de son *Essai* le monde extérieur qui apparaît devant la conscience, de telle sorte qu'il nous dit surtout qu'on en a la double vision.

D'autre part, en parlant des états intermédiaires et superficiels de conscience dans notre cinquième chapitre, nous avons montré la signification métaphysique du corps et de ses mouvements. Ce point se précisera plus visiblement dans le mouvement en tant que « synthèse mentale » : en lui, l'intérieur s'extérioriserait par rapport à soi-même. Rappelons-nous de notre argument plus haut. Les sensations superficielles sont l'agent de spatialisation de notre vie intérieure dès lors qu'intercalées entre ses causes extérieures et des réactions corporelles, elles sont l'origine capitale de la confusion de la qualité avec la quantité ; en revanche, elles sont encore l'agent d'insertion extérieure de la conscience, puisqu'elles permettent « l'intermédiaire de la conscience », en ayant rien de commun avec les éléments extérieurs mais en occupant sa position « intercalée ». Leur rôle est donc d'« inviter » le moi aux mouvements corporels, automatiques ou libres. Par conséquent, d'un côté, « nos sensations successives,

bien que se fondant les unes dans les autres, retiennent quelque chose de l'extériorité réciproque qui en caractérise objectivement les causes » (93), de l'autre, les mouvements corporels invités par elle, disions-nous, se définissent à leur tour comme moment d'extériorisation de l'intérieur. Nous comprenons maintenant que « notre vie psychologique superficielle se déroule dans un milieu homogène » (*ibid.*), et par là même que la conscience rencontre le monde extérieur à elle-même à travers le corps qui est une limite extrême de l'intériorité et à la fois une porte ouverte à l'extériorité. En ce qui concerne la production du mouvement, les choses s'éclaircissent encore maintenant puisque le mouvement accompli par nous consiste dans le passage des états intermédiaires et superficiels de conscience produits par des éléments extérieurs à l'action effective sur un objet extérieur, et qu'il est un acte de la conscience non pas seulement au point de vue de sujet qui le perçoit, mais encore au point de vue de sujet qui le produit¹⁹⁰, de telle sorte que l'acte de la conscience se dédoublerait : d'une part, par rapport à la perception du mouvement, il serait un acte *temporel* (c'est-à-dire la « synthèse mentale ») exigée du fait que « le mouvement ne se réduit pas à l'espace » ; de l'autre, par rapport à sa production, un acte de *spatialiser* qui s'opère par les sensations, par une extrémité la plus superficielle de la conscience qui lie la vie intérieure au monde extérieur.

Comme « nos perceptions, sensations, émotions et idées se présentent sous

¹⁹⁰ En parlant sur la question de la réalité du mouvement posée par lui par rapport à la perception du mouvement, Worms montre les deux sens de l'acte de la conscience que Bergson semble supposer. D'après lui, cet acte « n'est pas seulement un acte "mental" au sens d'une condition théorique et subjective de possibilité, mais bien au sens d'un acte *empirique ou réel* qui a son homologue immédiat dans l'acte de production du mouvement lui-même. » Cela implique qu'il faudra d'une part « synthétiser » des positions parcourues pour ainsi dire un acte conscient pour percevoir bien un phénomène extérieur comme « mouvement » et, de l'autre, avec nous, il faudra encore une action d'états de conscience tels que les sensations extensives pour produire le mouvement. C'est pourquoi « il n'y a pas de véritable différence de nature entre l'acte nécessaire pour *percevoir* le mouvement dans l'espace [...], et l'acte nécessaire au mouvement lui-même pour "*franchir*" ce même espace. » Et il y ajoute que le philosophe français ne veut pas du tout « spiritualiser » le mouvement, au contraire, ce mouvement sert lui à « éprouver *la réalité et l'activité de la conscience* dans le monde ». Worms voit par conséquent dans l'analyse bergsonienne du mouvement « le fondement théorique qui lie la réalité du mouvement à notre conscience, et le fait empirique du mouvement qui prouve de son côté la réalité de notre conscience » : voir, son *Bergson ou les deux sens de la vie*, p.69-70 ; l'auteur souligne.

un double aspect » (96), tous les phénomènes, soit qu'ils soient elles-mêmes, soit qu'ils soient leur cause, prennent encore un double aspect dans notre expérience : l'aspect spatial et l'aspect temporel. Dans le cas des phénomènes extérieurs, leur double aspect nous apparaît à mesure que la conscience projette sur l'étendue la qualité et la durée ; dans le cas des autres phénomènes, l'on voit leur aspect à mesure qu'elle introduit au contraire la représentation de l'espace dans la vie intérieure. Lorsqu'on entend une série de coups sonnante d'une horloge, on peut dégager la somme des sonnés des impressions faites sur la conscience sans les compter un à un. Le nombre de la série de sons aperçus, étant lui-même la donnée de la conscience, deviendra alors la « qualité de quantité » et, par là, l'on arrivera à former une idée de la « quantité sans qualité » puisqu'on connaît que la même cause extérieure a opéré là, ce qui nous amènerait « nécessairement à l'idée d'un temps homogène ». Et c'est bien le mouvement qui nous montre mieux cette apparence duelle, en ce qu'il est en même temps un phénomène extérieur en dehors de nous et une image consciente en nous, en ce qu'il est une partie extérieure du moi, qu'exerce mon corps, et à la fois un produit de sensations qui provoque son exercice et en un mot, qu'il est la « variabilité la plus voisine de l'homogénéité »¹⁹¹. Et son apparence duelle nous dirige donc sur « deux formes de la multiplicité, deux appréciations bien différentes de la durée, deux aspects de la vie consciente. » (95) Il faut remarquer encore une fois que le double aspect des phénomènes se présente en effet en nous.

« Quand je me promène pour la première fois, par exemple, dans une ville où je séjournerai, les choses qui m'entourent produisent en même temps sur moi une impression qui est destinée à durer, et une impression qui se modifiera sans cesse. [...] Pourtant, si je me reporte, au bout d'un assez long temps, à l'impression que j'éprouvai pendant les premières années, je m'étonne du changement singulier, inexplicable et surtout inexprimable, qui s'est accompli en elle. Il semble que ces objets, continuellement perçus par moi et se peignant

¹⁹¹ PM, "Introduction à la métaphysique", p.203 ; « Considérons par exemple la variabilité la plus voisine de l'homogénéité, le mouvement dans l'espace » ; je souligne

sans cesse dans mon esprit, aient fini par m'emprunter quelque chose de mon existence consciente » (96).

Il semble que le monde extérieur dure et change comme nous le faisons. Quand on revoit un même objet qu'on n'a jamais vu pendant plusieurs années depuis la première rencontre, l'on s'apercevra que l'objet nous paraît changer d'une certaine manière avec l'écoulement du temps. Mais c'est justement à travers nos états de conscience qu'on peut pressentir sa durée et son changement. Autrement dit, le changement dont « je m'étonne », ce n'est pas le changement de l'objet extérieur lui-même, mais le changement même de nos impressions qui en est l'effet. L'impression ne cesse pas de se modifier, mais « scrupuleusement », on ne le remarquera pourtant qu'à la condition de se rappeler les impressions antérieures qu'on éprouvait, lesquelles feront une différence « entre percevoir et reconnaître, entre apprendre et se souvenir » (97). Tout se passera donc comme si, de même que les moments successifs se projetaient dans l'espace homogène, les impressions « sans cesse changeantes » se projetaient dans l'extérieur. C'est ainsi, des objets extérieurs, qu'il semble que « comme moi ils ont vécu et comme moi vieilli » (97). Mais, dès lors que nous voulons expliquer le changement, que nous cherchons à le traduire en mots, « nous confondons le sentiment même, qui est dans un perpétuel devenir, avec son objet extérieur permanent » (97), par là, la vie consciente finira à son tour par adopter l'immobilité de l'objet. Telle serait la double stratégie métaphysique de Bergson, par laquelle il assure à la fois la réalité du monde extérieur en dehors de nous, et l'objectivité de la constitution de ce monde par la conscience, qui n'est pas celle de l'idéalisme. Alors, c'est l'objectivité qu'il dégage en faisant mention de l'application intérieure de l'ordre extérieur pour la persistance de notre vie extérieure et pour ainsi dire sociale », et, en supprimant cet ordre appliqué à l'intérieur, il dégage au contraire l'ordre propre de l'intérieur, c'est-à-dire l'ordre temporel, la durée.

Or, ici nous pouvons nous demander : où est alors le changement ? Si l'on érige le changement de l'objet en l'effet de celui de nos impressions, non pas en sa cause, ainsi qu'on vient de le voir, alors il semble au moins dans l'Essai que le

changement lui-même n'est que dans notre vie intérieure. Rappelons cependant que le philosophe français fait plus souvent remarquer l'erreur de Zénon, sophiste de l'école d'Élée qui confondait le mouvement réel avec la représentation de l'espace où il avait lieu. Donc, Bergson admet-il que le mouvement et le changement existent réellement et extérieurement ? Avec Worms on peut poser une question sur la réalité du mouvement : « où est au fond la "réalité" du mouvement : dans le spectateur ou dans le producteur ? »¹⁹² Mais, si l'on considère bien l'objectif bergsonien de l'*Essai*, il nous semble n'avoir pas ici à poser cette question. Car l'analyse bergsonienne du mouvement nous montre les deux aspects opposés du réel, qui se passent en nous, non pas en dehors de nous.

« Il y a deux éléments à distinguer dans le mouvement, l'espace parcouru et l'acte par lequel on le parcourt, les positions successives et la synthèse de ces positions. Le premier de ces éléments est une quantité homogène ; le second n'a de réalité que *dans notre conscience* » (83 ; je souligne)

Les « deux éléments à distinguer » sont ici ce qu'on aperçoit sous nos formes de la connaissance, et, d'entre eux, au sens de Bergson, l'un est objectif ; l'autre est subjectif. Il est vrai que le mouvement réel d'un mobile dans l'espace n'existera plus ; dès lors qu'on l'aperçoit, il disparaît déjà de notre vision actuelle ; là, ce qu'il reste n'est que les positions parcourues par le mobile du côté de l'espace et ses images faites sur notre vision en les parcourant. Alors que les mouvements ayant pratiquement lieu dans une série d'instantanés peuvent se présenter sous forme du « progrès en voie de formation », la perception du mouvement ne nous fournira au contraire que le mouvement déjà accompli, et non plus en progrès, (alors cette perception serait celle d'immobilité) ou que le mobile immobile, arrêté en une position dans un instant. Tel est le mouvement en tant que « chose » que nous présente la science, et le résultat du jugement *ex post facto*. Par conséquent, l'auteur nous demanderait de distinguer la représentation spatiale du mouvement de la représentation temporelle du mouvement. Certes, il est patent que ces deux

¹⁹² Worms, F., *op. cit.*, p.69.

représentations à distinguer, naissant ensemble dans notre conscience, résultent de l'« acte » de la conscience. Donc, le mouvement est-il « esse percipi » ? L'analyse bergsonienne du mouvement est, comme Worms a raison de le dire, « bien loin de seulement l'idéaliser ou " spiritualiser " »¹⁹³, consiste évidemment à nous faire voir comment un phénomène extérieur, déjà défini comme réel, apparaît sous son double aspect à notre conscience, plus précisément, à rendre compte de deux apparences opposées d'une seule et même chose qu'on en connaît par l'expérience sensible. (C'est pourquoi ici Bergson insiste encore sur le « phénomène d'endosmose » qu'est « un mélange entre la sensation purement intensive de mobilité et la représentation extensive d'espace parcouru. » (83)) Pour le dire encore une fois, Bergson cherche à dire que le monde intérieur existe indépendamment, et que sa réalité se découvrira par le fait que notre conscience revêt un phénomène extérieur de son acte. Autant dire qu'il serait plus naturel de voir « l'intériorisation du monde extérieur » en tant que nous sommes le sujet de la connaissance, bien loin d'extérioriser le monde intérieur. Ce faisant, il nous montre finalement la réalité de notre vie intérieure ; tel est bien le but bergsonien suggéré tout au long de son *Essai*. Par ailleurs, il est très important surtout dans l'*Essai* de remarquer que l'auteur, analysant les faits internes des phénomènes extérieurs, ne dévoile pas explicitement leur vraie apparence, et alors qu'il détermine leur existence par les données de la conscience. En ce qui concerne l'existence extérieure, l'*Essai* dit qu'elle est réelle indépendamment de nous et pourtant est déterminée par notre connaissance comme monde saisi par le sujet percevant.¹⁹⁴ Ce n'est pas qu'il soutient explicitement la doctrine idéaliste, mais

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ Ce plan argumentatif de l'*Essai* deviendra plus clair si nous regardons une question posée par l'auteur dans son *Matière et mémoire* : « une méthode de ce genre est-elle applicable au *problème de la matière* ? » (MM, 208 ; je souligne) Avant d'y aborder la théorie de la matière qui est nécessaire pour y examiner le problème de l'union de l'esprit et la matière, il nous montre la « méthode » qu'il voudrait appliquer, laquelle il a déjà, dit-il, utilisé dans son propre travail antérieur, dans son *Essai* : la méthode de connaître immédiatement les données du réel, loin de la connaissance réfractée à travers l'espace, soumise à nos besoins pratiques, aux exigences de la vie sociale. Tout en l'appliquant au « problème de la conscience », dans cette présente œuvre, le philosophe traite de la perception de notre vie intérieure, non pas de celle de phénomènes extérieurs, de telle sorte qu'on ne voit pas ici le problème de la réalité du mouvement, mais des données intérieures du mouvement réel, qui se synthétisent par

que ce monde semble se manifester sous forme de la conscience, du moment qu'on a pour point de départ ses données. C'est pourquoi, comme le dit Worms, le problème de la réalité du mouvement « ne peut pas être entièrement résolu dans le cadre de l'Essai : de fait, la réalité du mouvement matériel ne sera vraiment établie que dans *MM* [...] ». ¹⁹⁵

Mais, si Bergson se contenterait de ne voir dans le monde extérieur que ce qu'on y perçoit, ne voit-on pas une espèce de phénoménologie bergsonienne dans son *Essai* ? L'on ne pourrait pas y donner une réponse tout à fait négativement, si la réalité du mouvement n'est assurée au moins dans ce livre que pour la conscience. En effet, ce monde ne peut pas être entièrement extérieur à nous, puisque nous l'apercevons à travers nos formes de la connaissance, tandis qu'il n'existe pas, est-il vrai, seulement pour notre conscience, puisque nos formes auxquelles nous adaptons le monde extérieur ne sont pas exclusivement le produit de l'esprit, c'est-à-dire viennent d'« un compromis entre la matière et l'esprit ». Il faut donc remarquer que les « deux aspects de la vie consciente » sont à l'origine de l'ambiguïté ontologique du ce monde. Alors, pourquoi le philosophe semble-t-il laisser ce point dans l'ombre ? À notre point de vue, il y aura trois points remarquables par rapport à ce qu'il cherche à nous montrer dans son *Essai* :

D'abord, au point de vue du propos de l'*Essai*, cette ambiguïté sert, nous le répétons, à affirmer la réalité irréductible de la vie intérieure dont la spatialisation résulte en effet de l'acte de la conscience. La thèse à laquelle s'oppose Bergson dans le premier chapitre est l'intériorisation de l'extérieur, c'est-à-dire la quantification ou bien la spatialisation de la vie intérieure. Or, si la juxtaposition des états psychiques dans l'« espace idéal » ne tient pas à la forme propre que prennent les phénomènes extérieurs eux-mêmes, mais à l'acte même de la conscience qui

notre esprit. Et, en revanche, nous verrons dans son livre suivant qu'il l'applique au problème du réel extérieur pour « resserrer » la distance infranchissable entre l'esprit et la matière ; voir, *MM*, p.203-209.

¹⁹⁵ Worms, F., *op. cit.*, p.69.

s'applique au contraire sur eux, si la matière parue à nous contient même ce qu'il y a de spirituel, alors on devrait reconnaître qu'il y aurait une certaine différence entre le monde extérieur lui-même et celui que l'espace idéal nous présente, et qu'on fera de la psychophysique une hypothèse gratuite qui essaie au point de vue du matérialisme à spatialiser les états de conscience, enfin, que tous les aspects du monde extérieur, dont on parle ordinairement et même que traitent les scientifiques, sur lesquels se fonde la psychophysique, seraient autant d'aspects synthétisés par l'esprit, non pas ses aspects eux-mêmes. Donc, Bergson critique la réification du monde intérieur, qui est une tentative de mettre sur le même plan le domaine de la conscience et le domaine de la matière, surtout en faveur de ce dernier.

Deuxièmement, même si l'espace, la durée et le mouvement sont connus comme des actes de la conscience, le monde extérieur dans lequel elle les projette n'est nullement un ensemble d'« idées » au sens où Berkeley prend ce mot. Plutôt, on ne peut pas expliquer par l'idéalisation absolue de ce monde l'extériorité de la matière qui ne vient pas du monde intérieur, et, plus loin, par là on peut ne pas négliger seulement la signification ontologique de notre action sur elle, mais encore sa signification métaphysique qui consiste bien dans l'action réciproque de deux réalités opposées. Tout à l'inverse de Berkeley qui va d'une chose à l'idée, le philosophe français atteint, verrons-nous, l'être réel à partir de nos sensations, de la connaissance, dont il ne fait pas du tout « signes de la réalité » comme le fait le physicien, mais qui est pourtant l'effet correspondant à l'être extérieur sur lequel elle se projettera ensuite extérieurement. Telle est la conception bergsonienne du mouvement en tant que phénomène extérieur : les mouvements d'« une étoile filante » qui se passent en dehors de nous, qu'on aperçoit effectivement, et sa trajectoire qu'on aperçoit « sous forme d'une ligne de feu » renvoient respectivement au mouvement réel et au mouvement représenté, et à celui dans la durée et à celui dans l'espace ; l'un, « en voie de formation », ne nous paraissant par définition que sous forme de l'autre, l'être s'établira pour Bergson à travers la connaissance. En ce sens, « la synthèse mentale » n'est pas l'idéalisation, mais

l'acte actif de la conscience pour saisir le réel sous sa forme, c'est-à-dire sous forme de temps.

Enfin, pour affirmer la réalité de la liberté comme un « fait » dans le monde matériel qui est toujours présent, auquel préside la causalité rigoureuse, il faut y autoriser l'intervention de ce qui immatériel, échappant à la mesure, au calcul. Mais, les deux substances radicalement différentes de nature ne peuvent pas par hypothèse se rapporter l'une à l'autre, comme on le voit dans le cartésianisme où il n'y aurait pas en effet même la réalité indépendante de chacune de ces deux. (De quelle manière *res cogitans* pourraient prouver l'existence de *res extensa* !) Le dualisme de Bergson présenté dans son *Essai* affirme cependant l'action réciproque entre les deux réels, en montrant que l'un, fournissant la forme de notre connaissance, y introduit certains aspects empruntés à l'autre, et en même temps qu'il projette au contraire sur l'autre la durée et la succession, la représentation spatiale, en un mot, en nous faisant voir « l'extériorisation de l'intérieur » et « l'intériorisation de l'extérieur » opérées seulement par la conscience. Et, disions-nous plus haut, c'est bien nos mouvements corporels qui témoignent de cette action réciproque entre eux : se développant dans le monde matériel, ils ne sont donc pas ni absolument matériels, ni absolument spirituels. C'est qu'ils sont les phénomènes physiques et à la fois l'acte de la conscience. Voilà le statut singulier que prend le mouvement dans l'*Essai*. Par conséquent, cette dualité bergsonienne établit le « mixte » du monde extérieur et du monde intérieur, et, plus loin, assurera, nous verrons, la réalité de la liberté.

Pour conclure, la réalité du mouvement dont parle Bergson s'appuie sur le sujet observant. En d'autres termes, elle n'est pas seulement en effet celle d'un mouvement, qui a réellement lieu dans ce monde, qui est la cause extérieure des états psychiques, mais aussi d'un mouvement *perçu* par notre conscience, dont le flux temporel se conservera sous forme de mémoire dans celle-là. Elle est donc ce que la conscience lui accorde en le saisissant, en organisant sa succession. Si nous nous permettions d'ajouter encore un mot, nous dirions que le mouvement est du commencement jusqu'à la fin en dehors de nous et dans un mobile, dans le monde

extérieur, et qu'une fois accompli, il s'assurera d'une réalité au moyen de succession constituée par l'acte de la conscience, c'est-à-dire par la « synthèse mentale ». Il s'ensuit que la réalité même du mouvement tient à l'action réciproque entre le monde intérieur et le monde extérieur et en ce sens, qu'elle nous fait voir l'autonomie de chaque monde et en même temps leur liaison.

5-4. Le problème de l'adéquation entre l'être et la connaissance

Laissant de côté le problème de la réalité du monde extérieur, supposé résolu dans *Cours II*, revenons à la question de l'adéquation entre l'être et la connaissance dans *l'Essai*. Nous en avons déjà parlé en examinant le rapport de l'espace et des choses extérieures.¹⁹⁶ De là, nous avons vu que Bergson met la matière dans deux plans différents par rapport à notre connaissance : d'une part, elle est l'être absolu en dehors de notre connaissance ; et de l'autre, elle n'a de réalité que pour notre conscience, étant connue en dedans de celle-là. Mais la « synthèse mentale » nous indique que le monde extérieur est saisi sous la forme de notre connaissance, grâce à l'idée d'un espace homogène qu'on conserve et grâce à l'idée de la durée que prennent nos états de conscience. Il est un plan sur lequel se projettent les actes de la conscience. Il n'en est pas moins vrai que ces actes ne sont pas tout entièrement les produits de l'esprit. L'expression : les « deux aspects de la vie consciente » nous fait voir que l'extériorité réciproque se répercute sur une partie de notre moi. L'extériorité, à titre de « caractère propre des choses qui occupent de l'espace » (73), c'est évidemment une prise de la conscience en dehors d'elle-même. Sinon, « nous risquons de prendre pour la coloration même du moi un reflet [...] du monde extérieur. » (168) Il ne faut pas donc oublier que les formes

¹⁹⁶ Voir, notre travail 5-2-3.

auxquelles on adapte les choses extérieures résultent en effet d'« un compromis entre la matière et l'esprit », et que les deux plans différents dans lesquels Bergson met la matière impliquent tout à fait ce « compromis ».

5-4-1. Le point commun pour accorder l'être à la connaissance

Nous avons déjà trouvé dans ce livre que Bergson admet « l'adéquation entre l'être et notre connaissance » d'une certaine mesure, et alors qu'il peut par là même conclure de la connaissance à l'existence. De ses *Cours* jusqu'à *l'Essai*, il pouvait s'assurer de la réalité du monde extérieur (*Cours I et II*) et de la réalité du monde intérieur (*l'Essai*) tout en s'appuyant sur cette adéquation, qui est une thèse capitale de la philosophie moderne. Il s'agit dès ce moment-là, pour lui, de connaître la manière par laquelle on confirme la réalité de deux mondes, de telle sorte qu'il est question principalement dans tout son travail philosophique de savoir comment obtenir la connaissance absolue. Or, en quoi consiste la justification de cette « adéquation » ? Serait-elle donnée comme la vérité absolue ?

On pense en général qu'il doit y avoir quelque chose en commun entre la chose et sa représentation pour produire une action congruente à la situation donnée. Et, par là même, on peut « connaître » une chose à travers notre représentation : ce serait la condition de possibilité de notre action sur l'objet. Donc, d'où vient quelque chose de commun entre deux termes, une chose et notre représentation ? Qui jugerait ce qu'il y a de commun entre eux ? Le point commun dont nous parlons ici implique en effet le rapport de l'être et de la connaissance. Dans la perception intérieure, il ne serait aucune question de savoir s'il y aurait l'adéquation entre ces deux termes, mise sur le même plan que la vie intérieure. Tout à l'inverse, dans le cas de la perception extérieure, deux termes, cette fois conscience et les choses extérieures, sont tout à fait tranchés l'un sur l'autre dans

leur mode d'être. Kant justifiait notre connaissance des choses extérieures en imposant au monde extérieur les formes *a priori* de la sensibilité : pour lui, le point « commun » vient de nous, de « certaines formes empruntées à notre constitution propre. » (167) Du coup, on construit le monde extérieur (le perçu) avec les données sensibles (le percevant) : la détermination de l'être par la connaissance ! Cela nous évoque la conception dynamiste de la perception extérieure, d'après laquelle on perçoit les choses extérieures en y attribuant quelque chose d'esprit, en recouvrant des caractères spirituels. L'on peut pourtant s'apercevoir que la vérité serait tout le contraire de la thèse kantienne, si on considère avec Bergson de plus près l'intelligence. Elle est en prise directe avec l'adaptation à la matière, au monde extérieur. En tant qu'être avec le corps matériel, on devait accepter l'ordre de la matière pour la manipuler et la connaître, en un mot, pour survivre dans ce monde ; l'intelligence, et ses opérations étaient forcées de s'ajuster aux propriétés de la matière. Cela ne revient pas à dire qu'on attribue quelque chose à l'extérieur, mais qu'on accepte quelque chose de l'extérieur et même contient déjà en nous-mêmes les éléments extérieurs (dans *L'Évolution Créatrice*, Bergson nous indiquera la même racine de la matière et de l'intelligence). L'on perçoit ainsi les phénomènes, intérieurs ou extérieurs, « à travers certaines formes empruntées au monde extérieur » et, ayant la tendance naturelle à se tourner vers le monde extérieur, l'intelligence se plie sans peine à la matière, ce qui est sa raison d'être en nous. En restant focalisé sur le point de vue de l'intelligence, il ne faudrait pas dès maintenant s'étonner qu'il y ait identité du pensant et du pensé.

Revenons à notre sujet du point de commun entre la chose et notre connaissance. Toutes les thèses abordant l'adéquation entre l'être et notre connaissance, présupposent en effet une proposition suivante : « le même connaît le même ». Cela est-il la condition fondamentale de notre connaissance ? Faut-il supposer qu'ils sont deux mêmes termes s'engageant dans notre connaissance, si l'on est capable de connaître quelque chose ? Considérons la portée de notre vision, par exemple : elle se borne en effet à ce qui reflète le rayon visible, et nous, ayant cette portée de la vision, ne nous trouvons nous aussi visible que dans le champ du

rayon visible. C'est seulement sous le point commun de « ce qui reflète le rayon visible », que nous pouvons percevoir les choses extérieures et être perçus. Nous pouvons néanmoins nous demander si nous ne pouvons pas connaître d'« autre chose ? Quand on parle quotidiennement d'une autre chose, ou quand on dit : « c'est autre », il s'agit justement du problème de la théorie de connaissance. En effet, l'on trouve ce qui est autre sous le critère de ce qu'on connaît, ou bien de ce qui nous appartient. Pour parler rigoureusement, de ce qui existe tout *autrement* que nous le faisons, on ne le connaîtra pas du tout, même on ne prendra jamais conscience de son existence. Permettons-nous d'utiliser le terme « désordre » dont Bergson parle dans *l'Évolution Créatrice*. Il est ce qu'on nomme ainsi, dit-il, à cause de l'absence d'un ordre qu'on cherche ou attend. Il faudrait donc l'appeler « autre ordre », au lieu d'appeler « désordre », sans présupposition qu'il y aurait le néant quelque part, sans supposer qu'il n'a rien du caractère d'un ordre. Bergson nous fait remarquer que cet « autre ordre » serait en dehors de notre idée toute faite de l'ordre, puisqu'il déborderait le concept de l'ordre, comme le fait le chaos. Or, peut-on appeler autre ordre ce qui est au-delà du cadre de nos connaissances ? Ne serait-il pas pertinent qu'on dise « autre » ce dont on ne connaît jamais de l'existence ? Pour dire une chose *autre*, il faut en connaître au moins ce qui n'est pas même et, pour cela, il faut le percevoir et le penser, bref, le déterminer. Mais dans le cas où il s'agit d'une chose à tout autre niveau ontologique que, peut-on même l'imaginer ? Il est vrai que l'imagination résulte elle aussi de notre connaissance, quoi qu'elle soit consciente ou inconsciente. En quoi consisterait la représentation d'une telle nouveauté ? Pour représenter quelque chose de nouveau, il faut recomposer des signes ou bien des termes qu'on connaît déjà. Et Bergson dit que « comment une chose nouvelle peut-elle être représentée par une autre qui est déjà connue ? Ce n'est pas possible ; ce sont deux choses différentes ». ¹⁹⁷ Au sujet de l'Autre, donc, on ne peut pas le représenter, ni l'imaginer, ni le mentionner. Car il est au-delà de tout ce qu'on connaît déjà, et,

¹⁹⁷ Bergson, H., *Histoire de l'idée de temps*, p.29.

tout simplement, c'est l'inconnu. Par conséquent, *on ne peut pas dire autre ce qui existe tout autrement, même le mentionner*. Seul on peut connaître ce qui existe sur le même plan ontologique que le nôtre. Mais un « autre » qu'on peut connaître n'est donc entièrement que le produit de notre connaissance, et l'adéquation entre l'être et notre connaissance, entre la pensée et son objet n'est possible que dans le cadre de notre connaissance.

5-4-2. La déduction de l'être à partir de la connaissance

Tenant compte de la condition fondamentale de possibilité de la connaissance, c'est que la connaissance se fait entre deux termes sur le même plan ontologique, nous allons examiner l'adéquation bergsonienne entre l'être et la connaissance dans *l'Essai*. La thèse principale y présentée par Bergson, c'est la distinction rendue explicite entre la durée et l'étendue, ce qui nous est clairement montré de plus en plus par la distinction entre la qualité et la quantité, entre le temps indivisible et le temps mesurable, enfin, entre l'acte libre et l'acte déterminé. Mais, pourquoi insiste-t-il sur cette distinction ? Nous nous apercevons d'emblée qu'elle implique le dualisme bergsonien, et qu'elle exige au fond celle de deux modes d'être, l'intérieur et l'extérieur. Et, voilà le problème posé par Bergson dans le premier chapitre : pourquoi voit-on les états psychologiques comme les états extérieurs ? Ne faut-il pas considérer ceux-là tout autrement, s'ils ont effectivement d'autre mode d'être que celle des choses se juxtaposant dans l'espace ? Les psychologues, les disciples de Kant et les scientifiques de son époque, affirment purement et simplement qu'« à travers certaines formes empruntées à notre constitution propre » (167), on aperçoit les choses extérieures et constate leur réalité, mais, néanmoins, ils ne comprennent pas du tout pourquoi ils traitent eux-mêmes les états psychiques comme les choses extérieures, et cela même en calculant ou mesurant ceux-là. Pour *expliquer* ce qui se passe dans la conscience,

ils empruntent les formes au monde extérieur : par conséquent, les formes de notre esprit ne sont pas pour eux autres choses que les formes du monde extérieur. Au contraire, la vérité est pour Bergson qu'on aperçoit « les états les plus apparents du moi lui-même » plutôt « à travers certaines formes empruntées au monde extérieur » (167), et que, pour cela, on ferme les yeux sur la singularité de la vie intérieure et, surtout, on doute de sa réalité. Le cadre de l'esprit est en effet celui de la matière, et en tant qu'on y traite les phénomènes psychologiques, l'ordre extérieur fait sans cesse irruption dans l'intérieur. En un mot, Bergson analyse l'« interiorisation de l'extérieur » dans le courant de la pensée philosophique, psychologique et scientifique de son temps. Et la confusion de l'origine de « certaines formes » résulte en effet d'« un compromis entre la matière et l'esprit. » (168)

D'autre part, il n'est pas du tout étonnant qu'est bien naturelle cette analyse bergsonienne de la « forme » de notre connaissance, si l'on accepte le dualisme bergsonien. À supposer qu'il y ait deux êtres tout différents de nature dans l'univers, il nous faudrait deux manières de connaître pour eux. Sans doute Bergson aurait ici saisi l'« *inadéquation* » de l'être à la connaissance d'une certaine manière. Les « formes empruntées au monde extérieur » ne s'appliquent pour lui qu'aux phénomènes extérieurs et, puisque notre intelligence s'est modelée sur la matière à laquelle ses opérations sont aptes, la connaissance intelligente ne pourrait pas saisir avec pertinence les éléments intérieurs ; de même, les formes empruntées à l'ordre de notre esprit ne sont pas en droit aptes au monde extérieur où ne reste que l'extériorité réciproque « sans succession », même s'il y a plein de « compromis » et de phénomènes d'« endosmose » dans le monde réel. Si l'on introduit ces formes dans le monde extérieur, inversement, le monde intérieur risque, dit-il, de se spatialiser, de se découper en parcelles par les simultanités des faits physiques, par un « reflet » du monde extérieur. De plus, surtout, si la durée, « dont l'essence est de s'écouler sans cesse, et de n'exister, par conséquent que pour

une conscience et une mémoire »¹⁹⁸, s'introduit dans le monde matériel, rien n'y serait de fixe et d'immobile. Mais il faut supposer qu'un objet se fige pour le connaître : l'on ne peut se rattacher à une « chose » qu'à la condition de faire abstraction du temps s'écoulant, ou bien de « la succession pure ».¹⁹⁹ À la fin, soit qu'on utilise les formes empruntées au monde matériel, soit qu'on choisisse les formes empruntées à notre esprit, on se verrait contraint à constater qu'elles porteront atteintes à l'adéquation entre l'être et la connaissance.

C'est ce que Bergson remarque à juste titre : il découvre dans la connaissance une source de leur inadéquation. Il est pourtant vrai que ses formes sont après tout les nôtres, et que leur compromis ne s'opère qu'en nous. En laissant de côté cette nature subjective et spéculative de la connaissance, il pose la nécessité de distinction de ses formes qui nous confronte à son dualisme radical, et paradoxalement il reprend le rapport entre l'être et la connaissance qui est en désaccord *en fait*, mais doit être en accord *en droit*. Dans *l'Essai*, il maintient alors l'intervalle entre elle et la réalité extérieure autant qu'il distingue ses formes. Nous verrons pourtant dans son œuvre suivante que l'auteur cherchera à élucider profondément ce rapport entre deux termes pour expliquer leur adéquation réellement vécue dans l'expérience concrète et pour resserrer leur intervalle.

¹⁹⁸ M, p.353.

¹⁹⁹ Donc, le monde matériel est pour Bergson l'être pour soi-même. Ainsi le défini, peut-on découvrir dans son *Essai* une thèse principale de la phénoménologie, l'« intentionnalité » de la conscience ? Ce qu'il faut dire ici, c'est qu'on ne peut pas l'y trouver : la conscience n'existe pas du tout pour quelque chose et se suffit à elle-même ; ce qui serait intentionnel dans *l'Essai*, c'est notre moi qui va tantôt aux profondeurs de la conscience, tantôt tend vers dehors d'elle, non pas au sens où la phénoménologie prend ce mot, mais au sens où Bergson prend le mot « tendance », tendance vers la vitalité.

Chapitre 6.

La liberté ou l'extériorisation active de la conscience

Comme l'annonce son *AVANT-PROPOS*, le but même de l'*Essai* est d'établir la liberté comme réelle. Alors, la « confusion de la durée avec l'étendue, de la succession avec la simultanéité, de la qualité avec la quantité » (*L'Avant-propos*, vii) que le philosophe cherche à dissiper dans les deux premiers chapitres, sert de préliminaire à nécessairement bien aborder le problème de la liberté.

D'abord, avant d'approfondir le problème de la liberté, l'on devrait se demander si la liberté n'est pas un fait qu'on admet, ou si elle n'est pas le fruit de notre imagination, ou plus précisément, de notre croyance. Car, d'une part, elle est problématique et, de l'autre, on constate qu'un courant de pensée, qui la soutient, devient de plus en plus mineur dans la lignée de la philosophie analytique. De là beaucoup pensent que la liberté de l'humanité n'est scientifiquement et logiquement (seule logiquement !) que notre souhait jamais prouvé, et l'on tend à se borner à discuter la liberté juridique dans une société, c'est-à-dire à déterminer la limite permise par la loi d'un comportement. Pour cela, il est vraisemblable que le premier paragraphe du troisième chapitre de l'*Essai* choquerait considérablement des lecteurs de notre temps, quand ils le lisent et y voient que l'auteur aborde ce grand problème en fonction du « rapport de la loi avec le fait » (105) dans la nature, et qu'il suppose la liberté comme un « fait ». Des deux conceptions, la première sert jusqu'ici de forte antithèse de la liberté au bénéfice du déterminisme causaliste. Et c'est, nous allons voir, bien ce déterminisme contre lequel Bergson lancera sa critique.

Nous avons déjà vu que la raison d'être de sensations superficielles est de nous « inviter » à un acte, et que cet acte, étant réaction par rapport aux éléments extérieurs, est, la plupart du temps, automatique, mais parfois peut être libre, en tant qu'elles nous autorisent « un choix entre cette réaction automatique et d'autres mouvements possibles » (26). Mais, cela ne suffit pas pour réfuter logiquement et définitivement les adversaires de la liberté. Il y a deux stratégies argumentatives au moyen desquelles Bergson cherche à en prouver la réalité : l'une, c'est la critique du principe de causalité par laquelle la thèse déterministe s'anéantirait ; l'autre, l'affirmation de l'activité de la conscience qui s'insérerait dans notre action, ou bien de l'intervention de la durée dans le monde matériel, de telle manière qu'il introduira dans l'action corporelle le temps sous forme duquel nos états psychiques se déroulent. La première stratégie consiste donc à invalider la conception déterministe de notre action, d'après laquelle elle est nécessairement déterminée par la série antérieure de nos états de conscience, tout en s'appuyant sur l'incommensurabilité d'une multiplicité des états psychologiques et sur la durée s'opposant à la représentation de l'espace présentée dans les premiers deux chapitres ; la deuxième, qui est plus métaphysique, nous fait voir dans nos mouvements non pas seulement la projection extérieure de l'intérieur à l'aide des formes de notre connaissance, mais aussi, plus loin, un « compromis entre la matière et l'esprit » qui est lui-même nos mouvements, qui résulteraient de l'intervention active de l'esprit au point de vue de la production. Donc, l'argumentation bergsonienne de la liberté consiste précisément à nous montrer l'activité humaine qui n'est jamais déterminée par des conditions antérieures, et encore l'activité active de la conscience qui serait immanente à l'activité humaine, ou encore son extériorisation active. Et, pour Bergson, nous n'éprouverions la liberté qu'à condition de tenir compte de l'action « dans le temps qui s'écoule » ; notre moi, soit moi conscient, soit moi d'action, est l'être temporel qui « s'écoule » uniquement au sein du monde matériel et présent : notre vie elle-même serait donc le vrai déroulement du temps dans l'espace, la pénétration indéfinie de nos profondeurs dans ce monde.

6-1. Le déterminisme et la causalité

Il est vrai que la thèse principale de Bergson présentée dans le troisième chapitre, c'est bien que le déterminisme nie la liberté le plus puissamment, et qu'il dépend en effet de la causalité. Nous allons regarder la discussion du déterminisme avant de voir la thèse principale bergsonienne.

6-1-1. Le déterminisme physique

Les théories mécaniques de la matière auxquelles est « intimement lié » le déterminisme physique représentent l'univers comme une machine immense qui se compose d'un « amas de matière » et, en tant que la somme de ses parties est, selon eux, le tout, il se réduit aux mouvements élémentaires qui le composent. Selon ce point de vue, il ne sera point étonnant qu'en tant que tout, notre corps se réduise lui aussi à ses mouvements élémentaires, les mouvements moléculaires ou atomiques par exemple. De ces théories mécaniques, le déterminisme physique déduit surtout le principe de conservation de l'énergie exigeant que la somme d'énergie actuelle et d'énergie potentielle soit toujours constante dans l'univers. Selon ce principe, étant donné la position, la direction et la vitesse d'un objet physique dans l'espace à un moment donné, la position, la direction et la vitesse de l'objet à un moment donné quelconque de la durée sont rigoureusement déterminées et alors bien calculées. En ce qui concerne les actions dites libres que nous faisons, le déterminisme physique prétend qu'un mouvement d'un corps à un moment donné est lui aussi rigoureusement déterminé par rapport au mouvement

qu'il faisait au moment précédent, comme si un événement qu'on appelle effet se produit nécessairement à la suite du événement précédent qu'on appelle cause (l'on appelle aussi ce déterminisme le déterminisme causaliste). Car notre corps fait encore partie du monde matériel sous le règne des lois naturelles et, donc, toute son action peut s'expliquer par ces lois. Et pour le déterministe l'action dite libre doit s'expliquer de la même manière, et, en ce sens, la liberté n'est considérée que comme quelque chose d'inconciliable avec les propriétés fondamentales de la matière, en un mot, l'acte libre n'est donc pour lui qu'une illusion. Il s'agit ici de la notion de nécessité universelle, selon laquelle il affirme que l'on peut expliquer toute activité humaine comme si les phénomènes physiques peuvent s'expliquer objectivement par tout mouvement physique de la matière, par exemple les mouvements élémentaires, les mouvements moléculaires. Et, si l'on applique cette notion même aux états de conscience, la conscience ne serait devenue que le « théâtre » des mouvements moléculaires dans le cerveau et l'on en viendrait à douter de la réalité. Comme on le fait des choses extérieures, les mouvements moléculaires qui se produisent dans notre cerveau se calculent à mesure des lois naturelles et se déterminent l'une par l'autre. Cela revient à dire que les états du cerveau sont déterminés rigoureusement, calculables mathématiquement, et que l'état de conscience qui y correspond à un moment donné pourrait lui aussi se déterminer : donc, ceci posé, la conscience se définirait comme épiphénomène en poussant tout à l'extrême. Il est vrai que la force de l'explication du déterminisme tient à la conception de la réduction simple et, à cause de cette force explicative, l'on ne tient pas compte de la différence entre les états physiques et les états psychologiques. Il faut donc reconnaître que « la part de liberté qui nous reste [...] est assez restreinte » (112-113), dès lors que l'on est bien obligé à ne constater la liberté que par nos mouvements, et que nos mouvements paraissent se déterminer par les principes qui semblent présider les phénomènes extérieurs. De plus, tandis que c'est bien le moi qui vit la singularité et des changements qualitatifs de la vie intérieure, qu'est la sphère subjective, et il semble que le moi la détermine jusqu'à un certain point, nous ne devinons au point de vue placé au dehors la portée de cette vie et ses actes que par nos mouvements corporels, qui nous présentent

physiquement et sont perçus objectivement, et, en tant qu'elle est subjective, « rien ne distinguera notre activité [intérieure] d'un automatisme absolu » (113). S'il fallait ainsi trouver la liberté dans nos actes, alors ces difficultés nous resteraient encore. Par contre, concernant les principes par lesquels les faits physiques paraissent ordonnés dans la nature, pourquoi ne pense-t-on pas en revanche que leur application rigoureuse aux états de conscience serait, à son tour, « assez restreinte » ? C'est simple : parce qu'on voit à peine la différence entre le monde intérieur et le monde extérieur. Pour cette raison, le déterminisme applique sans peine à l'intérieur des ordres extérieurs.

D'autre part, qu'est-ce que la nature du principe de conservation de l'énergie sur lequel se fonde le déterminisme physique ? Toute la science naturelle veut rechercher la nature et développer ses démarches sous « la loi de non-contradiction » (113), par laquelle ceux qui réduisent les états psychiques aux états physiques prétendent calculer avec précision « les actions passées, présentes et futures de la personne » (108). Le principe de la conservation de l'énergie est lui aussi obligé de se soumettre à cette loi, en tant qu'il est dit applicable aux phénomènes physiques. Mais ce principe s'appliquant même à l'ordre psychologique ne nous indique rien de la nature de ce qu'on traite au moyen de ce principe. Car il n'importe pas ce qui se conserve, mais ce qui importe au plus haut point, c'est « la conservation d'une *même quantité* de matière, d'une *même quantité* de force » (115 ; je souligne). Pour être « non-contradiction » par rapport à la quantité, il faut être la même quantité. En d'autres termes, le principe de la conservation d'énergie se soumet à la loi de non-contradiction, et cette loi elle-même est « enveloppée dans le principe d'identité ».²⁰⁰ Selon ce principe d'identité, l'on considère le temps vécu et la « durée réelle » comme le temps calculable et mesurable de l'extérieur « sans y rien changer », de telle sorte qu'en négligeant l'influence du temps écoulé, il y a donc absurdité à « supposer les mêmes motifs agissant de nouveau sur les mêmes personnes, et à conclure que ces

²⁰⁰ Riquier, C., *op. cit.*, p.299.

causes produiraient encore le même effet » (116). Mais les états de conscience, à la différence d'un état matériel qui « demeure dans un éternel présent », ne sont pas homogènes et varient à chaque instant, et, alors, sont irréversibles, parce que « la durée semble bien agir à la manière d'une cause » et, alors, pour un état de conscience, « le même ne demeure pas ici le même, mais se renforce et grossit de tout son passé ». C'est pourquoi « le passé est une réalité [...] pour les êtres conscients » (115-116) et les phénomènes psychiques échappent par là même au principe d'identité.

6-1-2. Le déterminisme psychologique

La loi de causalité allègue un principe initial : « tout fait ou tout phénomène est absolument déterminé par ses conditions », d'après lequel, tous les phénomènes s'enchaînent les uns aux autres. Donc, pourrait-on trouver cet enchaînement de causalité dans nos états de conscience ? C'est bien ce principe que le déterminisme psychologique applique à ces états. Soumis à ce principe, d'un part, le déterminisme considère d'abord ces états de conscience, qui se pénètrent et s'organisent mutuellement, comme distincts les uns des autres et comme extérieurs les uns aux autres et, cette considération permettant une relation quelconque entre eux, il fait ensuite d'un état psychique actuel un résultat nécessaire des états antérieurs, de même qu'un état physique est déterminé par des états précédents pour le déterminisme physique. Cela revient à dire qu'il finit par réduire au rapport de causalité leur rapport temporel de l'avant et de l'après vu, semble-t-il, d'une série de ces états, mais vu en effet sous la vision intellectuelle. C'est pourquoi il « tient pour absolue la détermination des faits de conscience les uns par les autres. » (112) Selon lui, d'autre part, notre action actuelle est elle aussi déterminée par des états antérieurs de conscience en tant que sa condition. L'on dit plus souvent d'un acte qu'il se produit par ses motifs ou ses mobiles, qui

viennent, pour parler comme Hume, de la croyance et le désir ; et il nous semble que cet acte fait suite à la délibération qu'on fait avant d'agir ou à la décision qu'on prend après celle-ci ; alors, pour expliquer un acte, on peut soutenir la conception déterministe disant qu'il est nécessairement déterminé par des phénomènes psychiques : « l'absolue détermination de l'acte par ses motifs » (119). Le déterminisme « de la qualité » (112) cherche, en un mot, à mettre en œuvre aux états de conscience le même mécanisme que les phénomènes physiques nous révèlent dans la nature, comme le font les sciences de la nature. Et cette « absolue détermination » tient en effet à ce fait que le déterminisme, physique ou psychologique, considère la multiplicité d'états de conscience comme « la multiplicité de juxtaposition » qu'il faut distinguer de « la multiplicité de fusion ou de pénétration mutuelle » (122), qu'est effectivement leur propre forme. Donc, « le déterminisme physique [...] n'est point autre chose que le déterminisme psychologique » (112) et tout déterminisme implique l'« intériorisation du ordre extérieur » qui se renforce par ce fait que les faits psychologiques, tels que les sensations, paraissent liés aux mouvement corporels et moléculaires, et, de plus, qui fait de ceux-là la « traduction » de ceux-ci.

En résumé, les argumentations principales du déterminisme sont les suivants :

D'abord, se donnant les mêmes conditions, une même cause produit toujours un même effet. Ici les deux termes, cause et effet, ne renvoient pas seulement à des choses physiques, mais encore même peuvent s'appliquer à des états psychologiques. Cela revient à dire qu'un objet extérieur produit une même sensation, ce qui est la causalité physique, et qu'un même état psychologique produit un même acte, ce qui est la causalité psychologique : le déterminisme suppose en effet la causalité physico-psychique.

Ensuite, à supposer ainsi qu'il y ait un rapport de cause à effet entre les deux mondes, les états antérieurs supposés cause détermineront les états suivants supposés effet. Et, par le rapport temporel de l'avant et l'après et par la contiguïté

de l'espace, tous les phénomènes viennent se mettre les uns et les autres en rapport causal et alors consistent dans la détermination nécessaire. Donc, une cause contient un effet, de telle sorte qu'on peut prévoir un état à venir.

Mais, la causalité physico-psychique dont nous venons de parler n'est pas à la rigueur autre chose que la causalité physico-physique. Comment se rapportent-ils l'un à l'autre ces deux termes différents de nature ? Pour répondre, le déterminisme met en avant la nature des états psychiques : d'après lui, ils sont « résultants mécaniques » des mouvements moléculaires dans le cerveau, qui sont en effet juxtaposés dans un « espace idéal », dépourvu de durée. Si l'on admet cette « conception inexacte de la multiplicité des états de conscience », il serait sans doute difficile d'aborder la discussion de la liberté. Car elle ne se présenterait au moi seul qu'à travers « le témoignage de la conscience, c'est-à-dire de l'expérience immédiate »²⁰¹. L'erreur du déterministe est de ne voir indûment le domaine de la conscience qu'« à travers des formes empruntées au monde extérieur », comme le voient les scientifiques et les psychologues de son temps, alors que notre vie consciente, « soumise à l'action du temps et emmagasinant la durée » (16), s'écarte des principes dans le monde matériel. En ce sens précis, le déterminisme psychologique parvient à se réduire au déterminisme physique.

6-1-3. De la causalité

Nous répétons que le déterminisme dépend tout à fait de principe de causalité qui permet de réduire tout l'univers à un système mécanique et mathématique. Selon lui, les faits psychologiques ne sont pas autre chose que les faits physiques, ce qui n'est pas vrai, et le temps qui s'écoule sert simplement de

²⁰¹ Cours II, p.242.

limite imaginaire qui distinguera l'antériorité de la postériorité dans les choses se passant. S'il en est ainsi, pour Bergson, il s'agira tout simplement de douter du principe de causalité au moyen de la singularité des états psychologiques et de la réalité autonome du temps pour assurer la liberté. Alors, en quoi consiste la thèse bergsonienne de la causalité ? Pour tout dire, il cherche à anéantir les adversaires de la liberté en attaquant le principe de causalité, plus précisément, en dévoilant l'équivoque du concept de cause.

Le rapport de deux événements, cause et effet, consiste en général à inférer logiquement de l'un observé qui est effet l'autre qui, nommé cause, le précède. Certes, il faudra la contiguïté spatialement et temporellement entre les deux dans le lien causal, et, l'on devra découvrir (ou croire découvrir) leur « succession régulière ». Il n'en est pas moins clair que le principe, « une même cause produit toujours un même effet », résulte lui-même du raisonnement inductif, et que le rapport des deux termes ne doit pas être logiquement nécessaire. Surtout, ce dernier point sera plus clair si l'on considère les intervalles temporels et réels entre eux. Autant dire que leur rapport causal ne sera jamais nécessaire, au sens de ce qui « lierait, dit-il, l'avenir au présent ». Car « les moments successifs du temps réel ne sont pas solidaires les uns des autres » (156). Supprimant ces intervalles temporels et réels entre eux, la causalité se réduirait à de l'identité.

En outre, de la proposition capitale, « une même cause produit toujours un même effet », l'on peut aisément prédire un événement à venir, l'effet, si l'autre appelé cause se donne : c'est bien l'un qui est déterminé par l'autre, ce qui est la conception déterministe. Et la détermination entre eux autorise évidemment leur rapport de contenant à contenu, qui rend possible la prévision d'une série d'événements à venir. Mais, si l'on consent en effet à leur accorder une « succession régulière », il n'en est pas moins vrai qu'ils sont extérieurs l'un à l'autre, et que chacun d'eux se passe à part. Ce qui se placera dans le rapport de contenant à contenu, c'est nos idées sur eux, non pas eux-mêmes. Toutefois, tout en se fondant sur l'association « toute subjective » entre nos idées, on en déduit la proposition capitale, d'où l'on déduit ensuite la conséquence qu'un événement appelé effet est

impliqué dans sa cause. Pour parler comme Bergson, la causalité consiste bien dans la « préformation » de l'effet dans la cause, de laquelle naît la critique bergsonienne.

Selon le philosophe, ce qu'on voit, d'une part, dans le rapport de causalité entre deux événements physiques, c'est la préformation de l'un à venir dans l'autre qui le précède ; d'autre part, dans la causalité psychologique, c'est celle d'un acte dans un état psychique. Mais, dans l'un et l'autre cas, elle consisterait à mettre implicitement dans une relation d'appartenance deux termes différents de nature, plus précisément, à les identifier l'un avec l'autre : d'un côté on réduirait une idée d'un phénomène objectif à lui-même ; de l'autre un phénomène physique à une idée subjective. Et, dans un cas, on remplace la relation d'appartenance entre des idées par celle de causalité entre des phénomènes physiques et finit par la ramener à celle d'identité en érigeant la durée en « un moment unique, qui est l'éternité » ; dans l'autre, on la dirige vers l'hylozoïsme en érigeant à son tour la succession des phénomènes physiques en celle des états psychiques. De plus, si l'on regarde de près le mot même de « préformation », il sera incontestable qu'il est en effet essentiellement conceptuel et purement et simplement arbitraire, puisqu'en attachant une forme possible à ce qui n'existe pas encore, il signifierait pré-vision, pré-détermination de je ne sais quelle forme. En ce sens précis, quoi qu'on arrive à la métaphysique spinoziste ou à l'hylozoïsme leibnizien, on verra sans peine que les deux conceptions du rapport de cause à effet ne seront pas autre chose que celles du *rapport entre nos idées* : idées considérées comme phénomènes physiques et, ensuite, idées conférées à eux. Donc, pourrait-on dire que la causalité est aussi l'œuvre de notre esprit ? Nous reviendrons bientôt là-dessus et, ici, ce qu'on peut d'emblée dire, c'est que le rapport de causalité s'opère effectivement dans le monde, et que seul ce rapport n'est pas celui de détermination nécessaire comme le prétendent ainsi les déterministes. Il conviendrait plutôt de dire que cette détermination nécessaire résulterait de notre représentation de ce monde. Le principe de causalité n'impliquant rien de nécessaire, n'est pas réduit au rapport d'identité. Ainsi le mécanisme mathématique n'a rien d'absolu. Est-il alors vraisemblable que durent les phénomènes extérieurs supposés être sous la

domination de principe de causalité ? Non. Ils semblent durer par eux-mêmes au moins dans l'Essai, mais ils le font justement pour nous. Ce qu'il y a de remarquable ici, c'est qu'ils semblent pour nous revêtir eux-mêmes une relation nécessaire sans qu'ils ne le fassent en réalité, de même que, pour « quelque incompréhensible raison », la matière nous semble durer même si elle ne dure pas en elle-même. Tout se passe comme si le monde extérieur lui-même semblait durer pour la raison que c'est bien nous qui le revêtons de la « forme plus subjective de notre conscience », et comme si les phénomènes physiques consistaient dans le rapport nécessaire de causalité, que notre conscience leur attribue d'abord, d'où elle déduit ensuite le mécanisme mathématique.

Donc, l'analyse bergsonienne de la causalité ne nous montre pas seulement « deux conceptions contradictoires de la durée » que contient le principe de causalité, mais aussi amène à des visions opposées du monde extérieur²⁰² : le monde qui dure comme nous le faisons et le monde qui ne dure pas. Et elles impliquent à leur tour deux conceptions contradictoires de ce monde selon les deux formes de causalité vues par nous tout à l'heure : le monde extérieur auquel notre durée est accordée ; celui qui est dans un seul instant du présent. Mais il semble qu'on se représente des phénomènes extérieurs qui durent comme nous et, à la fois, sont nécessairement déterminés, en les mélangeant en effet l'une avec l'autre. En d'autres termes, la forme de durée que la conscience a d'abord prêtée à la perception extérieure, lui retourne à son tour teinte en réfraction par l'espace. De telle sorte qu'on introduira d'une part la détermination nécessaire dans la vie intérieure où s'écoule la durée concrète, et que la liberté humaine vers laquelle nous acheminera la durée recouvrira de la représentation de l'espace et finira par succomber au déterminisme. Ici encore, il s'opère un compromis entre l'idée dynamique de la causalité et « le concept mathématique de détermination

²⁰² Ainsi, comme nous l'avons déjà dit, l'Essai nous fait voir, dans son premier chapitre, le double aspect du monde intérieur, celui du monde extérieur dans son deuxième chapitre, de telle manière qu'il précise ici le problème de la liberté qui ne se pose qu'à condition de ne pas distinguer ces leurs aspects l'uns des autres.

nécessaire ». Soit que le monde extérieur dure ou ne dure pas, tout le principe de causalité serait malgré son efficacité contraint de laisser la liberté intacte en tant qu'un fait. Car, s'il n'y a dans le monde extérieur que l'« extériorité réciproque sans succession », alors cela nous permettra d'accorder l'autonomie à notre vie intérieure par rapport à notre moi qui dure, et d'accepter avec l'activité du moi qui crée à tout moment la nouveauté, l'activité de la conscience et, si ce monde dure comme nous durons, il n'y aura plus de détermination nécessaire, du coup, mêmes les phénomènes physiques pourront constituer entre eux un rapport contingent. Par conséquent, avec Bergson nous pouvons penser à la causalité indéterminée, pour ainsi dire « dynamique », causalité qui nous permettra enfin d'éprouver un fait de la liberté.

6-2. Le problème de la causalité mentale ou l'activité de la conscience

La conception bergsonienne de causalité nous dit que, quant à des éléments matériels, l'auteur admet tout à fait en eux-mêmes la causalité « extérieure », non plus nécessaire, mais corrélatrice dans une certaine mesure à des faits de conscience, il insiste sur la causalité « purement dynamique ». Or il nous restera encore à savoir s'il y aurait un rapport de causalité entre deux réalités opposées. Car, si l'on affirme soit qu'un fait physique puisse produire un fait psychique (on le nomme causalité physique), soit, au contraire, que celui-ci le fasse celui-là (on le nomme causalité psychique), il faudrait par principe admettre qu'il y aurait quelque chose de commun entre deux faits opposés, et, pour cela, le but même de l'Essai devrait être vide de sens proprement dit. Mais, sur cette question, nous trouvons évidemment l'énoncé ambigu de Bergson. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de l'Essai, l'analyse bergsonienne des états de conscience nous indiquait

que les états profonds « émanent de nous et non plus d'une cause extérieure » (4), et que les états superficiels, ou tous nos sensations ont un « objet extérieur » (31) en tant que leur cause extérieure, à cause duquel l'on confondait la qualité de l'effet avec la quantité de la cause : selon les profondeurs de la conscience, soit certains de nos états psychiques ne peuvent pas se produire par un objet extérieur, soit les autres se produiraient par lui. Et ces niveaux différents de la conscience détermineraient, nous-disons plus haut, les « deux aspects du moi » ou bien la dualité de notre vie intérieure. Pour Bergson, existerait-il pour autant une relation causale entre le monde intérieur et le monde extérieur ?

6-2-1. La causalité physique

Dans son *Cours I*, Bergson cherchait, nous le disions, la cause de la sensation en dehors de nous pour montrer la réalité du monde extérieur. Et, en faisant là de la causalité une vérité universelle et nécessaire, il justifiait son propre argument. (Cette justification sera abandonnée par lui-même dans *Cours II*) D'autre part, il dit toujours depuis son *Cours I* qu'un fait psychologique ne se produit jamais par un fait physique, puisque des phénomènes physiques ne donnent lieu qu'à des impressions faites sur notre conscience, c'est-à-dire à l'« apparence » qui nous en présente les qualités, alors que la sensation éprouvée par nous est donnée immédiatement de la conscience. Donc, la causalité dont il y parlait ne consistait tout à fait que dans un rapport entre les faits physiques, et ne servait à l'auteur à rien de plus que de montrer en faveur de son argumentation la cause de sensation qui se trouvait à l'extérieur, non plus en nous-mêmes. Quoi de nouveau dans son *Essai* ? Rien n'y change : il semble que la sensation est à l'objet extérieur ce que l'effet est à sa cause. Bergson accepte-t-il pour autant la causalité physique-psychique entre deux termes ? tout ce que nous pouvons en dire, c'est qu'il y aurait en quelque sorte certaine corrélation de l'intérieur avec l'extérieur. Pour poser en général le rapport de causalité, il faut en effet trouver entre un

événement connu comme cause et l'autre connu comme effet un certain chaînon que relie l'un à l'autre, une contiguïté du temps (homogène !) et à la fois, de l'espace, par exemple, ou un certain fondement commun entre deux termes. Il n'y a, dit-il, pourtant rien de commun entre l'intérieur et l'extérieur, sauf les actions concomitantes d'entre deux. S'agit-il de ces actions concomitantes ? Étant donnée une excitation extérieure, notre corps produit une sensation ou tout de suite ou avec hésitation d'une réaction sur elle ; et les deux choses, excitation et réaction, se feront à peu près simultanément. Ici, la sensation ne fait entre eux que s'intercaler. Toutefois, si l'auteur dit qu'un objet extérieur est effectivement la cause de notre sensation, c'est parce que « nos sensations successives [...] *retiennent quelque chose de l'extériorité réciproque* qui en caractérise objectivement les causes » (93 ; je souligne) : l'intérieur comprendrait en lui-même certains éléments extérieurs.²⁰³ La sensation, ne se produisant pas par elle-même, devrait avoir pour cause quelque chose d'extérieur à elle-même et, étant donné son statut singulier au bord de l'intérieur et l'extérieur, elle doit être un seul élément de notre vie intérieure qui rend ces deux côtés communicables. Si elle ne retenait pas en elle-même « quelque chose de l'extériorité réciproque », de la part de Bergson, il n'y aurait pas d'autre parti que de la déclarer matérielle ou de laisser sa genèse inexplicable. Mais, ce dernier point pourrait, à nos yeux, s'expliquer par un rapport entre l'extérieur et l'intérieur qui en retient quelque chose.

Toutefois, nous ne pouvons pas y trouver la loi de causalité qui veut que « tout phénomène soit déterminé par ses conditions, ou, en d'autres termes, que

²⁰³ Ici, nous découvririons le philosophe français qui cherche à trouver dans l'intérieur l'origine de la matière, et en effet pouvions le découvrir déjà dans son *Cours*. Dès qu'il trouvait, nous disions, la cause de la sensation en dehors de nous, il se demandait tout de suite ce qu'est la « cause », ou bien en quoi consiste la matière. Car, ce qu'on en connaît, c'est justement des impressions qu'elle fait sur la conscience, de telle manière que cette tentative bergsonienne d'éclairer une « cause inconnue et sans doute inconnaissable de sensations », s'écarte visiblement du monde doctrinal de l'idéalisme. Pour parler sans ambages, le jeune auteur l'appelait « substance mystérieuse » qui serait analogue à l'esprit, puisqu'on ne pourrait pas saisir cette cause dans le domaine de notre expérience sensible. Telle conception approche bien de celle de Leibniz, qui ne déclarait la substance spirituelle dans l'univers que le réel, en considérant la matière comme « âme moins parfaite et moins complète que la nôtre », et on verra dans *l'Évolution créatrice* que l'auteur définit la matière comme l'« esprit empêché » ; voir, son *Cours I*, p.126-128.

les mêmes causes produisent les mêmes effets. » (150) En effet, si un physicien dit que la même cause produit toujours le même effet, c'est que « l'objet extérieur ne porte pas la marque du temps écoulé » (*ibid.*) ; tandis que, dans la vie intérieure où s'écoule le temps vrai, l'on ne peut pas parler de conditions identiques, parce que « le moment ne se présente pas deux fois » (*ibid.*), de telle sorte qu'un effet, une fois produit, ne se produira jamais. Dans le cas de nos états psychiques, « le même ne demeure pas ici le même, mais se renforce et se grossit de tout son passé. » (115-116) Donc, une impression aujourd'hui faite par le même objet ne peut pas, ne doit pas être tout à fait identique à celle d'hier, et « le même sentiment, par cela seul qu'il se répète, est un sentiment nouveau. » (150) Par conséquent, la sensation que provoque l'objet extérieur ne l'a pour cause qu'à la condition qu'elle *retienne* quelque chose de lui-même, mais elle ne demeure pas du tout identique, puisqu'elle représente toute la personnalité et la vie propre. Si on voit néanmoins seulement la causalité du monde matériel dans la relation entre elle et son objet, c'est parce qu'il est le même, et qu'on exprime toujours cette sensation par le même signe.

6-2-2. La causalité psychique

Voyons maintenant la causalité psychique. Il est très important de l'examiner, car il s'agit de la causation mentale qui touche à la production physique d'une cause psychologique en soutenant que le mouvement corporel a pour cause directe le fait. Il faut dire que la question dont nous traitons ici est de savoir si le psychique peut produire le physique, non pas de savoir si les mêmes causes psychologiques produisent les mêmes effets physiques, ce qui est le principe de causalité. Bergson affirme, nous le disions plus haut, qu'il existe le rapport de causalité, mais, pour lui, la causalité ne se fait pas de la même manière que celle des physiciens, parce que, si l'on considère le temps qui a effectivement prise sur elle à titre de cause, elle ne peut plus être uniforme, mais « dynamique », alors

« indéfinissable ». De plus, s'il y avait le rapport de production régulière entre les phénomènes dans la conscience, c'est-à-dire le rapport de causalité interne, on n'aurait pas lieu de discuter sur la liberté. En tout cas, Bergson réduira-t-il cette causalité psycho-physique en relation de deux termes qui sont en effet mis au même registre, comme il ébranlait le fondement du déterminisme physique en dévoilant la nature de la causalité physico-psychique qu'est au fond la causalité physico-physique ?

Il faudra d'abord voir s'il considère à nouveau la causalité psycho-physique comme causalité physico-physique, plus précisément, quand il dit qu'un effet physique peut se produire par sa cause psychique, s'il entendrait par là que quelque chose de matériel retenue en la sensation elle-même se trouverait en effet en rapport avec un objet matériel. Mais, il n'y a pas pour lui lieu de la considérer ainsi, puisque telle conception posera à son tour le même problème du rapport de causalité psycho-physique dans la sensation même cette fois-ci, et qu'il n'y aurait donc pas la place d'y faire intervenir l'activité de la conscience. Alors, Bergson voit-il la causalité comme une relation entre de physique à psychique ? Il est vrai dans *l'Essai* que les phénomènes extérieurs eux-mêmes n'ont rien de psychique, analogue à nôtre. Rappelons-nous qu'il nous montre, notamment dans le deuxième chapitre, le double aspect du monde extérieur dont l'un est le monde aperçu par nous, sur lequel se projettent nos formes internes, durée et espace ; l'autre est le monde même qui existe réellement, et que la « synthèse mentale » implique justement notre vision double sur ce monde. En ce sens, nous pouvons dire que le physique serait à double sens : d'un côté, il est lui-même tout écarté de notre vision ; de l'autre il reflète le nôtre. Donc, la causalité psychique ne consiste pas pour Bergson dans une relation entre le psychique et le physique qui retiendrait quelque chose de psychologique, mais bien dans une relation entre le psychique et le physique *auquel nous l'attribuons*.

Pour bien comprendre cette causalité, l'auteur exige le témoignage de la conscience, et elle nous dit que, d'une série d'états de conscience successifs, le « sentiment de l'effort » vient prendre sa place sous forme *sui generis* entre l'idée

d'un état et l'acte qui la suit.²⁰⁴ Il s'étend, nous avons déjà vu dans le premier chapitre de *l'Essai*, jusqu'au « mouvement des muscles qui en est le résultat », et, plus loin, par des mouvements corporels l'on verra la conscience extérioriser, en le voyant dans la « double perception » d'un nombre de sensations périphériques se produisant des phénomènes physiques dans notre corps et, à la fois, d'un changement de qualité saisi dans la conscience. Si l'on se représente le processus de production d'une idée à l'effort, de l'effort à l'action, on s'aperçoit d'emblée qu'un psychique agit sur un physique par le sentiment de l'effort qu'est un état intermédiaire entre l'intérieur et l'extérieur, ce qui est d'autant plus visible qu'on voit davantage des choses juxtaposées dans l'espace, qu'on voit aussi une série de déplacements d'un mobile marqués dans la carte. Mais cela ne suffit pas : ce processus, ne nous présentant qu'une condition objective où la conscience se met en rapport avec l'extérieur, ne nous indique pas la manière dont elle va jusqu'à l'action par exemple. Il n'en est pas moins vraisemblable que l'effort aurait, nous en allons parler tout à l'heure, un rôle capital pour sa production.

En tout cas, peut-on voir dans l'action accomplie une idée en tant que sa cause ? Ou peut-on trouver dans l'idée une action à venir qui attendra l'occasion

²⁰⁴ Nous pourrions ici nous demander pourquoi il nous présente le sentiment de l'effort, non pas de sensation qui nous invite « à un choix entre la réaction automatique et d'autres mouvements possibles. » En effet, il parle dans le premier chapitre de *l'Essai* de la sensation qui permet de résister à la réaction automatique, qui rendra possible « l'intermédiaire de la conscience », du coup, qui nous annoncera « un commencement de liberté », en s'intercalant entre une action extérieure et notre réaction voulue. En tant qu'états superficiel, elle se met, nous disions, en contact direct avec ce monde, et par là même, a immédiatement affaire aux nos actes, automatiques ou non-automatiques, de telle sorte qu'elle réagit, la plupart de cas, automatiquement sur l'excitation extérieure, mais, dans l'autre cas, sert à préparer des réactions qui s'ensuivent comme le font les sensations représentatives. Donc, comme nous venons de dire, elle, s'intercalant, au sens plus large, entre l'excitation extérieure et notre réaction sur celle-là, se place, de nos réactions, au sens étroit, entre l'automatique et la non-automatique. D'autre part, en tant qu'intermédiaire entre les états profonds et les états superficiels, le sentiment de l'effort nous est donné de sensations périphériques produites par des mouvements s'accomplissant, et par là même l'on a conscience des mouvements musculaire, et cette conscience nous donne l'impression de l'émission d'une force. Or, d'où viendrait cette force ? Par où pourrait-elle sortir sinon qu'elle sort du moi qui veut toujours mouvoir ses membres ? Alors que la sensation nous permet de choisir une action, le sentiment de l'effort semble relier notre volonté à sa manifestation en nous faisant sentir à la fois notre action en voie d'accomplissement et en la conscience. Cela revient à dire qu'étant une condition psychologique de possibilité de la production de l'acte libre, elle ne serait pas pourtant une condition suffisante sous laquelle l'on voit cette production par la cause psychique, à cause de sa position extrême.

pour « s'épanouir » dans l'espace ? On s'apercevra d'emblée qu'il faudra ajouter le temps s'écoulant au processus de production. Dans l'idée actuelle, représentée avant d'agir, il demeurerait d'une part « à l'état de pur possible » une action à venir qui n'est donc nécessairement pas déterminée ; dans le sentiment actuel de l'effort, de l'autre, elle demeurera sous forme simplement esquissée, de telle manière qu'on peut l'arrêter : l'action présente ne pourrait pas nous montrer sa cause psychique, déjà disparue en passant. Par conséquent, à ce point de vue du « progrès », l'idée est à l'action ce que celle-là est à la représentation, et cela consiste précisément à faire d'un mouvement physique un état psychique. En outre, nous disions plus haut, tout le rapport de causalité ne consiste pas dans les deux phénomènes eux-mêmes, mais dans « l'habitude d'en associer » les idées. Il objectiverait le rapport subjectif de contenant à contenu d'entre des idées en celui d'entre des phénomènes extérieurs. Donc, Bergson est-il hylozoïste ? Non. S'il fait de la causalité psychique relation entre des psychologiques, en supposant avec l'hylozoïste, « une certaine analogie entre le monde extérieur et le monde interne, entre la succession des phénomènes objectifs et celle des faits de conscience » (159), c'est que cela est en effet familier et naturel : revient-il au même, si l'on se représente une action comme « représentation confuse » et fait d'un phénomène physique le psychologique, c'est parce qu'il est à notre esprit « plus familier » et « plus naturel », et, pour ces raisons, l'hylozoïsme faisait du monde extérieur une « conscience étendue » qui lui permettait enfin de le réduire à une substance inétendue et spirituelle. Il ne faut pas cependant oublier que le monde extérieur est pour Bergson une sphère de l'extériorité absolue, et que c'est bien notre conscience qui lui accorde la « durée tout à fait analogue à la nôtre ». Ce monde « plus familier », « plus naturel » à notre esprit est celui qu'on aperçoit et représente, et c'est pourquoi le philosophe français nous demande toujours de bien distinguer les « deux conceptions contradictoires de la durée » que renferme implicitement le principe de causalité.

6-3. L'activité de la conscience

6-3-1. La causation mentale : le rôle de l'effort dans l'acte libre

La conception « dynamique » s'assure l'indétermination de l'avenir au travers de l'attribution de la durée au monde extérieur, alors que la conception déterministe du rapport de causalité affirme la « préformation » de l'avenir en insistant sur l'extériorité de ce monde. Il n'est pas moins vrai qu'elles sont entièrement les hypothèses que nous faisons sur des rapports entre les phénomènes extérieurs, dont « l'une flatte davantage notre imagination et l'autre favorise le raisonnement mathématique » (162), et que, quant à le problème de la liberté, leur défense ou réfutation reste spéculative, de telle manière qu'il s'agit justement de la validité logique comme le veut la philosophie analytique aujourd'hui. Mais pour Bergson elle est évidemment le fait concret. Donc, il nous reste à savoir comment il démontrera qu'elle l'est, au moins dans son déploiement argumentatif de l'*Essai*.

Il n'en est pas moins vrai qu'il ne nous montre pas explicitement la procédure de production de l'acte libre. Il nous dit seulement qu'on pourrait voir le « moi dont l'activité ne saurait être comparée à celle d'aucune autre force » (107), si on admet avec lui la différence radicale entre l'état psychique et l'état matériel, et pense dans la durée vraie. Donc, il faudrait dire qu'il y a visiblement une limite pour préciser cette procédure de production. Au contraire, nous voulons regarder la « force » du moi avec attention. Quelle est la force ? Pour y répondre, parlons brièvement du rôle de l'effort pour la production de l'acte libre.²⁰⁵ Car l'effort

²⁰⁵ Il est vrai qu'on ne peut pas chercher ce rôle dans le présent ouvrage de Bergson, et donc nous nous référerons à son cours de la volonté, même s'il a paru vingt ans plus tard que son *Essai* et même s'il en dépasse évidemment le cadre théorique. Donc, il faut dire que notre énoncé présenté ici de la production de l'acte libre est une hypothèse affirmant que cet acte se produirait de l'acte de la conscience, ou bien

amènera manifestement notre moi au mouvement qu'il voudrait.

En remarquant, nous avons vu plus haut, les analyses de W. James sur le sentiment de l'effort, Bergson lui accorde tout à fait que la conscience de l'effort musculaire n'est pas autre chose que celle d'un courant centripète d'énergie, et que les sensations périphériques sont donc essentielles pour elle. Et, plus loin, aux deux éléments de la conscience de l'effort présentés par W. James (représentation « anticipatoire » du mouvement à accomplir et sensations correspondantes au mouvement en voie d'accomplissement), il ajoute pourtant un autre élément : « la conscience, à chaque instant, de l'intervalle entre le point où l'on est et le point où l'on veut arriver. »²⁰⁶ Cela revient à dire que l'effort musculaire consisterait lui-même dans un « progrès » d'un état actuel à un état suivant sur lequel agira l'effort, en ce sens précis, il est « le plus précis des actes volontaires » qu'exprimerait ce progrès. Et telle conscience, n'étant pas du tout réductible, ni à des représentations intellectuelles, puisqu'il peut exister le sentiment de l'effort sans elles, ni à des sensations périphériques qui ne correspondent qu'à l'état actuel de nos membres, nous présente le sentiment *sui generis* de l'effort, qui contient la conscience du présent et, à la fois, « *une anticipation sur l'avenir.* »²⁰⁷ Une fois ainsi compris, le sentiment de l'effort peut dès maintenant se définir comme celui d'« une relation *sui generis*, changeante, mouvante, entre des sensations actuelles et des sensations virtuelles »²⁰⁸, et il est aussi « un progrès qualitatif », en ce sens qu'il est psychique et temporel.

De cette définition du sentiment de l'effort, il devient certain que la production d'un acte volontaire sur laquelle s'exerce l'effort musculaire commence par des sensations actuelles qui correspondent aux mouvements actuels de nos

d'une « force » du moi : voir <Théories de la volonté>, Cours de Bergson au Collège de France fait du 1^{er} juillet au 1^{er} octobre 1907 ; M, p.685-722.

²⁰⁶ *Ibid.*, p.692.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.693 ; l'auteur souligne.

²⁰⁸ *Ibid.*, p.695.

membres, et finit par arriver à des sensations virtuelles voulues par notre esprit. Et on y verra qu'entre ces deux types de sensation, interviennent nos facultés de mouvement et nos souvenirs de mouvements antérieurement accomplis pour faire exactement ce que nous voudrions faire. Donc, comme « l'effort musculaire est essentiellement le sentiment de ce progrès »²⁰⁹, où interviennent les actions et les réactions réciproques entre les éléments psychiques et les éléments physiques, les actes volontaires sont le résultat de ce progrès, ou encore la construction représentée, anticipée par l'esprit. Cela posé, ne pourrait-on pas dire que nos actes libres seraient donc la projection extérieure de la conscience, en ce sens que l'effort est le progrès où le moi passe d'états psychiques actuels aux états virtuels, correspondants aux états corporels voulus, qu'il est alors « la *projection en avant d'un certain schème* de conduite »²¹⁰ ? Si l'on reconnaît bien que la volonté se manifeste sous la forme du sentiment de l'effort, l'effort musculaire s'exerce pour réaliser ce que l'esprit veut, pour « s'épanouir » lui-même en dehors de lui, de sorte qu'il lui permettrait de s'insérer dans le monde matériel, à condition que cet effort se développe en une action corporelle. Par conséquent, l'insertion de l'esprit dans ce monde, c'est d'y intercaler un élément qui n'existait jamais auparavant, et c'est donc créer quelque chose de nouveau : voilà la création.

Maintenant, passons de notre idée de la manifestation de la volonté par l'effort musculaire à certaine « force » par laquelle s'opèrent effectivement des mouvements de muscles, et qui rendrait sans doute possible la production matérielle par l'esprit. Comme nous avons vu plus haut, pour Bergson, la causalité physique et la causalité psychologique se réduisent proprement dit au rapport de deux termes de même nature, puisqu'un fait psychologique ne se produit jamais par un fait physique, et que l'effet matériel produit par sa cause psychologique est en effet une espèce de matérialisation de l'idée. Et l'effort, dont la conscience est, nous venons de voir, « le sentiment d'un passage de l'idée au mouvement »²¹¹,

²⁰⁹ *Ibid.*, p.705.

²¹⁰ *Ibid.*, p.711 ; l'auteur souligne.

²¹¹ Compte rendu des « Principes de métaphysique et de psychologie » de Paul Janet ; Revue

consiste dans l'extériorisation de cette idée. Nous pouvons malgré tout nous demander ce qui rend possible notre acte non-automatique. Soit la sensation nous invite à l'action, soit l'effort musculaire se manifeste en dehors de nous sous forme de « force qui est capable de déterminer le mouvement »²¹², un état de conscience doit provoquer un état physique. Comment ? On reconnaît bien que, dans l'effort musculaire, une force des muscles figure sous forme de leur contraction ou tension qui se passe clairement et extensivement quand on meut certaine partie du corps, alors elle est tout à fait matérielle. Or, c'est justement notre moi où elle trouverait son origine, et c'est lui aussi qui l'exige pour le mouvement corporel. Dès qu'il l'exige ainsi, il éprouve l'écoulement de la force « centripète » à travers le sentiment de l'effort, de telle manière que, quand il est sur le point de faire un mouvement, ce qu'il aperçoit alors, c'est des sensations périphériques venues de ses membres, et la force physique par laquelle ils se meuvent ; au contraire, alors, l'émission de l'influx nerveux qui se passe objectivement derrière cette force est pour lui quelque chose d'insensible. Ce qui est sensible n'est pour lui que les données de la conscience sur lesquelles fait impression un phénomène, physique ou psychique. Donc, n'est-il pas clair qu'au moment précis où l'on est près de faire un acte, quelque chose qui passe de la conscience aux membres à travers l'influx nerveux est autre chose que la force musculaire qui le suivra ?

Il nous semble qu'à cette question, Bergson répond comme suit : « pourquoi la conscience ne créerait-elle pas du mouvement à son tour, soit avec un néant d'énergie cinétique et potentielle, soit en utilisant cette énergie à sa manière ? » (115) Qu'entend-il par la conscience qui utilise l'énergie physique « à sa manière » ? Comment peut-elle l'utiliser sans avoir de commun avec le physique ? Tel énoncé énigmatique paraît sans doute nous suggérer l'action réelle de la conscience sur l'extérieur. Et, à nos yeux, telle action consisterait bien dans « les forces attractives » qu'ont les états psychiques. Un acte suggéré dans l'état d'hypnotisme

philosophique, XLIV, novembre 1897 ; M, p.390.

²¹² *Ibid.*

n'est pas, proprement dit, préformée par ses états psychiques antérieurs ; étant ainsi suggéré, étant déjà donné, « c'est cet acte futur qui a déterminé [...] la série continue d'états psychiques » (118). Et c'est bien « par une espèce d'attraction » que cet acte a déterminé ces états, qui le précèdent temporellement. En d'autres termes, entre l'acte futur et « la série continue d'états psychiques d'où il sortira ensuite naturellement », l'attraction affecterait d'une certaine manière, et par là même cette série serait ensuite amenée à cet acte de la même façon que les états de conscience dans la joie intérieure, qui s'orientent par l'attraction dans le sens de l'avenir de telle manière qu'elle a de plus en plus son intensité croissante de son plus bas degré jusqu'au extrême. Enfin, il semble que l'acte futur résulte de ces états psychiques. Sans cette attraction, comment comprendra-t-on nos actes qu'on veut pour vouloir ?

Le moi se modifie, à chaque instant, avec « une série dynamique d'états qui se pénètrent, se renforcent les uns les autres, et aboutiront à un acte libre par une évolution naturelle » (129), « analogue à l'évolution qui change le bourgeon en fleur et la fleur en fruit. »²¹³ Ici, l'acte libre semble se déplier de l'intérieur à l'extérieur « à la manière d'un fruit trop mûr » par les forces attractives qui attireraient les états psychiques à l'anticipation sur l'avenir. De là, ne pourrions-nous pas définir la force d'attraction comme « la force psychique », par laquelle la conscience nous pousse à l'acte libre, et que l'auteur ne montre pas explicitement du moins dans *l'Essai* ?

6-3-2. La durée et la causalité dynamique

Ce que nous constatons dans son troisième chapitre, c'est que l'auteur traite

²¹³ *Ibid.*, p.711.

du problème de la liberté de façon toute nouvelle, c'est-à-dire au point de vue du temps, lequel était pourtant déjà indiqué dans le deuxième chapitre où il nous présente l'analyse de la notion de mouvement. De ce point de vue du temps, de même que le cas d'un fait de conscience étant sous l'emprise de la durée, les conditions antécédentes, qui sont psychologiques, d'un acte doit être envisagées « non plus à l'état statique sous forme des choses, mais à l'état dynamique et comme des progrès » (149). Car « le moment ne se présente pas deux fois » (150), et que cette nature du temps n'autorise jamais de plusieurs apparitions d'un même fait psychique. Donc, en remarquant le moment même où un fait s'accomplit, non pas le fait accompli, en se mettant non plus dans le temps écoulé, mais dans le temps s'écoulant, Bergson présente le changement de la qualité dans nos actions à mesure que le temps *vrai* écoule effectivement, et retrouve l'acte libre au même moment où il se passe, au présent.

En revanche, des théories qui en traitaient auparavant, notamment les adversaires, tels que déterministes qui prétendent l'impossibilité d'agir autrement à laquelle nous amène la nécessité de conditions antérieures, et les partisans du libre arbitre qui présentent en vain la possibilité d'agir autrement après l'achèvement de l'action, respectivement, cherchent à voir l'avenir dans le passé ou ne voient tout à fait de nos actes qu'au point de vue rétrospective, en se plaçant dans la position du jugement postérieur. Ils en apportent en apparence les thèses opposées dont l'une nie la liberté et l'autre la défend, mais, dans les deux cas, ils juxtaposent, simultanément dans un « milieu homogène » une série d'actions se produisant dans une série de temps, et infèrent une chaîne de causalité de la succession entre une action et la suivante. Aussi, dans la chaîne de causalité, expliquent-ils qu'un événement futur sera suscité par ceux qui le précèdent et par là même, ils nous montreront sans peine le précédent comme la cause de celui-là, mais la vérité est que ces deux événements se sont *déjà passés* pour un spectateur, du coup, se sont évanouis. C'est pourquoi l'un d'entre deux définit des choses qui ne se sont pas encore passées comme déjà passées et, au contraire, l'autre imagine des choses passées comme des choses à venir, en les voyant du passé ou de l'avenir,

non pas du moment même où elles se passent. Par conséquent, les théories existantes, réduisant simplement l'« activité du moi » dont « plusieurs phases successives » sont en progrès dynamique au symbolisme géométrique, font de moi « automate conscient » ou avouent leur « conception véritablement mécaniste de la liberté ». Et, nous dirions, ceux qui discutent sur la liberté seulement de manière purement et simplement symbolique ont affaire à « l'action accomplie », non pas du tout à « l'action s'accomplissant ». Ainsi, soit que notre action soit soumise à la loi de causalité, soit qu'elle soit libre, étant en face du choix, qui est en effet réifié, les deux cas ne parlent que d'une chose qui n'est pas du tout dynamique, mais figée. Et, dire que l'action est déterminée rigoureusement par ses conditions précédentes, ce qu'ils impliquent explicitement ou implicitement, « c'est là le point de vue de la connaissance, mais ce n'est pas le point de vue de l'action », c'est-à-dire que c'est un acte déjà accompli qu'on considère rétrospectivement pour en prendre connaissance, ce n'est donc pas au même moment où cet acte s'accomplit qu'on se trouve maintenant, mais à un moment où il disparaissait. Ainsi « notre moi est nature au point de vue de la connaissance et liberté au point de vue de l'action ». ²¹⁴

D'autre part, comme la durée « reste en dehors du calcul, et ne serait perçue que par une conscience » (146), l'acte libre, n'étant découvert que dans la durée, n'est aperçu encore que par la conscience. C'est bien elle que le déterminisme psychique ne voit pas plus dans le rapport de l'acte et des faits de conscience que le déterminisme physique n'en tient compte dans l'acte et des mouvements moléculaires du cerveau : on ne peut rien parler de son « intervention » active entre eux dans ces deux cas. Dans l'un cas, elle n'est qu'un épiphénomène ; dans l'autre « l'intervention brusque de la volonté est comme un coup d'État » (119) qui renverse un système solide ou le rend fragile. Les faits de conscience déclenchés par des mouvements moléculaires sont en effet les données de la conscience, qui produisent des réactions de l'organisme au moyen de l'effort musculaire et sensations, au fond, par leur force attractive. Abstraction faite des réactions

²¹⁴ *Cours II*, p.260.

automatiques où la conscience n'intervient pas et des actions utiles à la vie pratique où, au contraire, la conscience « réfléchie » le fait, il restera certaines actions, non plus mécaniques ni s'emboîtant dans une situation, qui seraient essentiellement ce qui « émane du moi, et du moi seulement, [...] porte la marque de notre personne » (130). Si nous pouvons les appeler libres, l'acte libre serait après tout « la manifestation extérieure » de notre conscience, c'est-à-dire son « extériorisation ». Et, la causation mentale qui explique la production physique du psychique témoignerait donc de telle « activité de la conscience ».

Certes, il est encore évident que nos actes sont tout à fait les phénomènes physiques en ce sens qu'ils se passent dans l'espace et consistent bien dans les rapports avec des choses extérieures. Et, la plupart de ces actes semble être un « phénomène » au sens de Kant en ce qu'il s'accomplit par le corps qui fait partie du monde matériel, et qu'il est donc soumis à la loi de causalité ; nos actes habituels sont plus souvent réflexes à cause d'« un moi parasite » qui solidifie « la série dynamique » d'états psychiques : par là même, notre vie sociale tirera des profits. Par ailleurs, au contraire, l'on éprouve visiblement qu'on est « capable de choisir sans motif » (128), et qu'on meut son corps en dépit de l'« absence de toute raison tangible ». Surtout, c'est justement le moi-même qui touche au monde extérieur par son corps, de telle sorte que notre action corporelle n'est pas seulement réaction physique contre l'action physique en dehors de nous, mais aussi l'activité du moi, jointe aux états psychiques qualitatifs, en un mot, opérée par l'intervention de la conscience : elle n'est pas d'une chose, mais progrès, comme l'est le mouvement. Quand je respire l'odeur d'une rose (121), les souvenirs antérieurs par rapport à elle me sont tout de suite évoqués. Mais ce n'est pas cette odeur qui me les rappelle, puisqu'elle ne donne à moi ou aux autres que des sensations olfactives ; c'est justement ma conscience qui rappelle mes souvenirs individuels, plus précisément, qui les cherche activement dans l'odeur même. Elle me demandera ensuite des mouvements suivis, par exemple m'approcher de la rose avec le sourire ou accélérer ma marche en me bouchant le nez. Au point de vue de la troisième personne, une série de mes actes semble pourtant consister à passer, d'un acte à

l'autre : ici, ce qu'elle ne saurait voir, c'est bien l'acte de la conscience qui aperçoit des stimulations extérieures et produit à son tour la manifestation extérieure. De plus, le rapport de l'avant et de l'après d'une décision prise par le moi n'est pas autre chose que celui des points parcourus par un mobile dans l'espace, si l'on ne tient compte de la série de mes actes dans le temps ; si l'on ne voit pas « l'activité du moi » dans cette série, on ne serait justement qu' « un automate conscient », étant en présence des deux options ou deux directions supposées également possibles, mais je ne sais pourquoi elles se donnent en deux, et pourtant destiné en effet à n'en choisir qu'un. En ce sens, l'activité du moi se distingue des phénomènes astronomiques dont la prévision « n'a pas la moindre ressemblance avec celle d'un acte volontaire » (145).

La production de nos mouvements physiques, mais aussi libres, par la conscience « soit avec un néant d'énergie cinétique et potentielle, soit en utilisant cette énergie à sa manière », consiste à nous montrer d'abord l'impuissance de la nécessité de causalité en disant qu'une décision nécessaire elle-même résulte de notre représentation des phénomènes extérieurs, et que la conscience, qu'est le théâtre où la « série dynamique d'états [psychiques] qui se pénètrent, se renforcent les uns les autres » (129), nous fait voir plutôt la dynamique de la causalité, à accepter ensuite la possibilité de se produire l'effet physique par sa cause psychique, au travers du témoignage de la conscience qui déclare notre effort musculaire, produisant des mouvements des muscles, comme un véhicule de sa projection extérieure, enfin, à affirmer que la force psychique agirait ainsi sous forme de forces attractives sur les états de conscience, et sur leur correspondance avec les parties intéressées du corps « à sa manière ». Et nous nous apercevons d'emblée que l'affirmation de la liberté implique la critique pratique d'une tentative d'appliquer les lois physiques jusqu'au monde psychique, et, à la fois, celle de la métaphysique qui n'admet au fond qu'une seule réalité. Plus loin, elle nous évoque la thèse principale de Bergson, d'après laquelle la réalité concrète consiste dans le mélange de deux réels fondamentalement opposés, dans un « compromis » de l'un avec l'autre ; en même temps, elle nous fait voir que la conscience dépliera

activement ses forces au sein du monde matériel, comme « la durée semble bien agir à la manière d'une cause » (115) dans le domaine de la vie. Ainsi, « une force consciente ou volonté libre, qui, soumise à l'action du temps et emmagasinant la durée, échapperait » (116) à la causalité déterministe, plus loin, créerait la nouveauté dans le monde matériel où « la même cause produit toujours le même effet. »

S'agit-il de ce fait que la liberté n'est aperçue que par la conscience ? Si l'on y voit ce « qui émane du moi, et du moi seulement » (130), si l'on y verra ni plus ni moins que « la manifestation extérieure » de notre conscience, il est vraisemblable que ce fait ne posera aucun problème philosophique. Plutôt, ne serait-il pas étrange de supposer des actes volontaires sans conscience, ou bien sans force vitale ? Sans doute, il n'y a pas par hypothèse, du moins de l'*Essai*, de liberté dans le monde matériel lui-même où des choses ne durent pas comme nous. Car, « la liberté, plutôt qu'une faculté ou un pouvoir, est un sentiment dont nous éprouvons la présence ou l'absence. »²¹⁵ Comme elle est notre « sentiment », elle est un fait mouvant qui n'est point de chose figée comme le mouvement, plutôt que notre représentation simple ou bien notre symbole ; comme elle est le fait mouvant, psychique, et surtout lequel n'est point isolé, elle ne reste plus comme un fait de conscience, mais, étant au sein des actions et des réactions réciproques avec l'extérieur, « s'accompagne de symptômes physiques » et finir par s'épanouir en phénomène physique à travers l'effort musculaire. Ainsi, l'acte libre, qu'est l'épanouissement de celle-là, où l'on peut la trouver seulement, est lui aussi le fait objectif qui modifiera effectivement l'environnement extérieur qui entoure le moi, et, en même temps, notre personnalité antérieure même, même si cet acte dépend tout de notre décision et ainsi de notre personnalité. « La liberté est donc un fait » (166) clair, un fait subjectif en tant qu'elle est le sentiment, et pourtant un fait objectif qui nous montre le rapport réciproque entre l'intérieur et l'extérieur. En ce sens précis, nous le répétons, l'acte libre est la manifestation objective de l'intérieur

²¹⁵ Miquel, P-A, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, p.36.

en l'extérieur, qui témoigne de l'activité de la conscience.

Pour prouver que la liberté est un fait, Bergson finit par projeter la durée qu'est une forme du monde intérieur sur le monde extérieur, et, selon cette projection, il affirme l'activité de la conscience sur ce monde. Dès lors qu'il définit la liberté comme « le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit » (165), il serait indispensable de permettre l'« intrusion » d'éléments intérieurs dans le monde matériel où se développent des actes du moi. Et, dès lors que « nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière » (129), il serait indubitable que la conscience intervient activement dans l'extérieur à travers ces actes. Ce faisant, née ainsi dans le monde de l'extériorité, la trouée nous amènera à la pensée de « la causalité dynamique ». Mais, quand on dit qu'on peut prévoir un acte à venir, il surgira « les deux illusions fondamentales de la conscience réfléchie » (142) en nous : l'une est de confondre la qualité avec la quantité, par laquelle l'on supprime des qualités d'une série d'états de conscience qui précède un acte et l'on n'y voit donc que leurs caractères spatialisés ; l'autre est d'ériger le mouvement en chose, non pas en progrès, laquelle sert à recomposer le mouvement concret, qui s'opère dans la durée et, alors, est tout autre chose que l'addition des positions parcourues par un mobile, en cette addition artificielle. Par conséquent, la prévision d'un acte, ou bien la négation de la réalité de la liberté tient au fond à la confusion du temps avec l'espace.

Pour la dissiper, Bergson découvre le concept de durée, par lequel, en faisant de rapport entre nous et le monde extérieur celui entre nous et ce monde paru à nous, il révèle surtout la vérité sur l'apparence du monde extérieur, apparence, définie jusqu'ici, est en effet celle que la conscience nous présente avec ses formes, et laquelle nous acheminera paradoxalement vers la réalité de notre vie intérieure que nie la science. Or, cela aboutira-t-il à la réduction phénoménologique ? Ou est-il berkeleyen qui entraîne ce monde à des idées ? Sans doute, Bergson leur accorde que l'on risque de définir l'être comme *percipi*, du moment qu'on saisit tout ce qui est extérieur par ses sens, qu'on ne construit ce monde qu'avec ce que la conscience nous donne. Mais, rappelons-nous que le

percipi n'est pas seulement ce qu'on saisit dans ce monde, mais aussi, à la fois, ce qu'on projette le nôtre sur l'esse, et que le *nôtre* étant un mixte de notre propre forme et de « certaines formes empruntées au monde extérieur » (167), le monde nous paraît doublement. En ce sens précis, la doctrine phénoménologique et l'immatérialisme berkeleyenne se trompent de toutes pièces à sa double apparence et en tant qu'il appartient à la tendance naturelle de notre intelligence de réduire l'esse en *percipi*, ils s'enlisent tout entier dans la connaissance intellectuelle.

Pour conclure, comme nous pensons et vivons la plupart du temps dans l'espace, « notre existence se déroule donc dans l'espace plutôt que dans le temps » (174). Mais, de la même façon que nos mouvements font réellement, de la même façon que notre vie intérieure se déploie ainsi, nous-mêmes existons sans aucun doute dans le temps : *notre existence temporelle* dans l'espace ! Parce que nous confondons le temps avec l'espace, que nous substituons « la représentation symbolique du moi » (174) à celui même, nous oublions plus souvent notre temporalité, par là, dépouillant nos actes de leur succession temporelle, en érigeons chacun en les points matériels attachés les uns aux autres et, enfin, tenant un rapport de ces points pour celui de causalité, finissons par nier la liberté. Donc, retrouver celle-là, pour Bergson, « c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée. » (174) Nous pouvons maintenant dire que le but ultime de ce présent livre serait de nous restituer la temporalité dépouillée par l'espace, de nous déclarer l'existence temporelle. Alors, étant temporel, est-ce que nous sommes les êtres isolés dans l'univers ? Pour cela, est-ce que nous projetons dans le monde extérieur les formes de notre connaissance, et que nous permettons à la conscience de manifester extérieurement, pour construire le monde extérieur à notre manière ? Nous trouverons la réponse dans l'entreprise suivante de Bergson.

Troisième partie

La réunion de deux mondes

: la double extériorisation de l'intérieur dans *Matière et
mémoire*

Cela suffira pour étonner un lecteur qui constatait déjà le dualisme radical de Bergson dans son œuvre précédente, s'il lit le sous-titre de *Matière et mémoire* : « *Essai sur la relation du corps à l'esprit* ». Car son *Essai sur les données immédiates de la conscience* montrait en quelque sorte d'autant plus son dualisme qu'il allait jusqu'au bout des oppositions radicales entre la qualité et la quantité, entre l'homogénéité et l'hétérogénéité, enfin, entre la durée et l'espace, et, sous ce dualisme supposé radical, il semblait que l'esprit était au corps ce que la conscience qui dure est à la matière. Pourquoi cette opposition conduit-elle alors l'auteur à réexaminer la relation du corps à l'esprit ? Bergson passe-t-il de l'opposition radicale entre deux réalités différentes à l'union entre elles ? S'il le fait, son passage ne s'opère-t-il pas déjà en supposant quelque chose de commun entre eux que l'auteur ne pouvait pas voir dans son livre précédent ?

Nous avons déjà vu dans l'*Essai* que le philosophe français semblait en effet nous suggérer pour ainsi dire l'union « instantanée » du monde intérieur et du monde extérieur, en établissant la réalité de l'acte libre dans lequel la conscience intervient, et par lequel elle s'extériorise. Nous n'éprouvons ainsi cet acte comme un sentiment qu'à condition d'en tenir compte tout entier dans le temps, il doit être dans la durée et il nous fait voir l'activité de la conscience sur le monde matériel. Il symbolise donc sa rencontre avec ce monde en tant qu'elle se manifestera sous forme de mouvements corporels. Il faut cependant remarquer que, dans le troisième chapitre de son *Essai*, au moyen de la liberté, Bergson soulignait bien le fait que la conscience intervient elle-même dans notre action, c'est-à-dire que la vie intérieure s'insère par elle-même dans le monde matériel, même s'il n'appelait pas explicitement l'attention sur notre corps au travers duquel l'acte libre s'accomplit. En d'autres termes, la liberté de l'*Essai*, à proprement parler, bien loin d'impliquer l'union de l'esprit et de la matière, exprimait à nos yeux, la présence d'une sorte de force immatérielle, qui influençait effectivement ce qu'il y a de matériel, de telle sorte qu'elle servait pour Bergson de témoignage de la réalité autonome de notre

vie intérieure dans l'univers. Or, il aurait été pour lui très difficile à prouver positivement ou scientifiquement l'existence de cette force. L'on n'y aurait constaté objectivement que l'action, seulement l'action de notre corps. C'est pourquoi, à nos yeux, il se fait la remarque dans ce livre du rôle du corps et de son action²¹⁶. Et nous allons voir qu'il y aura le corps entre l'esprit et la matière, lequel se rattachera à son tour à l'âme : il est, d'une part, une partie de la matière, et, tout à la fois, de l'autre, mon corps qui appartient lui aussi au moi. Il faut ici remarquer que l'expression « mon corps » va avoir un double sens : il est mon corps comme les autres, en ce qu'il fait partie du monde matériel ; il est *mon* corps, en tant que l'esprit participe effectivement à lui. Donc, cette expression nous prévient de son statut intermédiaire, et du rôle important qu'il joue dans l'union entre l'esprit et la matière.

En tout cas, *l'Essai sur la relation du corps à l'esprit* de Bergson consistera visiblement à rendre compte du rôle du corps dans l'union de l'esprit à la matière. Et il en traite dans les trois premiers chapitres de son livre présent, que nous allons étudier dans notre travail. Certes, avant de l'examiner, en outre pour accéder au grand problème de leur union, il ne faut pas seulement définir chacun des deux termes de l'union, mais aussi établir leur rapport. Car ces deux analyses nous permettront de savoir si ces deux termes n'ont pas un certain point de jonction entre eux. Nous avons déjà étudié le premier dans le précédent livre de Bergson : c'est la vie intérieure. Elle est qualitative et elle n'occupe jamais de l'espace, de telle sorte que ses éléments se pénètrent et se succèdent dans la durée. Qui plus est, nous y avons encore entrevus le second qui nous apparaissait en tant que donnée

²¹⁶ En ce sens précis, à nos yeux, *Matière et mémoire* succède manifestement à *l'Essai* par rapport au problème de la liberté. Et nous voyons dans une lettre à Levi cette intention de l'auteur d'insister sur le rôle du corps. Il lui disait qu'il était « conduit ainsi à une conception du moi et de la liberté qui laissait sans réponse la question de savoir comment [...] la personne libre peut *utiliser* /pour agir/, un corps matériel pour se déployer dans l'espace. De là une nouvelle série de recherches qui a abouti à *MM* ». Et Riquier a raison de dire suivant : « pour que l'âme puisse s'orienter librement dans le monde, y imprimer des mouvements imprévus, voire imprévisibles, encore faut-il qu'elle trouve dans le corps auquel elle est jointe son prolongement mécanique, et pour ainsi dire sa délégation extérieure. » ; voir, *Correspondance*, p.114 ; l'auteur souligne ; Riquier, C., *Archéologie de Bergson*, p.313.

de la conscience et non pas tel qu'il est en soi. En résumé, l'*Essai* nous montrait le monde intérieur et, en partie, le monde extérieur *perçu* par nous. Donc, pour Bergson, il restera désormais à savoir ce qu'est le monde extérieur lui-même²¹⁷: existe-t-il tel qu'on l'aperçoit ? Ou, est-il tout différent de la perception en sorte que son apparence ne serait qu'une construction de notre représentation ? Le problème principal à résoudre est de savoir si notre perception ne coïncide pas avec le monde extérieur, ce qui est en effet un des problèmes qui se posent depuis l'apparition de la philosophie. Il n'en est pas moins vrai qu'il ne sera plus problématique, comme le dit Bergson, si l'on en tient compte sous l'angle du sens commun, d'après lequel une réalité extérieure est en dehors de nous et nous paraît telle que nous l'apercevons dans notre expérience concrète où l'on constate bien que l'ordre et les rapports entre les choses extérieures correspondent « exactement » à ceux de nos représentations²¹⁸. Nous voyons donc que l'auteur cherche à étudier cette question en prenant appui sur le sens commun, et donc conformément à ce que nous dit l'expérience.

Il y a deux moyens d'aborder ce problème épineux : l'un est de définir à nouveau la matière, qui se distinguait substantiellement de l'esprit, et qui était posée comme accessible à notre connaissance en général ; l'autre de rendre omnisciente la perception, en lui donnant tout simplement une puissance

²¹⁷ En ce qui concerne le monde extérieur lui-même, ou bien l'essence de la matière, l'auteur parle dans le quatrième chapitre de son livre présent, mais nous n'en traitons pas, puisque notre travail va voir comment le corps et son action jouent dans la rencontre de deux mondes.

²¹⁸ Ici, l'on peut se demander pourquoi Bergson prenait la position du sens commun qui nous éloigne normalement de la rigueur philosophique. Il est vrai qu'elle est réaliste et, à la fois, idéaliste dans son ensemble, en tant qu'il admet, nous venons de dire, l'extériorité de l'objet perçu et l'intériorité d'en représentation. Alors, Bergson affirme-t-il tout ensemble ces deux doctrines opposées ? Oui, comme il le dit dans la première phrase de l'*Avant-propos*. Au lieu de les dépasser, il inclut, nous verrons, plutôt la « représentation » et la « chose » dans un terme d'image qui nous présentera donc son vague, de sorte qu'il nous demande au début de suspendre toute la discussion philosophique toute faite d'une réalité. Et, surtout, le sens commun peut effacer ces deux doctrines puisqu'il ne va point l'encontre de ce qu'on aperçoit et vit dans l'expérience concrète ; sa conformité à celle-ci ayant en effet du sens pratique et assurant du pouvoir de persuasion, de la part de l'auteur, point ne serait besoin de lui renoncer. Sans doute, il découvrirait le sens commun appuyé sur notre expérience concrète, laquelle seule serait pour lui une voie à éviter l'impossibilité de l'explication de rapport réciproque entre deux termes du dualisme classique, et sur le plan de laquelle se développera sa propre métaphysique.

privilegiée. En un mot, ou bien l'on rapprocherait la matière de l'esprit, ou bien on étendrait indéfiniment la portée de notre esprit.

Il est sans doute incontestable que Bergson exploite ces deux voies ensemble dans *Matière et mémoire*²¹⁹ : il nous montre la « perception pure », d'un côté, qui indique que « les choses participent de la nature de notre perception » (202)²²⁰ ; la « mémoire pure », de l'autre, qui, bien loin d'émaner de la matière, la fait dériver en grande partie d'elle-même. Et, une fois ainsi définies, ces deux fonctions psychologiques pures serviront à rendre conciliables en droit les deux termes, esprit et matière. L'introduction de la durée semble suggérer une d'intégration de l'ordre extérieur dans l'ordre intérieur, puisque la perception pure renverra, d'un côté, à l'acte d'« extension » de l'esprit, et que la mémoire pure sera exprimée en termes de « tension » spirituelle. S'il en est ainsi, ne s'agirait-il pas de lier deux fonctions psychologiques l'une à l'autre, ou bien deux actes de notre esprit ? Bergson rendait-il compte du problème du dualisme en ne se plaçant que dans la vie intérieure ? N'y chercherait-il pas la solution en posant à nouveau celle-ci en termes psychologiques, par l'examen de nos facultés psychologiques : perception et mémoire ? Car il fait appartenir la première à la matière, et que la deuxième elle-même est l'esprit, de telle sorte que ce problème métaphysique nous semble se réduire au problème du rapport entre la perception à la mémoire.

Il ne faudrait pourtant pas oublier pourquoi Bergson posera tout d'abord l'image en expulsant la représentation et la chose de la sphère de notre connaissance, et pourquoi il distinguera la perception du souvenir grâce à la notion

²¹⁹ Il est donc son projet fondamental de *MM* d'établir la matière en tant que « mi-chemin » entre l'« étendue géométrique » de Descartes et l'« idée » de Berkeley, lequel s'en place dans la conception du sens commun (le premier chapitre) et, par là, de lui permettre d'aller vers l'esprit, non pas l'inverse (le quatrième chapitre). Et nous trouvons dans son premier chapitre la « manière de regarder la matière » (*L'Avant-propos*, 3) au point de vue du sens commun, de telle sorte que l'argument de Bergson sur elle ne s'y développera pas dans l'horizon de l'ontologie, mais dans l'horizons de la théorie de la connaissance, et sur lequel nous découvrirons la signification *réelle* et *génétique* de la perception.

²²⁰ Dans notre troisième partie, tout le chiffre mis entre parenthèses indique la page de *Matière et mémoire*.

d'image. Les conceptions bergsoniennes de la perception et du souvenir serviront à élucider « le rôle du corps dans la vie de l'esprit » (200), et c'est justement par son rôle intermédiaire qu'on verra la possibilité qu'a le corps d'unir l'esprit à la matière, ce qui est le but principal de *MM*. Pour tout dire, la perception amène le corps à un mouvement ; le souvenir le conduit au choix. Nous allons donc voir que ces deux fonctions psychologiques contribuent à rendre l'action utile, dans une situation donnée. Et c'est la pente fondamentale de la conscience qui se manifeste extérieurement à travers notre action, c'est « la loi fondamentale de notre vie psychologique » (200). Elle va vers l'action par le corps : telle est, à nos yeux, la nouvelle conception bergsonienne de l'action. L'action du corps n'est pas désormais simplement comprise en termes d'actions et réactions entre des choses extérieures, et le corps n'est pas non plus une simple partie du monde matériel.

Chapitre 7

L'union *imaginaire* de deux mondes

Dans les trois premiers chapitres de *Matière et mémoire*, où Bergson semble traiter le problème du rapport entre l'être et la connaissance en s'appuyant sur ses analyses de la perception et de la mémoire, on pourrait avoir l'impression qu'il cherche à intérioriser le monde extérieur. Car il rend compte de l'existence des choses extérieures à travers l'analyse de la perception et de celle des profondeurs de la conscience à travers l'analyse de la mémoire. Enfin, il rend compte de l'union entre l'esprit et la matière à travers la collaboration de ces deux fonctions psychologiques. De plus, de ce fait qu'il confère l'extériorité à la première fonction, l'intériorité à la deuxième, l'on pourrait avoir l'impression qu'il semble chercher à expliquer la dualité entre ces deux mondes par la différence entre ces deux fonctions. Or, ce point dernier serait fondé apparemment, puisqu'on n'a d'expérience certainement de ces deux mondes que par la conscience, par ses états comme nous le voyions dans l'ouvrage précédent, et que c'est alors nous qui sommes le sujet percevant et mémorisant. Cela éclaire le sens que l'auteur donne à notre existence, le sens qu'il donne à notre être au monde.

Dans les ouvrages précédents, on voyait dans l'expérience concrète se mêler toujours l'un à l'autre ces deux mondes dont chacun était considéré comme réel indépendamment, ainsi qu'on le constatait dans les *Cours* et l'*Essai*. C'est pourquoi il n'y avait pas du tout pour Bergson lieu de les unifier ontologiquement. Il lui restait à rendre compte de leur mélange dans l'expérience, à éclaircir sa signification. L'auteur des *Cours* dit que la connaissance du monde extérieur n'est

rendue possible que par les états de conscience, et celui de l'Essai que la connaissance constituée de données de la conscience apparaît pour nous comme unique théâtre où deux réalités opposées coexistent d'une certaine manière. De là, l'auteur de *Matière et mémoire*, parlant de leur réunion, doit donc avoir pour point de départ la connaissance, ce qu'on le voit dans son premier chapitre. Ce qui est pour lui en jeu maintenant, c'est de s'éloigner de l'idéalisme, en sorte qu'il lui faut une conception innovante de la connaissance. Et en cela consiste bien la théorie bergsonienne des images.

Cette caractérisation de la matière comme un ensemble d'images consiste essentiellement en leur réduction idéaliste à des représentations ?

Ici, la notion d'image a plutôt pour but capital de distinguer profondément la perception et le souvenir, en nous montrant que les contenus de celle-là suivent l'itinéraire matériel qui part au fond du dehors et arrive finalement au cerveau à travers les organes des sens, et que son mécanisme consiste bien dans l'action à laquelle conduiront le corps l'ébranlement des nerfs afférents et celui des nerfs efférents, et leur circulation, enfin que notre perception se définit donc comme « images rapportées à l'action possible » du corps, tandis que le souvenir, resté inefficacement, pourtant virtuellement dans les profondeurs de la conscience, se définit comme images passées qui n'agissent plus. En déterminant ainsi en termes d'images ces deux fonctions psychologiques, Bergson leur confie un rôle d'intermédiaire pour rendre compte de la « coalescence » des deux vécues dans l'expérience concrète : c'est seulement par les images que le souvenir peut entrer dans la perception qui le matérialisera ; au contraire, c'est seulement sous leur forme qu'elle peut se conserver dans les profondeurs de la conscience. Donc, nous verrons dans notre présent chapitre que l'auteur de MM rendra compte par la notion d'image du « caractère utilitaire de nos fonctions mentales, essentiellement tournées vers l'action » (*l'Avant-propos*, 9), et qu'il nous montrera aussi par elle que leur conjonction pratique symboliserait ultimement l'union *intérieure* de deux mondes, laquelle ne sera certes que le prélude à leur union *pratique* dont nous parlerons dans notre chapitre prochain.

7-1. L'extériorisation de la perception : la première destination de la notion d'image

Partir de l'objet perçu, c'est présupposer sa réalité, de quelque nature qu'elle soit. Et, soit qu'on le mette en nous, soit qu'on le laisse en dehors de nous, toute la théorie de la connaissance s'accorde en effet avec cette présupposition. Alors, la perception est déjà définie comme une fonction psychologique par laquelle on aperçoit ce qui est extérieur à nous, fonction supposée subjective. De là elle obtient le statut de perception consciente et, de là naît l'intervalle entre l'objet perçu et l'objet même. Mais si on définit la perception toujours ainsi sur le même mode que la connaissance, cet intervalle, qui rendait possible l'expérience, ne se resserrera jamais. D'ailleurs, cet intervalle qui tient encore dans la distinction radicale de nature entre deux formes de la réalité, laissera inexplicable l'expérience concrète où on trouve qu'elles entrent en contact l'une avec l'autre. Il faut donc trouver un moyen de resserrer cet intervalle supposé infranchissable, pour rendre compte de l'expérience concrète. Telle est bien la tâche à accomplir dans le premier chapitre de ce présent livre.

Il n'y aurait pas eu pour lui d'autre moyen, et pourtant cette tâche est sans doute dangereuse. En effet, il est probable qu'elle pourrait amener le philosophe français à spiritualiser des choses, ou au contraire à chosifier notre perception et qu'elle exigera une justification de sa position qui consiste à abolir l'écart entre la représentation et de chose. Or, Bergson s'aperçoit que cette difficulté tient à la « contradiction réalisée » de la perception qui nous permet de saisir « tout à la fois un état de notre conscience et une *réalité* indépendante de nous. » (229 ; l'auteur souligne) Alors, les choses s'éclaircissent : l'objet même devra être d'une part l'acte de « représentation » qui consiste à re-produire une réalité extérieure en nous sous

forme d'états de conscience, et d'autre part la « chose » qui existe indépendamment sans aucun rapport avec la conscience. Cela paraît absurde, mais cela coïncide pourtant avec notre expérience concrète et réelle ; bien loin de spiritualiser la matière, loin de chosifier la connaissance, Bergson n'énonce justement que le « caractère mixte de notre perception immédiate » (229). Et ce caractère « mixte » semble lui permettre de faire converger ces deux termes constitutifs de l'intervalle vers un certain aspect pris en faveur de la perception. Ce serait, croyons-nous, bien là que des données de la perception sont nommées images n'étant ni représentation, ni chose, mais plutôt à la fois représentation et chose. Dès maintenant, « c'est en fonction d'images, et d'images seulement, que nous devons poser le problème » (21), et sur le plan desquelles apparaîtra la « contradiction réalisée » de la perception par laquelle on saisit la réalité extérieure de son objet et tout à la fois ses qualités sensibles sous forme d'états de conscience.

7-1-1. De la connaissance à l'être

Comme nous venons de le dire, la position des images, consistant à révéler tout d'abord la « contradiction réalisée », n'est autre que celle du « caractère mixte de notre perception immédiate » (229) dont témoigne l'expérience concrète, et à mettre ensuite grâce à elle dans le même horizon la matière et la matière perçue, qui ne sont plus ainsi coupées l'une de l'autre. Il est vrai que cet horizon désigne certes celui de la conscience où se développent sans cesse des faits psychologiques, ce qui nous indique que cet ouvrage présent aurait pour point de départ la matière perçue. Mais la notion d'image englobe par définition la matière et la perception, et si l'on fait d'elle le point de départ, cela nous conduira à des conclusions contraires à l'interprétation sartrienne qui insiste sur la réalité absolue de

l'image²²¹.

7-1-1-1. La réduction bergsonienne

La première conclusion à laquelle nous parviendrons concernant la théorie des images se révélera par une comparaison avec la réduction phénoménologique à laquelle on l'assimile souvent. Il est vrai qu'il s'agit pour Husserl, après avoir éclairci la conscience transcendante, de rendre compte de la modalité selon laquelle le monde se présente à elle, de savoir comment elle le connaît. La réduction husserlienne définie comme acte de l'esprit qui opère l'« epochè » de notre croyance supposée naïve de la réalité du monde et la « mise entre parenthèses » des phénomènes du sens commun pour considérer la présentation de ce monde à la conscience, nous met alors en face de la structure intentionnelle de la conscience pure, par laquelle Husserl expliquera, sous le rapport subjectif et constitutif de celle-ci avec le monde, l'adéquation entre le monde perçu (l'apparaître) et le monde même (l'être), en se détachant de l'attitude naturelle. Au contraire, la réduction bergsonienne, bien loin de nous amener au sein de la conscience, nous met au contraire au sein de ce monde matériel d'où l'« epochè » husserlienne demande que nous nous échappions, c'est-à-dire le monde pensé comme « un ensemble des images ». Elle le fait en suspendant les théories traditionnelles de la connaissance²²².

²²¹ Sartre mettait justement le rapport de l'image à l'objet dans « l'identité d'essence » ou encore dans la différence du mode d'être sur une seule et même réalité, et pourtant allait trop loin jusqu'à le mettre dans « l'identité d'existence » au moyen de « glissement » ayant lieu dès que l'image remplace l'absence actuelle de l'objet. De sorte que chacun de ces deux termes en vient à avoir à part la réalité indépendante. Pour résumer grossièrement, le terme d'image, employé par Bergson pour considérer « la matière avant la dissociation entre son existence et son apparence » (*l'Avant-propos*, 2), pour symboliser le double aspect de la perception, Sartre le pose comme réalité absolue en le considérant à son tour après la dissociation arbitraire entre sa présence et sa fonction référentielle, l'association d'entre lesquelles compose, est-il vrai, pourtant tout entière le sens de la représentation ; voir, Sartre, J.-P., *L'imagination*, 8^e édition, PUF, Vendôme, 1936, p.2-5 ; p.42-43.

²²² Sur ce point, Riquier a raison de dire que « l'epochè bergsonienne, s'il y a, est à peine effectuée

L'image a donc pour « fonction réductive » de nous placer d'abord dans la matière, ce qui implique au fond le « primat de la perception » affirmé par Merleau-Ponty ²²³, au sens bien précis que la perception présuppose déjà la matière en la *contenant en elle-même*, enfin, qu'elle nous ouvre ainsi la porte du monde extérieur en renonçant à l'opposition profonde entre la subjectivité de la connaissance et l'objectivité de son objet. De là, on s'aperçoit d'emblée et certainement qu'il y a une différence décisive entre les réductions de Husserl et de Bergson : l'une d'entre eux, met la réalité extérieure dans la conscience pure, et débouche sur l'existence absolue de la conscience vis-à-vis du monde matériel ; au contraire, l'autre vise à supposer la pré-donation de ce monde, ou encore « la priorité de l'objet sur le sujet », pour employer le terme de Worms²²⁴, et la conscience, qui est mise ainsi dans le monde matériel, bien loin d'être pure, est

qu'aussitôt nous accédons, loin de nous en extraire, à la position définie par l'attitude naturelle [...] Rien ne semble dès lors distinguer le « système des images » auquel le monde est supposé réduit et le monde de l'attitude naturelle incriminée par Husserl » ; voir, son article <Y-a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire* ?> in *Annales bergsoniennes II : Bergson Deleuze, La phénoménologie* ; édité et présenté par Worms, F., Paris, PUF, 2004, p.265.

²²³ D'après lui, en disant néanmoins qu'« une image peut être sans être perçue » (32), « Bergson déduit le perçu de l'être, au lieu d'admettre, comme il en avait été tenté, un primat de la perception » (*L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1997, p.81), une déduction de l'être à partir du perçu. Il lui reproche donc de négliger la nécessité du sujet percevant sans lequel l'on ne saurait, il pense, comprendre la proposition de la totalité des images. D'ailleurs, il soulève l'incohérence dans sa thèse de la perception consciente qu'on ne pourrait pas déduire leur totalité à partir du sujet avec la perceptibilité limitée par laquelle il n'aperçoit qu'une partie ou un aspect de l'objet. Pour tout dire, Bergson le présuppose en effet dès lors qu'il pose le monde d'images qu'est le contenu de la perception ; donc, il faut séparer ce monde du monde matériel. Cependant, Il remarque bien que *Matière et mémoire* part de la perception. Mais, de son départ, tirant justement l'absence du sujet percevant, il se borne forcément à définir « la perceptibilité » du réel comme « la possibilité de percevoir un objet par le sujet ». Nous allons voir ce dernier point dans notre note prochaine (231).

²²⁴ Cette priorité a d'après lui deux sens d'« un commencement » : l'un nous fait comprendre « comment émergent à la fois un sujet théorique, ou une conscience, et un sujet pratique, ou une *personne* » : et l'autre, en tant que « le bon ou le *vrai commencement* », implique qu' « il faut partir de l'objet pour arriver au sujet, de l'action pour arriver à la sensation, et *non pas l'inverse*. » D'autre part, la priorité ne renvoie pas à la distinction « de deux modes d'être ou de deux types de connaissance radicalement différents. » Car il ne s'agit pas ici du rapport entre l'objet perçu et le sujet percevant, entre le matériel et le conscient. Donc, Worms dit que Bergson affirme telle priorité qui renvoie à « la priorité de *l'extérieur* sur *l'intérieur* ou de ce que Bergson appelle ici "*l'extensif*" sur "*l'inextensif*" », pour mieux distinguer de l'extériorité l'intériorité et la qualité dans le dernier chapitre du livre, de telle sorte que l'on verra qu'il apportera « autre chose, de tout à fait différent », mémoire, pour opposer à l'extériorité de notre perception ; voir son *Introduction* à *Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997, p.64-65 ; l'auteur souligne.

attentive à la vie pratique et utile vers laquelle va l'attitude naturelle. En d'autres termes, l'intentionnalité de la conscience atteinte grâce à la première réduction présuppose comme une condition de possibilité la distance entre la réalité extérieure et la conscience. Au contraire les images nous conduisent d'un seul coup au milieu du monde matériel lui-même. Pour parler plus précisément, *au milieu* « de l'expérience pure, qui n'est, ni subjective, ni objective »²²⁵, dans laquelle nous nous trouveront face à des choses, qui ne sont plus extérieures, mais « touchées, pénétrées, vécues », et lesquelles « participent de la nature de notre perception » (202), en même temps qu'elles ne sont point pourtant subjectives puisqu'elles la débordent. Donc, en tant qu'images, nous faisons partie du monde des images.

Avec une telle conception de l'image, Bergson nous conduit ainsi dans notre expérience jusqu'à la priorité de l'objet, paradoxalement à partir du primat de la perception sur laquelle se fonde sa position des images. Ainsi se caractérise la démarche bergsonienne de déduire l'esse du *percipi*. Et, avec lui, « en posant le monde matériel on s'est donné un ensemble d'images, et qu'il est d'ailleurs impossible de se donner autre chose. Aucune théorie de la matière n'échappe à cette nécessité. » (31-32) Et, la « nécessité » de nous mettre en présence d'images par rapport à la matière, bien loin de nous amener du dedans au dehors, de l'intérieur vers l'extérieur, de la subjectivité vers l'objectivité, nous amène inversement à reconnaître que le sujet lui-même s'est déjà installé entre des objets, qu'il se trouve placé lui-même dans le monde matériel.

7-1-1-2. La généralité de l'extériorité

En une telle « nécessité » consiste bien l'extériorité de la perception. En d'autres termes, la déduction bergsonienne de l'esse à partir du *percipi* tient à la

²²⁵ M, p.660 ; l'auteur souligne.

dualité de notre perception, à la fois en tant qu'acte de l'esprit et, en tant que « faisant partie des choses » (202). Elle semble aller du dehors au-dedans, d'une manière centripète. En effet, quand Bergson dit que la perception pure « ne va pas de mon corps aux autres corps » (62), il paraît renverser le principe absolu de toute théorie de la connaissance, le passage subjectif de l'intérieur à l'extérieur. Le renverse-t-il bel et bien ? Même si elle existe par définition en droit, elle nous révèle en fait la nature profonde de notre perception qui « est originairement dans les choses plutôt que dans l'esprit, hors de nous plutôt qu'en nous » (246) ; donc elle nous met d'un seul coup au sein du monde matériel, comme le fait le souvenir pur au sein du passé. En ce sens précis, notre perception est l'acte d'extension de l'esprit par lequel on accède aux choses extérieures, et dont le contenu tient pourtant son origine d'elles, en sorte qu'il faudra la replacer dans elles-mêmes, et qu'elle restituera ainsi leur extériorité.

Or, à notre avis, il ne s'agit pas pour Bergson de déterminer de la direction de la connaissance. Car, même s'il nous propose clairement de partir de l'extérieur, il est indéniable que ce point de départ est lui-même conçu dans le champ de notre perception, et qu'en tant que sujet percevant, nous ne pouvons pas proprement dit échapper au passage de l'intérieur à l'extérieur. Il s'agit plutôt de savoir, vers quoi une telle théorie de la perception nous amènera. Tous les points de l'univers, y compris notre corps, s'orientent par hypothèse les uns vers les autres, et agissent et réagissent les uns sur les autres ; seule, ma perception ne pose mon corps que comme centre dans l'univers. Et pourtant, à partir d'études psychologiques sur l'enfant, on voit que « notre représentation commence par être impersonnelle. » (45) Je n'aperçois pas d'emblée la position centrale de mon corps dans l'univers, aussitôt que je m'y place. Je ne vais pas de mon corps aux autres corps, mais j'en prends conscience de plus en plus à partir du monde matériel qui se présente à moi ; enfin je finirai ainsi par limiter peu à peu ma perception. Se projetant pour ainsi dire sur l'extérieur par l'acte de l'esprit, y surgit le champ de la perception dont la seule partie qui nous intéresse constituera notre connaissance. La priorité de l'objet que l'auteur pose concernant telle opération de perception consiste donc

à mettre l'intériorité dans l'extériorité, ou encore la subjectivité dans l'objectivité.

Par cette priorité de l'objet, à nos yeux, Bergson poserait l'extériorité universelle ou l'étendu général, précisément, le fondement étendu de tous les points dans l'univers, et affirmerait que notre rapport avec des choses doit être essentiellement extérieur et extensif en tant que nous faisons partie de l'univers. Et ce rapport consiste précisément dans le corps qui est une « base physique de ma personnalité » (63), et sur lequel nous reviendrons dans notre chapitre prochain. Nous avons vu tout à l'heure que l'apparition du sujet se déduit de la donation a priori du monde matériel. Or, ce sujet le percevant n'a pas seulement sa conscience, mais également son propre corps²²⁶. Ce que Bergson présuppose comme condition génétique de la conscience et de la perception, ce n'est pas seulement celui-là, mais aussi celui-ci qui s'y trouve inséré, de sorte que mon corps précède lui aussi ma perception et est essentiel pour comprendre sa genèse. Donc, il ne faut pas oublier que le sujet est *cogito*, mais toujours avec *corpus*. Ceci posé, ses perceptions et ses sensations se trouveront extensives, puisque les unes nous mettent en rapport réflexe avec des choses et les autres consistent dans le contact immédiat avec elles. Et le système sensori-moteur en lui-même est bien une preuve scientifique et objective de la présence de l'extériorité en nous. Donc il deviendra justifié pour le sujet incarné, de partir de l'action sur le monde et non plus d'une connaissance pure, au travers de « la double faculté que ce corps possède d'accomplir des actions et d'éprouver des affections » (62-63). Ainsi se justifierait la démarche bergsonienne de déduire l'esse du *percipi* : l'origine extérieure de la connaissance et sa fonction pratique dévoilent que le mécanisme de la perception consiste après tout en actions-réactions matérielles, et que son « primat » implique la priorité de

²²⁶ Sur ce point, il est bien remarquable ce que Worms en parle dans son livre *Bergson ou les deux sens de la vie*. Il a raison de dire que « Bergson ne se donne pas seulement avec les "images" un "champ transcendantal" pur et non subjectif, il ne se donne pas seulement pour tâche de décrire de façon pure ce champ ou ce monde : il se donne aussi en même temps (ou l'oublie trop souvent) un corps vivant et agissant, tout aussi inéliminable selon lui comme postulat primitif, et qui seul rend nécessaire la genèse d'un apparaître » ; voir *Bergson ou les deux sens de la vie*, p.126 ; l'auteur souligne.

l'objet sur le sujet qui lui assurera son prolongement en mouvements corporels. En ce sens, l'on voit paradoxalement la généralité de l'extériorité se découvrir à partir de la caractérisation *imaginaire* de la matière.

7-1-1-3. L'être non perçu et la perceptibilité

Il est désormais évident que Bergson pose l'image pour traduire ce qui se présente à la conscience dans « l'expérience pure », qui n'y est tout entière ni subjective ni objective. Il le fait pour « désigner, dit-il, une réalité de ce genre »²²⁷, enfin pour faire se coïncider la perception et la matière. De cette manière, « la notion d'image ainsi comprise se situe en deçà de la distinction du pour soi et de l'en soi, ou encore du sujet et de l'objet. »²²⁸

D'autre part, la « nécessité » de se donner les images par rapport au monde matériel pourrait sans doute soulever le problème de l'existence de ce monde lui-même supposé antérieur à leur donation. En effet, si des choses qu'on aperçoit actuellement sont par hypothèse images dont la totalité se définit comme matière, et si notre expérience se limitera en tout cas à certains aspects de cette « totalité », et non pas à celle-ci, alors il s'agirait de savoir comment l'on peut penser le tout de « l'univers » en partant de « ma perception » limitée. Se poserait ainsi la question suivante : tout à l'inverse des choses perçues qui composent un système de « ma perception », l'autre système de « l'univers » ne renverrait-il pas à l'existence en soi qui « peut être sans être perçue » (32 ; l'auteur souligne) ? Ce système ne démentira-t-il pas alors la définition bergsonienne de la matière comme ensemble d'images ?²²⁹ Toutefois, il est besoin d'expliquer cette phrase problématique de

²²⁷ M, 660 ; l'auteur souligne.

²²⁸ Naulin, P., <Le problème de la conscience et la notion d' " image " >, in *Bergson : Naissance d'une philosophie*. Actes du Colloque de Clermont-Ferrand des 17 et 18 novembre 1989, Paris, PUF, 1990, p.101.

²²⁹ Les choses présentées en images ne sont plus tout extérieures à nous ; elles ne se donnant pourtant

Bergson, car le système de l'univers demeurant invariablement sans rapport avec la perception semble d'une part renvoyer à l'être en soi et, de l'autre, à la perception pure portant sur lui. Cette perspective renvoie effectivement à la démarche bergsonienne de déduire l'être de la connaissance, de telle sorte que « ma perception » puisse être à la matière ce que « l'univers » est à mon corps.

Nous pouvons trouver la clé de ce point dans la lettre de Bergson envoyée à W. James :

« L'existence de la matière non perçue me paraissant être quelque chose du même genre que celle d'un état psychologique non conscient. Cette existence de quelque réalité en dehors de toute conscience actuelle n'est pas, sans doute, l'existence *en soi* dont parlait l'ancien substantialisme ; et cependant ce n'est pas de l'*actuellement présenté* à une conscience, c'est quelque chose d'intermédiaire entre les deux, toujours sur le point de devenir ou de revenir conscient, quelque chose d'intimement mêlé à la vie consciente »²³⁰

L'existence de la matière décrite par l'auteur ne concerne que le *mode de présence de la matière à la conscience*, non pas son être en soi indépendant de celle-ci. C'est pourquoi il écrit « la matière non perçue » au lieu de l'être en soi. Il est vrai que notre corps se met en rapport matériel avec des choses, dès lors qu'on se jette au sein de ce monde, et que ce rapport exigera ensuite de notre part l'acte de la conscience.

que la capabilité d'être perceptible à travers celles-ci, ne sont point considérées elles-mêmes « comme participant, dit Sartre, à la conscience, ou mieux, *de la conscience* » (*L'imagination*, p.44 ; l'auteur souligne). Il est vrai qu'elles servent à rendre compte de notre rapport avec elles qui symbolise une réalité extérieure dont on a la représentation. Tel est le but de l'auteur de poser les images à partir desquelles il dévoile la nature pratique et la genèse de la perception : elle n'a affaire justement qu'à notre corps. Donc, il ne suppose pas « la perception du tout » auquel notre représentation limitée n'atteindrait pas, mais bien sa perceptibilité qu'assurera l'expérience concrète. La perceptibilité ne sera pas, nous allons parler tout à l'heure, autre chose que la possibilité de rapport objectif avec le tout et impliquera accessibilité à lui.

²³⁰ M, p.652.

En d'autres termes, l'acte par lequel il se met en rapport avec des choses, et par lequel il engage son existence dépendra tout entier de la manière dont il est réfléchi par la conscience, pour ensuite nous permettre d'agir sur elles. Or, il est incontestable que c'est justement en même temps nous qui percevons des choses, et elles qui possèdent en effet les qualités susceptibles de perceptions. Donc, à nos yeux, *la perceptibilité* ne comprend pas seulement le pouvoir du sujet de saisir des qualités sensibles en dehors, mais également celui de l'objet de les émettre, et alors de se présenter à la conscience. La perceptibilité exige l'action réciproque de deux pouvoirs et l'environnement approprié à sa production. En cela consistent bien l'extériorité de la perception, et le « tout solidaire » (41) de l'extériorité que forment ensemble dans la perception le cerveau qui accueille des excitations extérieures et les transmet à ce dont elles viennent, l'objet extérieur qui les produit, et cette planète enveloppant les deux.²³¹ Et, l'objectivité que cherchent les sciences

²³¹ Ainsi définie par nous la perceptibilité, on verra ce dont en manque l'idée de Merleau-Ponty par laquelle il reproche, nous le disions dans notre note 223, à Bergson de fermer ses yeux sur l'absence du sujet percevant. Comme nous venons de dire, la perceptibilité du réel serait d'une part un pouvoir du sujet le percevant et de l'autre exige effectivement les conditions de possibilité du réel d'être perceptible. Mais Merleau-Ponty ne considère d'entre eux que le sujet en le posant comme un principe pour le primat de la perception. S'il n'y avait pas de lumière qui nous permet de voir des choses dans un certaine place, qu'est-ce qui se passerait ? Il est incontestable, avec Descartes, que le sujet y existe bien qu'il n'y aurait pas de lumière. Mais il n'y pourrait pas percevoir aucun objet et même ni savoir s'il y existerait. Ici, il ne faut pas seulement le sujet percevant, mais aussi la lumière, une condition environnementale, favorable à lui, pour poser la perceptibilité du réel. Allez plus loin. On sait qu'il y a certaines choses qui sont invisibles mais évidemment produisent leur effet dans le monde. C'est pourquoi on oublie souvent qu'il existe, par exemple, l'air, les particules fines, etc. De même que dans la situation où il n'y a pas de lumière, le sujet ne perçoit pas ces choses invisibles avec la capacité limitée de perception donc, on ne peut pas encore poser la perceptibilité bien que le sujet existe lui-même. Par conséquent, la critique de Merleau-Ponty sur la perceptibilité du réel s'enfermerait dans la catégorie moderne du rapport entre le sujet et l'objet en thématissant le primat du celui-là. La perceptibilité exige au contraire certaines conditions, non pas seulement du sujet, mais également de l'objet et encore du milieu qui les entoure, comme le dit J.J. Gibson :

« There are, as everybody knows, a number of conditions which have to be fulfilled before anyone can see: there must be light to see by; the eyes must be open; the eyes must focus and point properly; the sensitive film at the rear of each eyeball must react to light; the optic nerves must transmit impulses to the brain. » ; « perception of an object in space would be impossible if we were not sensitive to the light reflected from the object and to the brightness and hue of this light » (J.J. Gibson, *The perception of the visual world*, Cambridge Massachusetts, The Riverside Press, 1950, p.1-3)

Il est vraisemblable que sa base pourrait être bouleversée par même l'absence du sujet, ce qui est vérité pour phénoménologues. Mais, si l'on considère que toutes les parties du monde ont chacune leurs propres éléments perceptibles, et que l'environnement même forme des conditions de possibilité de la

exige la perceptibilité universelle ; les faits de l'expérience concrète acquièrent leur existence par « la présentation à la conscience », c'est-à-dire la capacité d'être perçu. Donc, l'on peut constater surtout l'objectivité des faits en les percevant, et ainsi s'effacera la différence radicale entre la réalité elle-même et la réalité perçue. Or, cela tient purement à l'horizon argumentatif du premier chapitre de *MM*, à l'horizon de la représentation.

Donc, se révélera dès maintenant plus clairement ce que Bergson entend par « l'existence de la matière non perçue » sous sa plume : toute existence, devant être dans la possibilité de percevoir et de se percevoir, est d'abord celle qui peut peupler le champ de la perception où elle apparaîtra sous forme d'images. Notre être au monde nous amènera à ne la diviser en deux qu'à mesure qu'elle se rattache à la vie psychologique : l'existence perçue et l'existence non perçue. Pour autant, dans la mesure où toute notre perception ne peut pas être celle du tout, qu'elle ne peut pas dépasser la limite corporelle qui circonscrit en effet le champ de notre perception, il y a certes ce qui « peut être sans être perçu ». Mais il ne peut pas y avoir d'existence qui n'apparaît pas à la conscience d'une manière quelconque. C'est dire que tout ce qui existe réellement doit être perceptible ; ensuite, quand Bergson détermine l'existence de ce type comme « quelque chose d'intermédiaire », il nous montre qu'elle est bien une réalité indépendante de nous et pourtant, à la fois, accessible à nous : elle n'est non-perçue et non-représentée qu'« actuellement », mais perceptible virtuellement en tant qu'elle subsiste dans ce monde. En ce sens précis, le système des images se constituera à nouveau de celles qui apparaissent à présent à ma perception, et de celles qui y apparaîtrons virtuellement, en sorte que

perception, il est patent que, sans le sujet, il y a encore l'interaction entre des réels et doit avoir des activités vitales. Ici, leur interaction, plutôt leurs activités sont vraiment essentielles pour l'acte de perception : cet acte est sans doute le fondement de toutes les activités, y compris bien sûr nôtres. Comme le dit Bergson, le monde est donné ; *tout l'être vivant s'y donne pour percevoir, à la fois, pour être perçu*. Il ne s'agira donc pas d'insister sur la portée limitée de la perceptibilité, mais, une fois la donnée ainsi, de savoir la raison profonde pour laquelle elle se donne ainsi. Pour tout dire, la perception autorise elle-même les actions réciproques entre tous les êtres et sa possibilité assure la possibilité de leur vie ; notre capacité de percevoir mesure le pouvoir des choses extérieures de se présenter à la conscience sous l'environnement approprié à celle-là. En ce sens précis, la perceptibilité est un témoignage de l'existence même et l'annonce de nos actions sur elle.

leur monde est celui de perçus et de perceptibles. Et, « la partie non perçue de l'univers matériel, grosse de promesses et de menaces, a donc pour nous une réalité » (159).

Ici, les choses s'éclairent : la distinction dont parle Bergson entre l'image perçue et celle qui « existe en soi » et « peut être sans être perçue », n'est pas du tout la distinction classique entre l'être en soi et l'être pour soi, distinction entre l'inaccessible à notre connaissance et ce qui est son objet. L'auteur réduit cette distinction à celle de l'actualité et de la virtualité de la connaissance par laquelle il devient clair que la réduction bergsonienne en images va nous conduire à l'immanence de la matière. Car, « les images *actuellement* présentes à notre perception ne sont pas le tout de la matière » (158 ; je souligne) dont le reste demeurerait encore dans notre perception virtuelle. Et, en distinguant ainsi l'existence par cette temporalité de la connaissance, il confèrera plus tard dans son dernier chapitre de *MM* cette temporalité au monde matériel où n'existe que le présent.

Jusqu'ici, nous voyions que la position des images permet à Bergson de partir de la perception. Elle n'est pas cependant son vrai point de départ. Il part en effet de sa source, puisqu'elle ne crée rien de son contenu, ne fait que le recevoir et, ensuite, « réfléchir » sa source par des mouvements corporels. Très logiquement ce point de départ présuppose la priorité de son objet sur la perception elle-même. Voilà la perspective du sens commun dans laquelle l'auteur se place pour les besoins de sa thèse, pour prétendre qu'on ne perçoit pas le monde matériel en nous, mais plutôt qu'on le perçoit *en lui*. Donc, sur le plan argumentatif du premier chapitre de sa présente œuvre, il ne va pas de la perception à l'être, mais, en toute rigueur, avec les réalistes, *de son objet qui préexiste à elle au tout de ses objets possibles*. Tel est le sens de la position bergsonienne de l'image, et c'est justement sur son plan que sa thèse s'y développera d'un bout à l'autre. Et la connaissance supposant le tout des êtres matériels nous amènera à l'action qui nous mettra au milieu de ce tout.

7-1-2. D'être à l'action

Si Bergson pose le monde extérieur sous forme d'images depuis le début du premier chapitre, ce n'est pas parce qu'il les impose à ce monde, mais bien parce qu'elles se donnent par principe à nos sens : « me voici donc en présence d'images » (11). L'on entretient au fond un rapport de connaissance avec le monde matériel tout en se basant sur son apparaître, c'est-à-dire sur elles, rapport qui permet en effet à l'auteur de poser la priorité du monde extérieur sur la connaissance en raison de laquelle aucune image ne « peut être sans être perçue ». En mettant ainsi la totalité de ce monde sur le plan des images, Bergson en vient à l'introduire dans notre connaissance. (En ce seul sens, Sartre a raison de dire que « ce n'est pas seulement l'objet de la connaissance actuelle qui est image, c'est tout objet possible d'une représentation. »²³²)

Par cette analyse, nous n'entendons pas que tout le réel doit être perçu, comme le dit Berkeley, mais plutôt qu'il doit être perceptible pour nous présenter son existence, pour tenir son rapport mutuel et pratique avec nous, et dérouler notre propre vie. Comme nous l'avons vu, la perceptibilité est le trait commun à des choses de l'expérience, de telle manière qu'une chose non perçue n'est absente que pour la conscience présente. Surtout, bien loin de soutenir que l'esse est *percipi*, d'insister sur le primat de la perception, enfin, d'idéaliser ce monde, la mise en place des choses dans le champ de la perception a pour effet de mettre l'être en accord avec son apparaître grâce à la représentation sans laquelle on ne saurait accéder à lui. Pour cela, Bergson affirme deux thèses opposées, idéalisme et réalisme, au lieu de les refuser ou dépasser.

²³² Sartre, J.-P., *op. cit.*, p.42.

7-1-2-1. Dédire la perception de l'action ou l'image du corps

L'image qui nous montre l'extériorité de la perception transporte le rapport entre le sujet et le monde extérieur au point de vue de l'action où ce rapport se ramènera à celui de deux termes s'agissant l'un sur l'autre dans l'espace, cependant, dont l'un sélectionne son action et l'autre agit purement d'une manière mécanique. Il faudra remarquer ici que cette transformation relationnelle imposera une tâche principale au corps, laquelle suggèrera à son tour son sens métaphysique. Nous en parlerons dans notre chapitre prochain.

Dans les deux systèmes des images qui symbolise, venons-nous de dire, l'actualité et la virtualité de la perception, le corps est en effet une image qui semble n'appartenir à rien et à la fois qui semble appartenir à tout. Elle fait partie du monde matériel, en tant qu'image, alors que les mouvements du monde matériel attirent notre attention sur une certaine partie de ce monde sans que nous en ayons conscience. De sorte que « ma perception est, dit Bergson, en dehors de mon corps » (58) ; en tant qu'un système de l'univers, « l'image existe en dehors de nous [... c'est-à-dire] elle est extérieure à notre corps. »²³³ (58-59) Alors, en quoi consiste le corps ? Il est évidemment une partie de ce monde, dont la disparition n'a pourtant pas d'influence sur l'existence du tout. L'impossibilité qu'a le monde matériel de m'apparaître signifiera bien l'évanouissement de ma perception qui n'est pas autre chose que celui du monde perçu, comme nous le dit un coup de scalpel sur tous les nerfs afférents, illustré par l'expérience de pensée de Bergson.

Regardons cette expérience de pensée d'un peu plus près. Il est vrai que ma

²³³ Par cela, Bergson entend que la perception et son objet, présent ou virtuel, sont également extériorités. Mais on pourrait encore l'entendre autrement : se mettant en dehors de ma perception, le corps n'est plus lui-même représentation ; en même temps, il ne peut pas être purement et simplement matériel, puisqu'il est encore extérieur à l'univers. Nous allons le voir dans notre chapitre prochain, et son statut ambigu, ou bien son double aspect, nous annoncerait son vrai rôle de relier pratiquement deux mondes.

perception tient à des rapports objectifs et matériels de mon corps avec les choses matérielles, lesquelles préviendront ses actions virtuelles ou possibles sur elles. Son évanouissement vient simplement d'un petit changement physico-physiologique du corps, qui interrompt seulement la ligne correspondante entre l'univers et mon corps, en particulier mon cerveau. De là on peut conclure que la perception dépend des mouvements moléculaires du cerveau, et que le cerveau est sa condition matérielle et nécessaire. Cela n'a rien d'étonnant, si on reconnaît que Bergson rétablit à nouveau les deux termes radicalement opposés en un seul terme d'image : le cerveau est une « image par conséquent si l'univers est image » (17) ; ma perception de ce monde est elle aussi une « image qui dérobe infiniment celle des vibrations cérébrales » (17-18). Ici, on confirme encore une fois la fonction capitale de l'image, au lieu de faire voir que « la matière devient ainsi chose radicalement différente de la représentation » (18), on met en avant leur différence simplement quantitative et on établit un point de contact entre eux.

D'un autre côté le mécanisme de la perception, dans lequel on voit que l'« indétermination » vient de l'organisation complexe du système nerveux et autorise la perception consciente. Le système nerveux a essentiellement pour fonction fondamentale de recevoir des excitations extérieures et de les rendre ensuite à l'extérieur sous forme d'action réflexe. Et à mesure qu'il devient de plus en plus complexe à partir du cnidaire jusqu'aux vertébrés supérieurs, l'intervalle spatial ou temporel entre l'excitation reçue et sa réaction se découvre davantage, de sorte que sa structure complexe permet à l'excitation reçue « une multitude énorme de voies motrices » à travers laquelle elle peut se perdre en mouvements naissants. Par conséquent, le cerveau qui est le centre de ce système a pour rôle de transmettre l'excitation reçue aux appareils moteurs et de sélectionner un mouvement possible qu'accomplira un appareil choisi par lui. Il lui faut « faire attendre » la circulation des éléments nerveux, et de là l'indétermination qui permet à l'être vivant de choisir sa réaction.

Ainsi défini son rôle en vue de l'action réelle, tel ou tel mécanisme moteur que le cerveau choisira détermine « les points de l'espace » où l'action se déploiera.

Et la multiplication et l'élargissement de ces points exigeront autant que « la richesse croissante de la perception », puisqu'ils symbolisent les aspects croissants de l'objet perçu sur lequel on agira. Il est donc aisé de voir que le progrès du système nerveux apportera une extension de la portée spatiale de l'action et implique alors le progrès de la faculté de percevoir, dont dépend cette portée, selon laquelle se déterminera la diversité perspective prise sur l'objet, et, par là, qui mesure la précision de l'action. Maintenant, nous nous apercevons de la raison pour laquelle l'auteur développait l'analyse du rôle du cerveau afin de réfuter un postulat commun du réaliste et de l'idéaliste selon lequel « percevoir signifie avant tout connaître. » (24) En ce qui concerne notre action corporelle, en mettant en relief le caractère pratique de la faculté perceptive à travers l'analyse du rôle du cerveau, Bergson nous fait voir leur « lien *fonctionnel*, symbolisé par une sorte de *coextensivité* ou de correspondance »²³⁴, par lequel on peut bien comprendre comment « l'amplitude de la perception » symbolise l'« indétermination laissée au choix de l'être vivant dans sa conduite vis-à-vis des choses » (27).

7-1-2-2. Le champ de la perception ou le champ de l'action

D'autre part, pourquoi ce monde est-il extérieur à mon corps ? Le monde matériel dont mon corps fait partie est lui-même extérieur à nous et, englobant en lui ma perception, il est donc l'objet virtuel de l'action. Alors, mon corps est-il intérieur à nous ? Pour répondre, il faut partir du « centre d'action » occupé par lui²³⁵. Car je le trouve en moi, et nulle part ailleurs.

²³⁴ Worms, F., *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, p.48 ; l'auteur souligne

²³⁵ Nous allons parler encore du « centre d'action » dans notre prochain chapitre où nous cherchons pourtant à montrer le sens métaphysique du corps même, alors que nous rendons ici compte de son aspect interne déduit de son rapport avec la perception, par lequel il se donnera comme une partie du moi et, plus loin, à partir duquel nous découvririons là sa singularité en tant qu'« une matière vivante ».

Si Bergson dit plus souvent que le monde matériel se donne d'abord et que mon corps surgit ensuite comme « centre d'action », c'est bien parce qu'« à mesure que mon corps se déplace dans l'espace, toutes les autres images varient ; celle-ci, au contraire, demeure invariable » (45), et qu'elles « s'ordonnent » à leur tour uniformément autour de lui en modifiant leurs qualités sensibles selon lui. Pourquoi les qualités rendues par l'auteur à un objet extérieur se *modifient*-elles selon mon corps ? Peut-on dire que ces modifications mêmes des objets sont bel et bien objectives ou extérieures ? Même quand l'auteur dit par la suite qu'« à mesure que mon horizon s'élargit » ou se rétrécit, les objets extérieurs « s'échelonnent » ou « s'ordonnent » « sur un fond plus uniforme » de l'image, il nous semble qu'il réduit le rapport entre l'univers et mon corps à celui entre notre représentation et son objet. Insiste-t-il vraiment sur les aspects subjectifs des objets ? Est-ce que cela veut dire que le monde extérieur se disposerait tout entier à la mesure du sujet percevant ? Certes, c'est justement le fait que « *j'observe* que la dimension, la forme, la couleur même des objets extérieurs se modifient selon que mon corps s'en approche ou s'en éloigne, que la force des odeurs, l'intensité des sons, augmentent et diminuent avec la distance, enfin que cette distance elle-même représente surtout la mesure dans laquelle les corps environnants sont assurés, en quelque sorte, contre l'action immédiate de mon corps » (15 ; je souligne), de telle manière que je peux les voir s'ordonner selon ma représentation. De ce fait c'est bien le « je » qui les observe, et on court ainsi le risque de donner une interprétation phénoménologique de *MM*. Il n'en sera pas pourtant de même si l'on prend bien garde à ce que j'observe, non plus à qui l'observe.

7-1-2-2-1. La signification de « tout change »

C'est bien évidemment les modifications extérieures que « *j'observe* », et à travers lesquelles, cette fois-ci, « *tout est changé* dans les mouvements intérieurs de mes centres perceptifs. Mais *tout est changé* aussi dans "ma

perception". » (17 ; je souligne) Le terme *tout* renvoie-t-il au même dans ces deux cas ? Le premier est tout ce qui change physico-physiologiquement. Il désigne les mouvements moléculaires dans le cerveau qui restent « inséparablement » liés au reste de ce monde, de telle manière qu'ils ne conditionnent dans mon corps que ses rapports extérieurs avec le monde ; tandis que le deuxième est au contraire tout ce qui change qualitativement, c'est-à-dire toute la représentation, qui s'évanouirait totalement sans le premier et, en ce sens, est conditionnée nécessairement par lui. Donc, l'un est objectif et l'autre subjectif. Il n'en est pas moins visible que tout se passe, d'une part dans mon corps, de l'autre, dans ma conscience, et qu'ils sont alors les deux espèces de « tout » qui traduisent deux réalités distinctes dans le domaine du moi.

Rappelons-nous un instant certains textes de *l'Essai* :

« si tous les mouvements de l'univers se produisaient deux ou trois fois plus vite, il n'y aurait rien à modifier ni à nos formules, ni aux nombres que nous y faisons entrer. La conscience aurait une impression indéfinissable et en quelque sorte qualitative de ce changement, mais il n'y paraîtrait pas en dehors d'elle »²³⁶ ;

« Quand je me promène pour la première fois, par exemple, dans une ville où je séjournerai, ; les choses qui m'entourent produisent en même temps sur moi une impression qui est destinée à durer, et une impression qui se modifiera sans cesse. [...] Pourtant, si je me reporte, au bout d'un assez long temps, à l'impression que j'éprouvai pendant les premières années, je m'étonne du changement singulier, inexplicable et surtout inexprimable, qui s'est accompli en elle. Il semble que ces objets, continuellement perçus par moi et se peignant sans cesse dans mon esprit, aient fini par m'emprunter quelque chose de mon existence consciente »²³⁷.

²³⁶ *L'Essai*, p.87.

²³⁷ *Ibid.*, p.96.

C'est bien la conscience qui perçoit le changement, et qui extrait seule des changements quantitatifs dans le monde des changements qualitatifs. Elle ne saisit donc pas les changements physico-physiologiques dans le cerveau qui ne sont connus que par les changements qualitatifs dans ma perception. Du coup, il est visible que ces deux espèces de « tout » sont par hypothèse radicalement différents l'une de l'autre, et que l'une qui change dans celle-là recèle cependant l'autre. C'est pourquoi les deux traduisant en toute rigueur les deux systèmes de l'image s'inscriront sans doute dans le domaine de la conscience. Et, si l'on se contentait ainsi de réduire l'être au paraître, l'auteur de *MM* resterait alors dénommé dualiste radical. Cependant, il ne faut pas oublier que le « tout » dont on parle ici, est celui qui change en fonction du rapport du corps avec les choses : il faut remarquer que « *tout change, comme l'on avait tourné un kaléidoscope* » (20 ; je souligne) à mesure tous ses mouvements, si légers qu'ils soient. Il semble que tout change dans le champ de la perception, seulement dans ma perception, en sorte que c'est bien, le domaine de la conscience qui change tout entier ; et pourtant c'est bien précisément par les mouvements corporels qu'il change ainsi.

Ainsi, le corps « occupe le centre » du système de ma perception, et ses mouvements dessinent, par-delà le changement du champ visuel que ne crée jamais la conscience, les mouvements consécutifs qui se déploieront effectivement en dehors d'elle : ceux-ci nous amèneront du centre imaginaire à un des divers centres pratiques. Revenons un instant sur l'expérience de pensée où l'on sectionnait tous les nerfs afférents. La césure supprime entièrement la perception ; par là, elle met mon corps dans l'impossibilité d'agir extérieurement. Par conséquent, la disparition de notre perception, ou bien de notre action, restreindra un domaine de l'extension corporelle. De là, on s'apercevra que cette césure ne supprime pas seulement la perception et l'action, mais également l'espace où se juxtaposent les images perçues ou perceptibles, l'espace où se développent nos actions sur eux. Donc, « tout » changement avec « kaléidoscope » ne se limite plus au domaine de la conscience et, étant « de fond en comble » renversé par les mouvements de mon corps, n'implique pas seulement le champ de la perception,

mais aussi s'étend jusqu'à celui de l'action dans lequel l'univers peut entrer sous forme d'images virtuelles. En ce sens précis, celui-là n'est pas installé pour la connaissance, mais justement pour l'action du corps ; à titre de projection de la conscience en dehors, il implique dès maintenant celui-ci²³⁸. De là se révélera l'erreur mentionnée plus haut de l'interprétation phénoménologique du premier chapitre de *MM* : en ce qui concerne la position de Bergson, il ne s'agit ni du monde perçu par le sujet, ni du rapport ontologique entre d'eux, mais de l'action à accomplir dans ce monde, pour laquelle la perception est nécessaire, en un mot, de leur rapport *pratique* : il ne s'agit pas de la connaissance du monde, mais de l'action sur lui.

Pour finir, ces modifications qualitatives des choses extérieures que « j'observe » sont ce que nous montre notre expérience perceptible, et surtout, c'est bien du changement de mon corps qu'elles dépendent. Autant dire que le changement objectif de mon corps me fournit l'expérience perceptive des objets, où j'aperçois leurs qualités sensibles se modifier subjectivement selon un changement du corps. Or, pourquoi y a-t-il ce changement ? En effet, il est une tendance essentielle de mon corps, tendance qui consiste à « exercer sur d'autres images une influence réelle » (15) et matérielle. Par conséquent, les modifications des objets tiennent à cette tendance de mon corps, qui tient, à son tour, à « la relation *spatiale* et pragmatique aux objets »²³⁹ qu'entame mon corps, selon laquelle son influence, ou encore son action, dépendant effectivement de sa

²³⁸ De même que dans *l'Essai*, l'espace constitue dans *MM* notre forme de la connaissance et pourtant extérieur à nous. Toutefois, son auteur ne lui impose jamais l'extériorité et ne fait que l'expulser du cadre de la connaissance à celui de l'action : la représentation spatiale qui corrompait la vie psychologique sert ainsi à schématiser nos actions avec la perception de l'étendue qui schématise son objet. Et, le passage conceptuel de l'espace en vue de la connaissance à celui en vue de l'action nous fait remarquer le changement radical de ce qu'entend Bergson par lui : en réfractant la vision de notre esprit, il nous fait obstacle à toucher du doigt la distinction profonde entre la qualité et la quantité, entre la succession et la simultanéité, entre l'étendue et l'inétendue présentée dans *l'Essai* ; au contraire, en tant que « filet aux mailles » tendu par notre imagination au-dessous des phénomènes extérieurs, capable de les solidifier et de les diviser, il permet l'extension de l'esprit, même au moyen de sa puissance de fixation et de division.

²³⁹ Worms, F., *op. cit.*, p.32 ; l'auteur souligne.

position spatiale. Elle est tantôt possible, tantôt immédiate ; ma perception qui offre les modifications qualitatives des objets servira à cette tendance d'une manière pratique.

7-1-2-2-2. Le corps ou une extrême limite du moi

Il est vrai qu'on ne peut pas trouver de discussion approfondie sur la conscience dans le premier chapitre. Au sujet du corps et de son action, il se peut que l'auteur s'appuie sur son témoignage ainsi qu'il le faisait dans son œuvre précédente. Mais il la cantonne tout entière dans « ma conscience » présente qui s'intercale dans l'état actuel de mon corps qui est sur le point de se mouvoir dans l'espace pour ses besoins, et qui guette une occasion de ressortir au sommet du « cône ». Pourquoi ? La raison est qu'il veut dissimuler « provisoirement » un aspect subjectif de la perception et par là même mettre l'accent sur son extériorité par la notion d'image intégrant en elle-même tous les êtres, de telle sorte qu'il restreint les discussions sur la perception dans le terrain du corps.

Revenons au problème posé plus haut sur l'intériorité du corps : en le désignant comme « centre d'action », Bergson nous donne l'impression de l'intérioriser, alors qu'il extériorise la perception. Il est nécessaire ici de considérer l'affection qu'il place dans lui. Car, en disant que « ma perception est en dehors de mon corps, et mon affection au contraire dans mon corps » (58), en les opposant ainsi l'une à l'autre, il affirme néanmoins leur différence de degré et de nature. Ce qui nous intéresse, c'est qu'il blâme des psychologues de supposer les sensations inextensives. Il n'est pas en effet étonnant qu'il les considère comme extensives, parce qu'il nous montrait déjà qu'elles s'étendent aux mouvements corporels dans son œuvre précédente, en analysant que les sensations affectives, douleur et plaisir par exemple, nous dirigent tout de suite vers des actions irrésistibles ; d'ailleurs, comme nous le voyions dans notre partie précédente, elles doivent retenir

« quelque chose d'extériorité »²⁴⁰ en elles-mêmes, laquelle symbolise la solidarité entre elles et le corps, pour nous « inviter » aux mouvements, surtout pour contacter immédiatement des choses. Dans ce livre, il leur assigne enfin l'étendu en les localisant dans notre corps même, puisqu'on les éprouve d'où elles se produisent, « en un point déterminé de mon corps. » (58) Alors, l'intensité de l'excitation mesure le passage de la perception à l'affection. Et, l'affection surgit au moment précis où un point déterminé de mon corps « repousse » l'excitation ou l'« absorbe », au lieu de l'accueillir ou de la réfléchir comme le fait la perception. Elle exprime donc l'action réelle en ce qu'elle est dans notre corps où devient nulle la distance avec l'objet perçu, c'est-à-dire « notre propre corps » comme objet à percevoir (58), tandis que la perception exprime l'action possible que mesure son rapport spatial et extérieur avec l'objet. Le passage de la perception à l'affection est donc celui de l'action possible à l'action réelle cette fois-ci. Soit le passage-ci, soit celui-là, ils nous montrent que la perception est une condition nécessaire de l'affection. Cela revient à dire que notre expérience extérieure précéderait notre connaissance subjective, et qu'après la perception initiale des choses, ses données immédiates et instantanées deviendront aussitôt « les données de la mémoire ». En ce sens précis, « l'affection n'est pas la matière première dont la perception est faite ; elle est bien plutôt l'impureté qui s'y mêle. » (59-60)

Par conséquent, leur différence, celle entre l'action virtuelle et l'action actuelle et celle entre l'extérieur de mon corps et son intérieur, nous montre paradoxalement que « notre corps est une limite commune de l'extérieur et de l'intérieur, est la seule portion de l'étendue qui soit à la fois perçue et sentie. » (58) En d'autres termes, il occupe l'*extrême pointe* de la vie intérieure qu'on connaît du dedans et en même temps celle du monde matériel, connue du dehors ; il est lui-même la partie extensive du moi où se rejoindraient la subjectivité et l'objectivité. Ainsi, le domaine du moi s'élargit, à nos yeux, sans doute jusqu'à lui dans *MM*, à l'inverse de l'*Essai* où ce domaine se limitait certainement à la

²⁴⁰ L'*Essai*, p.93.

conscience dont les données immédiates s'opposent aux mouvements quantitatifs, homogènes et calculables dans le monde extérieur : au-delà du point de contact entre deux mondes que nous avons remarqué dans notre partie précédente, il n'est plus ce qui est réduit à l'univers entier, mais une partie de « mon existence personnelle ».

7-2. La matérialisation de la mémoire : la seconde destination de la notion d'image

Introduisant des choses matérielles au début dans le champ de la perception, la notion d'image les met maintenant en dehors de nous, en nous faisant partir de la donation prioritaire de ce monde, en faisant de la perceptibilité le « tout solidaire » qui se constitue du corps, des choses et l'environnement qui les entoure. Il n'en est pas moins vrai qu'elle consiste à les interioriser, puisqu'on voit encore la matière s'approcher de la matière perçue, même si l'on ne saurait connaître en effet rien que celle-ci. D'autre part, alors même que cette notion resserrerait la distance entre eux, en réduisant leur rapport au rapport quantitatif « par voie de diminution » (32), il faudra distinguer encore radicalement l'existence et son apparaître que la position des images met « provisoirement » dans la vie psychologique. Car c'est bien l'esprit qui saisit celle-là, et celle-ci résulte au fond de son « acte d'extension ». En d'autres termes, leur différence de degré nous fait voir paradoxalement leur distinction profonde que révèle l'impurification de la perception pure par le souvenir ou sa « réflexion » réfractée. De sorte qu'il ne se composera pas d'images et n'imprègne sous ses formes que celle dont il emprunte ensuite un corps pour redevenir présent : la notion d'image distingue ainsi deux fonctions psychologiques pour assigner l'extériorité à l'une d'eux qu'est en effet

unique passage intérieur au monde extérieur, sinon, l'on ne saurait s'écarter du dogme idéaliste de partir de sa subjectivité.

Et, il nous semble que l'image, renvoyant par hypothèse à la matière avant la dissociation de son existence et de son apparaître, s'inscrirait en quelque sorte dans deux espèces de perception, distinguées pour justifier son extériorité. Car, l'une porte sur l'« image qui existe en soi » et l'autre l'image perçue. Et, cela tient en effet à la nature intermédiaire de la perception même dans laquelle « sujet et objet s'uniraient d'abord » (74), nature nous faisait plus haut considérer ensemble le départ apparent de cette œuvre, perception, et son départ caché, l'objet. Il est absurde de penser à la perception sans sujet, de même, à elle sans objet : au même moment qu'on perçoit une chose, elle retient à la fois le percevant et le perçu dans son cadre. Bergson lui confère toutefois l'extériorité pour montrer son effet pratique garantissant notre accessibilité à la matière et notre agissabilité sur elle, en considérant sa genèse et la vraie source de son contenu, en dissimulant provisoirement sa nature propre ; au contraire, il la restituera dans la perception consciente et nous suggèrera que l'effet pratique traduira « la loi fondamentale de notre vie psychologique » (200) de s'orienter vers l'action, vers le monde extérieur. En ce sens, son extériorité, loin d'être une simple hypothèse théorique, consisterait en son opération pratique par laquelle on ne crée pas ses contenus mais prend contact réel avec l'objet en lui-même, non plus en nous. Donc, la distinction bergsonienne entre deux fonctions psychologiques n'impliquera pas seulement la distinction métaphysique entre la subjectivité et l'objectivité en notre vie psychologique, mais avertira encore l'union métaphysique de l'esprit à la matière, en remarquant que ces deux fonctions se mêlent en effet l'une à l'autre et se plongeront en mouvements corporels.

Il est aisé donc de voir que les trois premiers chapitres de *MM* placent leurs lecteurs sur le plan des images ou dans le cadre de la représentation et pourtant ils s'y apercevront d'abord de leur vision vers l'extérieur. Là, les deux fonctions, constituant la perception « concrète et complexe » qui dévoile le double aspect de notre connaissance, développent le monde matériel sur leur plan, non plus pour

l'intérioriser, mais pour schématiser l'action du corps sur lui²⁴¹. Quand Bergson dit que « la matière, telle que nous la saisissons dans une perception concrète qui occupe toujours une certaine durée, dérive en grande partie de la mémoire » (202-203), elle est bien évidemment matière *perçue*, non pas elle-même ; alors, dès lors qu'on l'aperçoit, elle participera de la nature de l'esprit. Toutefois, bien loin de demeurer dans la conscience, elle nous fera tendre à l'action sur la matière, existant en soi avant notre perception. C'est bien dans cette action que l'être pour soi deviendra l'être en soi, que se rejoindront deux réalités opposées, et enfin que le monde intérieur s'extériorise, ce que nous allons voir dans notre chapitre prochain. Par conséquent, le plan d'images pose proprement dit le primat de la perception et ne consiste pas pourtant à idéaliser ce monde : il n'est justement qu'un intermédiaire entre deux mondes, comme l'est la perception entre le sujet et l'objet.

7-2-1. Deux espèces de la perception

Entre la réalité extérieure et la représentation, il y a un acte de perception qu'est notre faculté de connaître, étant cependant en rapport objectif et matériel avec des choses, et sans lequel on ne connaît rien de ce qui existe à l'extérieur de nous. Pour parler rigoureusement, cette faculté présuppose son objet perceptible qui la précède, car autrement elle n'aurait aucune raison d'être, « sans poser la possibilité au moins d'un monde extérieur, c'est-à-dire, au fond, la perception virtuelle de toutes choses. » (36) Maintenant, nous avons l'objet perceptible qui

²⁴¹ En ce sens, il est patent que l'extériorisation de la conscience dont nous parlions dans notre analyse de l'Essai et la réalisation de la mémoire que nous verrons dans *MM* sont tout entière autre chose que la thèse idéaliste, c'est-à-dire construction par l'intérieur de l'extérieur. L'« extériorisation de l'intérieur » présentée par deux opérations renverrait à la pénétration dans l'extérieur des éléments intérieurs, à son vrai changement, ou bien la création de la nouveauté provoquée par celle-ci : elle ne réduit pas l'un à l'autre, ni assimile l'un à l'autre, mais consiste bien dans la rencontre entre l'intérieur et l'extérieur.

reste dans ce monde matériel, notre corps qui agit sur lui, et le cerveau qui, étant dans ce corps, semble fonder pratiquement notre faculté et alors produire la représentation. Alors, nous nous apercevons qu'ils forment tous ensemble une totalité solidaire, totalité d'extériorité qu'est au fond conditions *sine quibus non* de la perception, dont notre faculté de percevoir n'isolera qu'une image qui nous intéresse, et n'en isolera que certaines qualités sensibles venues du dehors, non pas projetées par la conscience en dehors d'elle-même. De là apparaît la représentation ; cet isolement, ou bien sélection en fera une diminution de qualité et de quantité de l'objet, par voie de laquelle il passe à la perception, de telle manière que cette diminution mesure « l'intervalle entre la matière elle-même et la perception consciente que nous en avons. » (32) Il est donc patent que ce n'est pas par la conscience que Bergson explique la représentation, c'est même le contraire qui est vrai, et qu'il n'y a pas alors la différence de contenu entre la présence et la représentation, puisqu'elles se composent justement de mêmes images. En cela explique bien la nécessité de la notion d'image comme nous le voyons jusqu'ici.

Maintenant, ce recours nécessaire à la notion d'image exigera l'intervention progressive de la conscience, non pas seulement de la conscience actuelle qui, mise au sommet du « cône », répond précisément à la perception pour l'effet utile, mais aussi de ses profondeurs où les souvenirs purs attendent une occasion d'être appelés, en tant que cette notion sert à rapprocher l'esprit de la matière. L'on n'a donc pas besoin de « déduire la conscience ». Car elle surgira d'emblée et nécessairement au moment précis où une « question » se pose au moi dans l'espace, quand des images « neutralisées » qui l'entourent deviendront les images représentées qui l'intéressent, enfin, dès qu'on a conscience du corps comme centre d'action au sein de ce monde. Seulement, il reste à savoir comment les mêmes images apparaissent à la fois, comme états de conscience et comme choses, éléments du monde matériel.

Or, comme nous le voyions plus haut dans l'expérience de pensée sur l'élimination de la perception, Bergson a recours à sa subjectivité pour analyser

psychologiquement le rôle du cerveau, pour borner alors son rôle au prolongement moteur d'elle, enfin pour réfuter le matérialisme qui considère la représentation comme épiphénomène ; alors qu'au sujet de la réalité de l'objet, il insiste sur son objectivité qu'implique explicitement la perception pure en disant qu'elle est un réflexe contre des excitations extérieures, que son mécanisme consiste dans la sélection de mouvements possibles. S'agira-t-il d'une dualité ?

Il y a bien en effet deux systèmes d'images ; et il est incontestable qu'ils expriment tout d'abord le lien de correspondance rigoureuse entre la perception et le corps, notamment le cerveau. Le cerveau emmène les images sélectionnées à la sélection possible des mouvements corporels dont un schème se constitue par les mouvements cérébraux, et le cerveau permet à ceux-ci de mettre ces images dans l'action à accomplir, et cela montre que l'indétermination des mouvements corporels mesure précisément l'horizon de la perception. Et, ce lien de correspondance, en indiquant qu'il n'y a qu'une différence de degré entre le subjectif et l'objectif, entre la matière et la matière perçue, nous révélera que toute la perception consiste en mouvements du corps.

7-2-1-1. L'extension de la perception

Une fois établie son extériorité, la perception nous donne ses « images discontinues » par une série de coupes pratiquée par elle dans le monde matériel et ne peut pas pourtant les relier, de sorte qu'elle exige une espèce de « synthèse mentale »²⁴². Ainsi surgit la mémoire : toute la perception part en effet de l'état pur et ensuite devient graduellement concrète, et consciente par le recouvrement de celle-ci. Il est vrai que la distinction théorique de la perception tient d'abord à la durée qu'elle occupe. Rappelons-nous que Bergson nous demande pour retrouver la liberté de fixer notre regard sur le moment précis où a lieu notre acte dans son

²⁴² L'Essai, p.82.

Essai ; à ce moment-là, il est libre, alors qu'on voit la nécessité dans l'acte accompli. De même, au moment précis où l'on aperçoit une chose, on s'en donne la vision immédiate, mais s'y mêlera tout de suite la mémoire qui constitue « le côté subjectif de notre connaissance des choses » (31) et alors est « l'impureté » interne, irrésistible viciant l'extériorité pure de la perception, de telle manière que la matière « telle que nous la saisissons dans une perception concrète [...], dérive en grande partie de la mémoire. » (202-203) Par « l'impureté », Bergson entend que notre connaissance se compose de deux parties pures dont l'une subjective et personnelle viendra rejoindre l'autre objective et impersonnelle, et que celle-là intervient alors impurement dans des mouvements corporels qui consistent dans la fonction purement pratique de celle-ci. Et, on ne voit dans les deux espèces de la perception que leur différence de degré, car l'une d'eux reflète entièrement des excitations extérieures, tandis que l'autre consiste au contraire en « réfraction empêchée » (35). Il s'ensuit que leur distinction justifie d'abord leur extériorité, l'une mettant les choses en dehors de la conscience, l'autre nous mettant à son tour au sein du monde extérieur où elles se juxtaposent et symbolisant alors notre rapport spatial avec eux.

Il devient maintenant visible que le contenu de la perception, « faisant partie des choses », se constitue de leurs propres qualités et, toute perception étant pourtant déjà mémoire, « les choses participent de la nature de notre perception. » (202) Ainsi se resserrera l'intervalle entre l'objet même et l'objet perçu. Il n'en est pas moins vrai que les qualités perçues par nous, venues en effet des choses, en sont pourtant nos représentations. C'est pourquoi il reste encore pratiquement à savoir ou bien si ces qualités sont bien dans eux et nous montrent alors « une réalité intuitivement saisie » (80), ou bien si elles nous servent au contraire à la construire arbitrairement. Pour cela, il nous suffira d'examiner la théorie bergsonienne de la perception pure qui nous fournirait par définition « une vision à la fois immédiate et instantanée » (31) de la réalité. Pour tout dire, si l'on la considère un processus, non pas une chose, puisqu'elle occupe certainement une certaine durée, si l'on considère que ce processus tient au fond à l'organisation complexe du système

nerveux, alors on aura l'impression que le passage de la perception de l'état pur à l'état complexe ne serait plus hypothétique, et que son état pur devrait être son point de départ nécessaire et pratique.

7-2-1-1-1. L'existence de la perception pure

Il est vrai que la perception pure est une hypothèse posée par Bergson pour soutenir la donation de la matière comme « ensemble des images », surtout pour défendre son extériorité contre la subjectivité tenue à l'insertion de la mémoire, et qu'elle est un acte de l'esprit d'opérer le découpage dans ce monde en continuité, par lequel on en obtient une « vision ». Et alors on peut se demander si « le point de contact entre la conscience et les choses, entre le corps et l'esprit » (68) ne se trouverait pas entièrement en deçà de la portée psychique, et si, de même que l'idéaliste voit « dans la perception une projection extérieure de sensations inextensives » (69), Bergson ne voit-il pas dans la même perception quelque chose d'inextensif, projetée par l'esprit en dehors. Dans ce cas, ne serait-il pas alors certain que l'extériorité de la perception ne viendrait pas de son objet, mais en revanche serait assignée par l'esprit, capable de s'extérioriser lui-même ?

En effet, c'est bien dans la perception dite extérieure et supposée placée dans les choses mêmes que Bergson voit la coïncidence entre le sujet et l'objet, et c'est « l'extension de l'esprit », dont nous allons parler tout à l'heure, par laquelle nous sommes déplacés d'emblée en elles. L'important est pourtant d'expliquer comment cet acte d'extension nous permettra de rejoindre les choses matérielles, et de comprendre pourquoi on n'y accède que par lui. Son extériorité est posée par Bergson dans ce cadre, à travers la perception pure. Car, s'il définit notre perception comme « concrète et complexe », comme quelque chose d'« intermédiaire » qui ne serait pas ni subjective ni objective et rendrait possible alors le passage de l'intérieur à l'extérieur, il faudrait alors logiquement et nécessairement en elle-même quelque chose qui permettrait à la mémoire de

l'empiéter pour lui autoriser « une occasion » de présenter à la conscience actuelle, et qui demeurerait pourtant avant son empiètement comme « un fond impersonnel » (69) où l'on prendrait contact avec son objet d'une manière immédiate.

Alors, en quoi consiste cette « perception qui coïncide avec son objet » (246) ? Comme nous l'avons vu plus haut, la perception consciente se déduira simplement pour autant qu'on se donne les images dont le corps occupe le centre, en se donnant tout d'abord le monde matériel. Cela ne rend pas compte de la représentation par la conscience, mais au contraire de celle-ci par celle-là ou bien la diminution des images ; étant ainsi élucidée, elle se limite au présent évidemment pour l'effet utile, et dans laquelle la perception ne concordera plus avec son objet. Mais, comme nous le fait voir l'étude psychologique de l'enfance, « notre représentation commence par être impersonnelle » (45) et ensuite atteint à « ma personne » avec la conscience de mon corps. Autant dire qu'à partir du monde matériel où se met le « centre d'action », des autres images qui l'entourent, elle approche de plus en plus de l'intérieur et finit par être consciente. En ce sens, la perception pure n'a rien à voir avec la coïncidence entre le sujet et l'objet constitutive de la perspective moderne de la vérité. Plutôt, puisque « ce qui constitue notre perception pure, c'est, au sein même de ces images, notre action naissante qui se dessine » (71), et qu'elle est « à la matière dans le rapport de la partie au tout » (74-75), elle n'est pas du tout celle de la totalité de la matière²⁴³, ni ne symbolise la possibilité de « Ding an sich », mais bien la première perception de ce qui nous intéressera pour les besoins de vie, de ce qui constituera le champ de notre perception ; mieux, impersonnelle qui deviendra bientôt personnelle avec la mémoire.

Donc, elle ne se perdrait pas, puisqu'il demeurerait encore dans la durée, fût-ce remplacé à l'instant par la mémoire, le moment précis où nous percevons

²⁴³ Sur ce point, Cornibert a raison de dire que « la matière dont la perception pure nous offrirait comme la vision immédiate et instantanée n'est pas la matière en soi du chapitre IV, mais bien cette matière déjà informée par les schèmes de l'agir que cherche ici à circonscrire la notion d'image » ; voir son *Image et matière*, p.129-130.

initialement l'objet et, de plus, le « fond impersonnel » par lequel nous nous mettons en contact immédiat avec l'objet perçu lui-même. Même, « elle aurait lieu dans l'instantané » (246) et n'existe pratiquement que dans l'ordre du temps, non pas celui de l'espace. Si les « visions instantanées » des choses paraissent invisibles dans la conscience présente, c'est seulement parce que la perception pure n'aura affaire qu'aux « objets présents, actionnant [actuellement] nos organes et nos centres nerveux » (78). Toutefois, elle renverrait pour ainsi dire à un premier contenu perceptif d'un objet, à son contenu brut qui ne donnerait aucune information personnelle. Donc, elle est le point « instantané » de rencontre donné nécessairement pour que l'esprit atteigne à la matière.

Sans doute, cela aurait peu d'importance pour nous d'affirmer son existence ; l'important est que Bergson protège l'extériorité de notre acte perceptif contre son aspect subjectif en y retrouvant la temporalité, par là qu'il rend compte de la distinction temporelle et radicale entre lui et le souvenir, et surtout qu'il nous montre qu'ils s'orienteront conjointement ou inséparablement vers l'action. De tel passage continu de la perception à l'action, nous voyons qu'il nous suggérerait une frontière non plus distincte mais confuse entre l'âme et le corps, que leur collaboration symboliserait donc la convergence de la vie psychologique vers la vie biologique, et enfin on pourrait retrouver en ce sens la temporalité de la première vie dans la deuxième, au moins dans le corps et ses mouvements.

7-2-1-2. L'extension de l'esprit

Ainsi, c'est bien la perception qui nous présente la réalité des choses extérieures, par laquelle on aperçoit leurs qualités sensibles en elles-mêmes, non pas en nous. Par contre, la conscience les remet pourtant en nous, et alors la mémoire intervient. C'est bien celle-ci qui nous fait voir dans celle-là nos sensations inextensives, par laquelle on ne perçoit pas la matière elle-même, on la perçoit en effet en nous : la perception passe ainsi de l'objectivité à la subjectivité,

de son état pur à son état concret sous lequel aura lieu « une synthèse du souvenir pur de la perception pure » (274).

Néanmoins, on ne se donne que la perception concrète de choses dont le contenu n'est pas fait que de sensations inextensives. Supposons qu'on retourne dans la maison de son enfance après un long moment. On s'apercevra là de changements survenus par la différence entre les impressions actuelles et des impressions antérieures. Il est donc vrai qu'ils existent réellement pour nous, mais aussi que ce n'est pas nous qui créons ces impressions engendrées par la différence entre impressions actuelles et impressions antérieures. Donc, « ce qui est donné, ce qui est réel, c'est quelque chose d'intermédiaire entre l'étendue divisée et l'inétendu pur ; c'est ce que nous avons appelé l'*extensif*. » (276 ; l'auteur souligne) qui est bien l'image « située à mi-chemin entre la " chose " et la " représentation " » (*l'Avant-propos*, 1), donnée par notre perception. L'*extensif*, ou encore image est, nous le disons plus haut, à la fois subjectif et objectif, donné dans l'expérience perceptible. Et « l'extension est la qualité la plus apparente de la perception » (276) d'allonger sa propre indivisibilité vers son objet, de telle manière qu'on saisirait ses qualités indivisibles dans elle. Ce caractère de la perception n'est pas pourtant, dit Bergson, autre chose que l'extension de l'esprit pour rencontrer lui-même directement une réalité extérieure²⁴⁴.

Et, son caractère extérieur tient surtout à l'origine de ses contenus mêmes : en tant que fonction psychologique, la perception individuelle saisit des excitations extérieures en dehors de nous, et pourtant c'est plutôt elles qui frapperont la conscience. Les « *sense-data* » ne sont pas en nous, mais dans les choses elles-mêmes ! Le rouge qu'on aperçoit est un produit du processus physique où la lumière propagée par certaines ondes frappe les rétines et laisse une impression sur eux, de telle sorte que cette couleur elle-même relève de l'objet extérieur et on en a seulement la conscience. En ce sens précis, « l'extension » de la perception implique, à nos yeux, celle des qualités extérieures : elle nous semble devoir être

²⁴⁴ M, p.411-412.

un acte mutuel. Allons plus loin. Dans le dernier chapitre de *MM*, l'auteur définit la matière comme étendue mouvante tel que la présente notre connaissance, comme étendue continue tel que l'esprit la voit : il paraît lui assigner la temporalité de la vie psychologique. Mais, si « notre perception faisant partie des choses, les choses participent de la nature de notre perception », si on remarque son départ extérieur et son terminus intérieur, alors ce que saisit cet acte d'extension est d'un côté en effet représentation, à la fois, en droit représentation inextensive, et de l'autre les qualités sensibles ou les états étendus de l'objet ainsi que la physique démontre. C'est pourquoi l'image est notre représentation et, en même temps, ce qui « existe en soi » en dehors de nous. Donc, ne pouvons-nous pas dire que l'extension de l'esprit n'est pas l'acte par lequel il étendra sa portée en dehors de lui, mais celui par lequel il les y *découvrira*, qui nous permettra de retrouver une espèce de même racine dans les deux radicalement distingués ? Cela ne s'accorderait-il pas avec le point de vue du sens commun ? Si cette idée est fondée, la mémoire est visiblement la fonction qui caractérise l'esprit et à la fois celle qui exprimerait, peut-être, par son acte de contraction la durée propre de la matière qu'elle inscrit sur la conscience insensiblement ou encore d'une manière quelconque au moyen de la perception pure.

7-2-2. La relation temporelle de l'esprit à la matière

L'insertion nécessaire de la mémoire nous amènera dès maintenant à poser notre rapport avec l'objet « *en fonction du temps plutôt que de l'espace* » (74 ; l'auteur souligne) : l'objet est à nous ce que le présent est au passé, ce que la matière est à la mémoire.

Rappelons-nous un instant *l'Essai*. La vie psychologique se déroule sous l'ordre du temps ; le passé qui n'existe plus dans l'espace et l'avenir qui n'existe pas

encore relèvent par essence de cette vie dont les états profonds nous orientent tantôt sous le sentiment de tristesse vers le passé, tantôt sous le sentiment de joie vers l'avenir. En revanche, le monde extérieur ne dure que pour nous et pourtant n'existe en effet que dans le présent. De sorte que si des mouvements successifs, se développant dans ce monde, semblent nous montrer leur continuité et sa qualité « en voie de formation », c'est bien parce que la conscience les retient en elle-même au moyen de « la synthèse mentale » opérée par le souvenir : il sert dans cet ouvrage à lier pour ainsi dire des images discontinues de ce monde coupées par la perception les unes avec les autres, à caractériser du coup la conscience qui dure, mais l'auteur n'y rend pas compte de pourquoi et comment il le fait ainsi. Car, sans doute, il était important pour lui de souligner la différence profonde entre deux mondes en nous montrant la structure temporelle de la vie psychologique. Cette signification de la temporalité est encore valable dans *MM* : en caractérisant également la conscience, elle distingue radicalement l'esprit de la matière au moins dans ses trois premiers chapitres. Par contre, son auteur nous conduit à la rencontre de ces deux termes profondément distingués en mettant ici la matière qu'est le présent dans le plan de la conscience, plus précisément, à son extrême pointe : L'actualité de la conscience consiste bien dans son activité pour l'effet utile, dans la perception présente ; se révélera ici le secret de notre rapport temporel avec l'objet.

En tant qu'« intemporel [...] au sens de l'instantanéité et du sans-mémoire »²⁴⁵, le présent est le mode d'être de la matière et le seul domaine où l'on se met en relation avec elle. En effet, son mode d'être étant déterminé par la perception de l'être conscient, il relève instantanément du « présent pur » (167) dans la continuité du monde matériel et alors devient matériel. De là, la perception pure « qui coïncide avec son objet » (246). Mais, « toute perception est déjà mémoire », de sorte que, de même pour la perception pure, on ne peut pas

²⁴⁵ Marquet, J.-F., < Durée bergsonienne et temporalité > in *Bergson : La durée et la nature* ; coordonné par J.-L. Vieillard-Baron, Paris, PUF, 2004, p.80.

reconnaître cette coïncidence provisoire entre l'être conscient et la matière, puisqu'elle serait en effet en « insaisissable progrès du passé rongant l'avenir. » (167) Le présent pur est donc celui où le passé ne se pointe pas, tout simplement relève du plan matériel. Seul le présent concret, c'est-à-dire mon présent « me provoque à l'action » (152) définie comme perception : la perception est présente ; l'image l'est elle aussi, puisque le passé, la mémoire, prendra sa forme pour être actuel, pour s'actualiser. Si l'on peut appeler mon présent, ce n'est pas parce qu'il se définit « *ce qui est* » (166 ; l'auteur souligne), mais parce qu'il est bien ce qu'on éprouve, sent et vit : et pour l'éprouver, le sentir et le vivre, il faut sans doute notre expérience, tout d'abord, faite par notre corps, sans lequel rien ne nous serait donné de la conscience. Donc, « le présent réel, concret, vécu » (152) de chacun de nous est « *ce qui se fait* » (166 ; l'auteur souligne) par l'intermédiaire de notre corps.

Ainsi la perception n'aura un sens ontologique qu'à condition qu'elle se rapporte à la situation actuelle, à l'action présente, et que dans « le présent réel, concret, vécu » (152) ; la conscience, étant « la marque caractéristique du *présent*, c'est-à-dire l'actuellement vécu, c'est-à-dire enfin de l'*agissant* » (156 ; l'auteur souligne), nous donne l'état conscient du corps qui agit toujours dans ce monde : ainsi constituent-elles « l'état psychologique que j'appelle "mon présent" » (153), dans lequel elles se rejoignent. Par conséquent, leur présent consiste précisément en notre corps monté en lui-même comme un système sensori-moteur, de sorte que, dans la perception présente, se dissipera la « contradiction » théorique et spatiale entre l'esprit et la matière. De là la signification métaphysique de la perception²⁴⁶ : elle est « le point de contact entre la conscience et les choses, entre le corps et l'esprit » (68) ; la subjectivité et l'objectivité de la connaissance se fondent bien en elle-même dans laquelle la mémoire s'imprègne sans cesse pour

²⁴⁶ Cette signification, Worms la découvre dans sa position. D'après lui, Bergson lui assigne un statut de « transition ou de médiation entre deux ordres ou deux degrés de la même réalité qualitative, ou de la " durée " » et dit qu'ainsi « l'analogie théorique entre la conscience et l'univers se fonde-t-elle sur la médiation pratique de la perception » ; voir, son *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, p.124.

noyer ses contenus discontinus.

7-2-2-1. La dimension de l'inconscient

En discutant plus haut à propos de la perceptibilité que Bergson considère comme critère de l'existence, nous avons vu qu'il substitue la distinction entre l'actualité et la virtualité de la connaissance à celle entre l'existence et la non-existence. Cette nouvelle distinction dévoile plus visiblement que la réduction du monde extérieur en images, bien loin de l'intérioriser, consiste au contraire à nous insérer en lui-même, en posant le problème de l'existence seulement en fonction du temps.

Et, maintenant, notre rapport temporel avec l'objet où se mélangent deux fonctions psychologiques élargira la virtualité de la connaissance jusqu'aux profondeurs de la conscience, jusqu'au passé, si l'on voit que l'être non perçu n'impliquera bien que ce qui n'est pas actuel, que ce qui ne se présente pas à la conscience présente. (Nous l'avons en effet déjà vu dans la lettre de Bergson envoyée à W. James où il lui disait qu'il identifie la matière non perçue à l'état psychologique non conscient)

Établie par la définition de la perception comme le présent, de la mémoire comme le passé, la distinction temporelle entre ces deux fonctions psychologiques, renvoyant à la distinction entre ce qui est présente actuellement et ce qui est absent actuellement, alors, à celle entre ce qui est agissant et ce qui n'agit plus, nous montre au fond deux modes d'être radicalement opposés et irréductibles à l'opposition de l'être au néant : le mode d'être actuel et celui d'être virtuel. Actuelle, la perception coupe la continuité d'une réalité même qui m'intéresse et annonce un mouvement vers lequel son aspect coupé dirigera le corps, en sorte qu'elle symbolise « la matérialité même de notre existence » (154) au sein du monde matériel, laquelle se traduira ainsi par un mouvement corporel ; virtuel, le souvenir

ne s'évanouit pas, mais subsiste comme nous dit l'expérience concrète et « ne peut être actuel que par la perception qui l'attire. » (142) Il n'en est pas moins vrai que ce mode d'être est celui des états de conscience, même quand Bergson appelle « une espèce d'état mental inconscient » (158) l'objet non perçu et, plutôt, « les réalités objectives sans rapport à la conscience » (159).

Quand il dit que les perceptions absentes de la conscience sont et étaient déjà en réalité, il est certain qu'elles renvoient aux objets non-perçus mais perceptibles par la conscience ; quand il dit aussi que « l'adhérence de ce souvenir à notre état présent est tout à fait comparable à celle des objets inaperçus aux objets que nous percevons, et *l'inconscient* joue dans les deux cas un rôle du même genre » (161 ; l'auteur souligne), nous nous apercevons qu'il veut regrouper par ce terme d'inconscient « les objets inaperçus dans l'espace et les souvenirs inconscients dans le temps » (163). L'inconscient n'est pas donc non-existant, mais sert à attribuer *esse* à la mémoire pure, au point de vue du sujet, et aux choses *non-percipis*, au point de vue de l'objet. Et ces dernières, ne cessant d'exister en quelque manière, resteront nécessairement en dehors de la conscience, comme le dit le réaliste par rapport à la réalité extérieure ; au contraire, ces souvenirs inconscients n'ont pas affaire à la conscience entière, mais seulement à la conscience actuelle qui consiste précisément dans la perception actuelle ou encore l'action actuelle. Ils n'en appartiennent pas moins à la conscience, mais à un niveau différent, plus précisément, dans ses profondeurs. Donc, par la position de l'inconscient, Bergson nous fait voir l'existence du souvenir impuissant et son mode virtuel d'être, en le comparant avec ce qui est perçu distinctement par la conscience, avec ce qui agit actuellement. Et, si la conscience est « la marque caractéristique du *présent* » (156 ; l'auteur souligne) comme tout entière responsable de l'action réelle et imminente, l'inconscient, étant ce qui est dépourvu de conscience, n'est pas actuel, ni l'agissant, en un mot inutile, ne pourrait être pourtant supposé comme non-existant ainsi que le sont des objets non perçus.

Maintenant, on peut délimiter plus clairement la dimension de l'inconscient : en dehors du présent qui symbolise notre matérialité, il y aura tout ensemble

l'avenir symbolisé par les objets inaperçus dans l'espace, lesquels annonceront nos actions à venir, et le passé symbolisé à son tour par les souvenirs impuissants, déjà déployant dans le temps qui servent à choisir notre action. Il ne s'agira plus de l'incompatibilité métaphysique de l'ordre spatial et de l'ordre temporel, puisque, comme le passé immédiat et l'avenir immédiat se matérialisent dans le présent à travers nos actions corporels, c'est justement l'action, actuelle et virtuelle, où notre état présent s'unira à l'objet perçu, où les souvenirs inconscients s'uniront aux objets inaperçus.

Donc, l'espace où s'échelonne la totalité de la matière, se définit ici comme le schème de notre action sur elle, de sorte qu'il se donnera comme « horizon aperçu » de notre expérience concrète. C'est bien nous qui conservons le passé, qui préparons l'avenir, à condition que des choses se juxtaposant dans l'espace deviennent l'objet de la perception, de l'action. Où est l'espace dans le monde matériel ? On ne le trouve nulle part. Mais mon corps le conserve fût-ce sous forme de schèmes moteurs et aussi prépare par l'espace son rapport matériel avec d'autres corps : il est indispensable pour l'activation du passé, c'est-à-dire la réalisation de la mémoire.

La distinction du conscient et de l'inconscient est chez Bergson celle du présent et du non-présent et, donc celle de l'actualité et la virtualité que symbolisent la perception actuelle et la perception virtuelle. Il faudrait ici remarquer que cette distinction n'a de sens qu'en nous : au point de vue du temps, elle se réduira à celle de mon présent et de mon passé ou mon avenir ; au point de vue de l'action, elle sera celle de mon action actuelle et de mon action virtuelle. Donc, la partie inconsciente de notre vie psychique ne reparaitra à la conscience actuelle qu'« en empruntant la vitalité de la perception présente » (159) ; celle-ci porte virtuellement sur « la partie non perçue de l'univers matériel » qui aurait pour nous une réalité. Voilà esse implique aussi *non-percipi* ! Et, dès que ces deux parties seront « éclairées » par la conscience, mon passé, en tant que la première partie, viendra s'adjoindre à mon avenir, en tant que la deuxième. C'est effectivement « en vertu de la loi fondamentale de la vie, qui est une loi d'action »

(167) qu'il pourront ainsi s'adjoindre à lui.

7-2-2-2. La collaboration entre la perception et la mémoire

Maintenant on peut comprendre que « l'existence de la matière non perçue » est d'une part celle qui se trouve *réellement* en dehors du champ de la perception, qui est pourtant virtuellement perceptible, et de l'autre celle qui demeurerait *virtuellement* sous forme d'images déjà perçues dans les profondeurs de la conscience. Dans la dimension de l'inconscient, Bergson retrouve ainsi la réalité des objets possibles et aussi antérieurs de la perception, et il est certain que telle découverte tient à son actualité sur laquelle envahit sans cesse le passé, qui va toujours vers l'avenir avec celui-ci. Or, il n'en est pas moins certain que ces deux sortes d'« existence » se distinguent radicalement l'une de l'autre : l'une est évidemment extérieure à nous, l'objet possible de la perception pure ; au contraire, l'autre est en nous, dans les souvenirs purs. Cependant, dès que la première devient objet de la perception présente, notre conscience appellera la deuxième et enfin l'être inconscient deviendra ou redeviendra conscient : il n'y a jamais d'existence qui ne saurait être consciente. Et, le passage de l'inconscient au conscient symbolise en ce sens la présentification du passé et de l'avenir, ou plutôt la coexistence de deux temps, c'est-à-dire la rencontre entre la perception pure et la mémoire pure. Ces deux fonctions pures nous donnent respectivement « la représentation d'un objet absent » (79) et celle d'un objet présent. Ces deux représentations ne sont dans la perception présente que celles d'un seul et même objet, différenciées temporellement l'une de l'autre. Cela s'éclaircira plus clairement dans le phénomène de reconnaissance.

La reconnaissance dite attentive est « l'acte concret » de dégager des perceptions passées ce qu'on perçoit actuellement pour re-connaître un objet. Dans cet acte le passé ou les images passées répondent convenablement à l'appel de la perception présente. Donc la reconnaissance désigne « le phénomène mixte qui

résulte de la coalescence » (95) de la perception avec la mémoire, coalescence où celle-là utilise toujours celle-ci, et non l'inverse. Le dernier point est important, puisque là est l'attention, acte de l'esprit qui exige leur collaboration. Nous le répétons, à toutes les perceptions constitutives de notre expérience ordinaire, il faut laisser à tout instant la mémoire s'y insérer. Son insertion s'opère pourtant par leur sollicitation pour mieux se comporter avec son objet et pour réagir plus adéquatement à la situation actuelle. Sans cette sollicitation, la mémoire demeure encore inerte, elle dirige le corps sur ses mouvements mécaniques, comme nous le fait voir l'exemple des lésions de la reconnaissance. Si elle est attirée ainsi par elles, il appartient à elle de répondre à leur sollicitation, de sélectionner une image passée. Donc, pour la mémoire, elles sont le moyen de sa réalisation.

En commençant par inhiber les mouvements habituels, cet acte de l'attention autorise l'introduction de tout autre ordre que l'automatique dès qu'on perçoit un objet, ordre où l'esprit interprète la perception présente et la reconstitue, enfin choisit l'image analogue à elle. Il est remarquable que la perception attentive n'exige pas pourtant le rôle prépondérant et unilatéral de la mémoire. La perception, s'enrichissant d'image choisie par celle-ci, agrandira à son tour d'autant les plans de la conscience et leur réclamera encore des souvenirs « complémentaires ». Ici, nous voyons une sorte de *mouvement hélicoïdal*²⁴⁷ opéré entre la perception et la mémoire, qui se déroule comme dans un

²⁴⁷ Ce mouvement se schématise évidemment par Fig.1 sur le progrès de l'acte d'attention, présentée à la page 115 de l'ouvrage présent, qui nous montre les différents cercles de la mémoire et à la fois des autres différents cercles qui se forment à mesure qu'elle reconstitue l'objet aperçu, cercles symbolisant l'élargissement graduel des aspects de l'objet par les souvenirs accroissant. Cette figure nous fait voir donc la solidarité entre l'objet aperçu et la mémoire, ou bien l'esprit, mais implique tout d'abord l'expansion de la mémoire faite par les images passées évoquées par la perception immédiate de l'objet et, d'autre part, les différents aspects subjectifs de l'objet, selon l'expansion d'elle ou plus précisément selon son insertion dans les mouvements du corps, aspects capables d'être recomposés par en mouvements virtuels du corps. En d'autres termes, à partir de la perception pure ou bien immédiate, l'image perçue s'étend de plus en plus jusqu'aux profondeurs de la mémoire, et, en se les réfléchissant sur l'objet, en même temps, en mouvements virtuels du corps s'esquissent. Donc, cette figure consiste précisément dans le champ de notre perception. (En ce sens, Worms a raison de dire qu'elle anticipe sur la figure fameuse du cône (Fig.5 ; p.181) ; voir, son *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, p.319.) Ici, ce qui est extérieur, ce n'est que l'objet lui-même, et ce qui est intermédiaire, ce sont le corps et ses mouvements virtuels que la perception esquissera : donc, quant à l'acte d'attention, tout se passerait comme si la mémoire se projetait elle-même centrifugement et activement à partir de ses

« *circuit* » symbolisant, dit Bergson, la reconnaissance attentive. Dans ce mouvement, ces deux fonctions s'enrichissent l'une par l'autre en se glissant l'une dans l'autre, et diversifient ainsi mutuellement leurs domaines, de telle sorte qu'elles matérialisent davantage notre vie psychologique. Il n'y a donc jamais de perception qui ne s'emmagasine dans la mémoire et, inversement, il n'y a jamais de mémoire qui ne comprendra pas la perception immédiate, et enfin l'attention où se déploie ce mouvement consiste bien dans la solidarité étroite entre eux.

Il n'en est pas moins vrai que c'est bien la mémoire qui animera ses divers plans inertes. À cause de cela, on risque de confondre ce mouvement hélicoïdal avec le mouvement circulaire de l'esprit chez Hegel. Mais il faut remarquer que, pour le philosophe français, la mémoire ne se projette pas du tout en dehors en visant les choses. Car elle est ce qui n'agit plus, et qui demeure pourtant dans un état psychique inconscient : elle n'a pas d'intentionnalité²⁴⁸. En outre, inconsciente, elle exige nécessairement quelque chose d'intermédiaire qui l'incitera à s'exposer en face de l'objet, à son activité, et pour cela est en tant que telle à la fois intérieure et extérieure. C'est bien la perception qui n'est qu'« une occasion de se souvenir » (68). Donc, le mouvement hélicoïdal, bien loin de symboliser l'auto-incarnation de l'esprit, consiste plutôt dans la correspondance de la vie psychologique à la vie biologique et symbolise *psychologiquement* l'indépendance mutuelle de deux réalités distinguées. Ce mouvement annonce le mouvement matériel du corps vers lequel s'oriente toujours notre existence au monde, qui symbolisera pratiquement la correspondance de ces deux vies. Telle est bien la signification de ce mouvement dans la théorie bergsonienne de la mémoire.

Donc, l'acte d'attention n'exige pas seulement l'ordre psychologique dans

profondeurs à la manière du tourbillon.

²⁴⁸ Sur ce point, Vieillard-Baron nous avertit que Bergson paraîtrait reprendre la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, si on ne considère pas que la mémoire de Bergson n'implique pas du tout d'intentionnalité, et surtout qu'elle, étant en elle-même « l'ensemble du passé, sa présence et son efficacité dans le présent », se dirigera dans son ensemble vers la conscience présente et entrera sélectivement dans notre expérience ; voir, Vieillard-Baron, J.-L., *Bergson et le bergsonisme*, p.18.

lequel se développe ce mouvement hélicoïdal. Pour produire les mouvements corporels qu'il nous annonce, il lui faut en effet d'autres mouvements du même genre qui peuvent les engendrer en causalité : l'inhibition par laquelle cet acte commence, nous le disions tout à l'heure, ne portant justement que sur l'attitude générale et habituelle du corps, se continuent encore ses autres mouvements « plus subtils » dont celle-ci s'accompagne, qui viennent alors « repasser » d'une manière autonome et inconsciemment sur l'esquisse antérieure de l'objet, comme une résistance volontaire au réflexe conditionné n'empêche pas de continuer ses mouvements concomitants. Ils imitent ainsi le passé sur la base de l'esquisse déjà tracée par eux et, par là, les images passées peuvent pénétrer à leur tour dans la perception présente. L'on s'aperçoit de là que la mémoire du corps sera essentielle à l'acte d'attention, mémoire se constituant de mouvement inhibé afin de laisser couler ces images vers celle-là et de mouvements dans lesquels elles s'intercaleront, et que la suspension et l'activité de sa mémoire dépendent en psychologie du mouvement hélicoïdal s'accompagnant nécessairement des « mouvements d'imitation » en corps. Donc, en deçà de l'expansion mutuelle de la perception et de la mémoire, « les deux mémoires vont ici côté à côté et se prêtent un mutuel appui » (91), et c'est pourquoi Bergson remarque la reconnaissance, notamment attentive où l'on trouve l'insertion du passé pur et à la fois la reproduction d'une attitude motrice organisée en corps.

Plus loin, nous voyons que les aspects accroissant de l'objet montrés par le mouvement hélicoïdal symboliseraient autant de points accroissant de l'action possible sur lui, et que ce mouvement a pour effet de nous en donner la connaissance plus profonde et, par suite, de répondre plus congrûment à son action. Donc, si la perception attentive implique « la projection extérieure d'une image activement créée, identique ou semblable à l'objet » (112), alors il est certain que c'est bien la mémoire qui crée « activement » l'image, qui projette au fond l'intérieur sur l'extérieur tout en s'unissant à lui. En d'autres termes, étant le théâtre où l'esprit se promènera, qui constituera le champ de l'action, la mémoire finira par s'extérioriser sous forme de mouvements corporels : la plupart des

réflexes de la perception, c'est ceux de la mémoire. Néanmoins, il ne suffira pas d'eux pour compléter « la projection extérieure d'une image », puisqu'elle doit s'opérer sous la forme objective et matérielle, comme se termine ainsi le phénomène de reconnaissance. Et l'extériorisation de l'intérieur a donc besoin effectivement d'un collaborateur capable d'exécuter matériellement leurs réflexes, et de s'intercaler pourtant entre deux fonctions psychologiques, entre deux mondes pour harmoniser leurs tendances opposées. C'est bien notre corps et c'est pourquoi l'essentiel est de l'étudier pour élucider son rapport à l'âme. Nous allons le voir dans notre chapitre prochain. Par conséquent, avant de considérer son rôle principal de les harmoniser, l'on voit la réunion préliminaire de l'esprit et de la matière dans l'acte d'attention, et, en ce sens précis, « l'attention à la vie » est l'expression optimum qui symbolise leur solidarité nécessaire révélée rien que dans la vie, dans nos activités vitales.

7-3. Image ou matière prise au point de vue du sens commun : une suggestion possible de la notion d'image

La position des images se fonde tout d'abord sur la conception du sens commun de la matière. Et cette fondation joue un rôle capital dans la méthode bergsonienne de *Matière et mémoire*, même s'il est très rare dans une œuvre philosophique de faire du sens commun un critère théorique, et non pas un objet de la critique. Dans l'*Avant-propos* de la septième édition, Bergson déclare qu'il ne définit la « manière de regarder la matière » (L'*Avant-propos*, 3) dans son premier chapitre que pour étudier le rapport de l'esprit au corps. La matière est pour l'esprit l'objet de la perception et, pour le corps l'objet de l'action ; donc il faudra d'abord rendre compte de son existence, jetée devant nous, pour éclaircir leur rapport.

Comment connaît-on ? C'est la première question de *Matière et mémoire* de la connaissance d'une réalité extérieure à nous. Mais, sur cette question portèrent les diverses discussions philosophiques entre le matérialisme et le spiritualisme, entre l'idéalisme et le réalisme, et par là elle nous conduisit enfin à dissocier la matière de son existence et de son apparence ou même à la considérer comme inaccessible.

Tout à l'inverse, le sens commun croît d'ordinaire que « la matière existe telle qu'il la perçoit » (*L'Avant-propos*, 2), puisqu'il fait de ce qu'il perçoit ses qualités comme le fait Berkeley et, à la fois, qu'il met celle qu'il perçoit en dehors de nous comme le fait Descartes ; au point de vue du sens commun, rien nous n'empêche de croire à une réalité extérieure à nous et, à la fois, à en la donation des états intérieurs, enfin à l'adéquation entre la réalité et ces états ; on se place dans la position idéaliste et, à la fois, dans la réaliste sans considérer sérieusement que l'une est théoriquement incompatible avec l'autre. Voilà, théoriquement, seulement théoriquement, il y a quelque chose de contradictoire concernant la relation entre la connaissance et son objet. Sa conception, identifiant sans peine le contenu de la perception à son objet extérieur, est bien entendu une conception problématique dans le monde de la philosophie, puisqu'elle est réputée plus souvent comme croyance récusable de la majorité, et néanmoins notre expérience concrète, en outre la physique, en témoignent en tant qu'un fait. C'est bien là ce dont s'occupe Bergson, et ce qui lui offrira une prise à la première question en cause : il lui est besoin de nous montrer « la matière avant la dissociation [...] entre son existence et son apparence. » (*L'Avant-propos*, 2)

Donc, pour lui, se placer dans le point de vue du sens commun, c'est demander la suspension de toutes les discussions philosophiques qui les dissocient jusque-là²⁴⁹. Or, cette « suspension » nous amène paradoxalement au mélange théorique que Bergson demandait dans son *Cours II* de faire entre l'hypothèse

²⁴⁹ Riquier a raison de dire que « l'image n'est pas l'annonce d'une thèse bergsonienne, celle de l'identité de l'être et de l'apparaître, mais bien ce par quoi nous nous garantissons de la suspension de toutes thèses » ; voir, son article, < Y-a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire* >, p.267.

mécaniste de Descartes et l'hypothèse dynamiste de Leibniz sur l'essence de la matière²⁵⁰. Rappelons-nous ce dont nous parlions dans notre première partie. Ils ont une présupposition en commun d'assigner une existence indépendante à la matière et de considérer la perception comme subjective et illusoire : ils supposent donc l'intervalle infranchissable entre celle-là et celle-ci, ainsi que le font l'idéaliste et le réaliste. Mais, d'entre eux, Descartes est conduit à voir le monde extérieur vide en refusant d'y mettre ce qu'on en perçoit ; Leibniz remet au contraire les qualités sensibles à leur place et pourtant il en vient à composer ce monde avec d'inextensif en soutenant que la remise en place des qualités consiste en la projection spatiale de notre esprit : ils « posent, dit-Bergson, le problème en réaliste et le résolvent en idéaliste »²⁵¹. Pour le jeune philosophe qui ne se borne pas à voir « un » aspect du réel, il était donc besoin d'accepter le succès des sciences de la nature et, à la fois, de soutenir que nos sensations correspondent à des qualités de la matière : il veut montrer l'existence réelle de la matière dont les qualités participent de notre perception. Et il découvre cette existence dans l'hypothèse mécaniste sur la matière indépendante de nous et dans le principe dynamiste de celle-ci avec ses propres qualités ayant même nature que nos sensations. Ainsi il ne nous propose pas ni mécanisme, ni dynamisme, mais leur convergence. La matière considérée par cette convergence est ce qu'étudient en commun la physique et la métaphysique²⁵², ce que conçoit le sens commun, enfin, ce que Bergson définit comme « un ensemble d'"images" » dans son présent ouvrage.

²⁵⁰ Sur ce point, voir II. De l'essence de la matière : mécanisme et dynamisme, dans la 3^{ème} leçon sur la matière dans son *Cours II*, p.424-436.

²⁵¹ *Cours II*, p.435.

²⁵² « Tel sera l'univers matériel participant à la fois de l'étendue et de la force, de la qualité et de la quantité, relevant tout à la fois de la physique, qui étudie du dehors et dans l'espace les actions réciproques des substances, et de la métaphysique qui, étudiant ces substances du dedans, raisonnant par analogie et non plus par induction y trouve quelque chose de comparable à notre propre conscience et en tout cas à notre propre activité » ; voir, *Cours II*, p.437-438.

7-3-1. La convergence bergsonienne du mécanisme et du dynamisme

La convergence bergsonienne entre le mécanisme et le dynamisme qu'on vient de voir nous laissera d'abord mettre en doute que le regard du sens commun sur la matière ne soit tout au plus qu'une croyance vulgaire, gratuite, et même, au cours de la lecture du premier chapitre, cette convergence nous mettra, semble-t-il, en garde contre une attitude dogmatique des philosophes. De plus, elle annoncera que l'attitude du sens commun dans le premier chapitre parviendra à la thèse du quatrième chapitre décrit pourtant avant le premier chapitre, laquelle posera avec les dynamistes la matière de même nature que notre perception. C'est pourquoi Bergson souligne que c'est bien « l'attitude du sens commun vis-à-vis de la matière » que la philosophie doit adopter, laquelle tient au fond à la « contradiction réalisée » de notre perception, mais de laquelle « la vérité est beaucoup plus près »²⁵³ (M, 644).

Pour aller plus loin, au point de vue de cette convergence bergsonienne, nous aurions l'impression que l'image de *Matière et mémoire* semble étendre l'image cartésienne jusqu'au monde extérieur au moyen de principe dynamiste sur l'essence de la matière. Descartes appelait images des qualités sensibles qui sont subjectives en tant que produits de nos sens : pour lui elle n'est que l'idée ou bien la représentation d'un objet extérieur. Et telle définition cartésienne, nous la voyons au début du premier chapitre de *MM*, quand son auteur dit que « me voici donc en présence d'images, [...] perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme. » (11) Mais, aussitôt après, quand il dit que « 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 », il en vient à s'éloigner de la définition de Descartes. Ces dernières images renvoient en effet à l'univers

²⁵³ M. p.644.

matériel de Descartes dont il a d'abord établi la réalité et qu'il a fait ensuite « s'évanouir » par son analyse et sa réduction idéaliste.

En ce sens, les deux systèmes de l'image impliquent respectivement la matière que le mécanisme posait comme réelle, et ses qualités sensibles qu'il a supposé subjectives. C'est pourquoi ils ne servent pas pour Bergson à dépasser les deux doctrines, réalisme et idéalisme, mais à éclaircir leurs principes en les posant un seul et même plan²⁵⁴. Il ne fait que remettre dans les choses ses qualités qu'on aperçoit, à savoir il pose la matière dans le monde de l'expérience à travers la notion d'image, en replaçant son contenu dans son objet. Dans un seul et même monde, le contenu, ses qualités sensibles, n'a plus de différence avec notre perception que de degré, comme on le voit dans le dernier chapitre de son ouvrage présent. Donc, en compensant l'image cartésienne par le principe dynamiste, Bergson proposerait, à nos yeux, son image qui sert alors à rétablir ici la matière présentée dans son *Cours* comme un corrélat de « l'expérience *pure*, qui n'est ni subjective ni objective (j'emploie le mot *image* pour désigner une réalité de ce genre) »²⁵⁵, où elle, sentie et vécue, n'est non plus ni tout à fait objective, puisqu'elle doit se présenter à la conscience en tant que réelle, ni entièrement subjective, puisqu'elle ne s'évanouira point par celle-ci²⁵⁶ : l'image, n'étant ni représentation ni chose, désigne en effet l'objet de notre expérience concrète qui est pour nous subjectif et, à la fois, objectif.

Il est vrai que la matière est par hypothèse une image et ses qualités apparaissent en fait à la conscience comme images, et que ces deux termes

²⁵⁴ Comme Bergson pose le problème autrement par l'introduction du terme d'image, pour lui, « il s'agit moins de rejeter l'idéalisme et le réalisme que d'en redéfinir intelligemment les positions respectives en termes d'images. » Et, ainsi les redéfinis, les deux systèmes d'images nous montrent qu'« idéalisme et réalisme diffèrent en fonction du système qu'ils adoptent pour point de départ. » ; voir, Riquier, C., *Archéologie de Bergson*, p.322.

²⁵⁵ *M*, p.660 ; l'auteur souligne.

²⁵⁶ En ce sens précis, Naulin a raison de dire qu'« il est clair en tout cas que la notion d'image ainsi comprise se situe en deçà de la distinction du pour soi et de l'en soi, ou encore du sujet et de l'objet » ; voir, Naulin, P., *op. cit.*, p.101.

construisent un seul et même objet dans le champ de notre perception. Pour le sens commun, il est un fait, pour expliquer lequel le terme d'image est employé « provisoirement ». Et, nous voyons que ce terme, ayant pour effet grâce à son ambiguïté de relâcher la tension métaphysique entre matière et qualités perçues, nous permet d'éviter provisoirement le grand problème du rapport entre l'esprit et la matière et pourtant de partir avec le sens commun, non plus du monde intérieur, ni du monde extérieur, mais du monde de l'expérience qui est à la fois extérieur à nous et intérieur à nous dès qu'on le perçoit. En ce sens, le départ naïf de *Matière* et *mémoire* est bien l'être vivant percevant et pensant, agissant avec le sens commun au sein de ce monde, et à partir duquel seul nous pouvons accéder au problème de l'union de l'esprit et de la matière.

Chapitre 8

L'union *réelle* de deux mondes

Comme nous avons déjà vu, l'adéquation entre l'être et la connaissance ou entre la chose et la représentation ne saurait être clairement vérifiée, mais peut être affirmée seulement *en droit*, puisque nous n'avons affaire qu'à nos représentations concernant l'existence du monde extérieur. Et, c'est pourquoi l'auteur était obligé dans ses *Cours* de partir avec l'idéaliste de nos sensations à travers lesquelles on a accès au monde extérieur ; dans son *Essai*, il déduisait l'être de la connaissance. Mais il s'est aperçu que sa déduction était absurde. En effet, la connaissance scientifique ne voit pas ses qualités dans la matière elle-même, plutôt lui assigne celles qu'on a besoin de supposer comme étant les siennes ; notre connaissance donnée immédiatement par la conscience nous apprend que la représentation de la matière résulte en effet du « compromis » entre ses formes intérieures et les formes empruntées à l'extérieur. Si la connaissance dont on part n'est plus pure, mais vient du compromis entre deux réalités opposées, alors il reste pour l'auteur de *MM* à expliquer comment elle nous conduit à l'existence. En cela consiste bien la position des images.

L'image est certes une notion par laquelle on réduit surtout ce monde en représentations et qui ne constitue pourtant que le champ de la perception. Et, nous disions dans notre chapitre précédent que le monde des images est le théâtre où s'unirait intérieurement les deux réalités opposées. Mais, la fonction de cette notion ne se limite pas au théâtre interne, mais s'élargit jusqu'au champ de l'action. Il est vrai que, de ses *Cours* jusqu'à l'*Essai*, l'auteur remarquait bien le rôle de

l'action de répondre d'un côté objectivement à des excitations sensibles de l'extérieur, d'agir de l'autre matériellement sur lui. Dans son œuvre présente, il lui ajoute un autre rôle de succéder à la connaissance. Ici, essentielle est la notion d'image : en nous mettant d'emblée au sein de ce monde, elle nous amène au mouvement d'une image, le corps ; elle sert d'intermédiaire entre la connaissance et l'action.

Un tel « intermédiaire » nous dit en quoi consiste la raison d'être de celle-là et suggérerait le mélange possible entre la subjectivité et l'objectivité dans celle-ci. Le corps joue ici un rôle décisif. Il étant « objet destiné à mouvoir des objets » (14), exerce ses actions réelles sur eux et leur apporte effectivement un changement objectif, mais constitue un « centre » de mon univers. Il ne saurait engendrer une représentation mais sert à l'actualiser ou bien à l'extérioriser. Et son action rend touchée et vécue la donation du monde matériel en images, en un mot, l'introduit dans l'expérience concrète. Car, si l'existence du corps nous met déjà au cœur de ce monde avant d'être conscient, son action, dont un motif et un effet sont donnés en dehors de nous, nous met à son tour en rapport extérieur et objectif avec ses éléments.

Et, comme nous l'avons vu plus haut, selon notre rapport temporel avec l'objet, lui et son action constituent notre présent que symbolise le mécanisme sensori-moteur en lui, qui est donc la dimension du tout matériel, et pourtant sur lequel empiète toujours le passé. De sorte que l'action du corps participe à la fois du présent et du passé. Alors, est-ce lui qui attire le souvenir ? Celui-ci, ou bien la conscience se dirige par elle-même vers le présent et, en tout cas la plupart de ses actions ne peut pas échapper à la portée du passé. Donc, tout ce qu'il y a d'actuel et de matériel dans mon corps se trouve sous la griffe de la mémoire et, en ce sens, c'est l'esprit qui va au-devant de la matière ; ce n'est pas elle qui le guide.

Or, *Matière et mémoire* se donne son sous-titre : l'« Essai sur la relation du corps à l'esprit ». Et son auteur consacre ses trois quarts à l'explication du rôle du corps. Comme le signale Désesquelles, il faut remarquer qu'« il s'agit en effet moins de comprendre comment l'esprit peut se lier à un corps, que comment le corps peut

se rapporter à l'esprit. »²⁵⁷, et il s'agit donc de savoir si son rôle ne se circonscrirait pas à celui d'instrument matériel qui sert à extérioriser l'esprit. Il est bien entendu qu'il a pour rôle dans la vie psychologique de ne pas produire la représentation, mais d'accomplir tout entière des mouvements sur lesquelles s'étendra celle-ci : il n'est justement qu'un véhicule servant à matérialiser des activités de l'esprit. Néanmoins, il est lui-même une partie de la matière et, en même temps, est senti du dedans par moi, de telle manière qu'il constitue un centre de mon action tout à l'inverse d'autres corps. Et, se plaçant dans le monde matériel, il permet à l'être vivant d'entrer dans l'interaction objective avec des choses, laquelle engendrent ses actes de perception et de mouvement. Donc, sans lui qui recueille des informations sensibles, la perception n'aurait pas lieu, ni son action. Et, de lui et ses mouvements, dépendent les changements de ma perception et même de ce monde, dont les uns sont décisifs et les autres minimes. Dira-t-on que telle nécessité du corps dans la vie psychologique serait équivalente à celle d'un instrument musical dans un concert, sans lequel l'artiste se trouve dans l'impuissance à l'interpréter et ne saurait émouvoir ses auditeurs par son interprétation ? Il est certain que l'instrument est pour lui une espèce de porte-voix de son âme par lequel il traduit ses sentiments et les transmet à eux. Il est pourtant aussi certain qu'il est bien un moyen de sonner, non pas de recevoir des tons, et qu'il est remplaçable et, surtout, inerte comme d'autres corps, tandis que mon corps est pour moi unique et une « matière vivante » (66) qui reçoit insensiblement nombreuses actions extérieures et prépare ses réactions contre eux. Par conséquent, en tant qu'un corps agissant, il consiste bien à renouveler à nouveau le passé, dans l'actualité du passé, ou bien dans l'extériorité de l'intérieur, son action mise en relation d'expression avec l'esprit. Il est vrai que la relation du corps à l'esprit se dévoilera dans l'action de

²⁵⁷ « Il s'agit en effet moins de comprendre comment l'esprit peut se lier à un corps, que comment le corps peut se rapporter à un esprit. D'où le sous-titre de l'ouvrage : *Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Formulé de la sorte, il annonce le but explicité au début du chapitre IV : « définir le rôle du corps dans la vie de l'esprit » (200). La question se concentre sur la fonction de cet organe privilégié qu'est le cerveau, car c'est lui qui insère l'esprit dans la matière, qui lui permet de s'adapter à la situation présente afin d'y agir efficacement. » ; voir Désesquelles, A.-C., *La philosophie de Bergson – Repères*, Vrin, Paris, 2011, p.102 ; l'auteur souligne.

mon corps dont le champ est celui de ma perception, de sorte qu'il s'agit de savoir comment le corps fonctionne pour cela. Nous verrons qu'il constitue sans doute mon existence tout à l'inverse d'autres, ce que nous allons affirmer dans notre présent chapitre.

8-1. L'action et la mémoire

C'est ce que nous affirmons dans notre chapitre précédent : « c'est [...] dans une perception extensive que sujet et objet s'uniraient d'abord » (73), le souvenir pur couvrant le contenu de la perception pure, l'image passée s'ajoutant à l'image actuellement perçue et les éléments profonds de la conscience colorant sa surface. Mais, « il n'y a pas de perception qui ne se prolonge en mouvement » (101). Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de *MM*, si l'on considère notre faculté de percevoir au point de vue de l'action, non plus au point de la connaissance, il sera certain qu'elle nous pose une « question » au sein du monde extérieur. Elle est alors une fonction psychologique, chargée de la survivance de notre vie biologique. Et cette « question », se pose pour annoncer l'action et la préparer. En effet, le corps est à la perception ce que l'actualité de l'action est à sa virtualité. Donc, si elle se développe en mouvements, il faut quelque chose d'intermédiaire entre les deux termes, qui est la notion d'image. Ainsi, la réunion entre l'esprit et la matière que nous voyons dans notre « perception concrète et complexe », réunion intérieure et virtuelle faite par les images, a besoin de se réaliser concrètement. Voici venu le moment pour le corps et son action de répondre au besoin : dès lors que le plan d'images se superpose bien à celui d'action, alors il prendra la place d'elles à titre d'entre-deux. De là, le rapport entre l'être et la connaissance, celui entre la matière et la perception de la matière, en termes bergsoniens, peut se dévoiler plus

objectivement dans le domaine de l'action que dans le domaine de l'image.

Et c'est tout le phénomène de reconnaissance dans lequel tel rapport apparaîtra plus explicitement par l'action, puisque tout le mouvement corporel consiste à matérialiser la mémoire, et qu'il est lui-même notre faculté « d'opérer des changements [réels] dans les choses, faculté attestée par la conscience et vers laquelle paraissent converger toutes les puissances du corps organisé » (65), et surtout le produit du système sensori-moteur qui symbolise la collaboration entre la fonction psychologique et la fonction physique, que l'on voit dans le phénomène de reconnaissance. Comme « il n'y a pas de perception qui ne soit imprégnée de souvenirs » (30), rien n'empêchera le passé de s'infiltrer sans cesse dans le présent. Le présent est le lieu où demeure actuellement notre corps s'entourant des choses, et à la fois le moment précis où il est en acte ; donc le passé le rejoint en effet par l'intermédiaire de notre corps. L'esprit s'y glisserait ainsi sous forme de souvenirs qui interviendront dans la conscience présente. C'est pourquoi Bergson discute avec attention de la reconnaissance où la mémoire aura pratiquement un rôle principal.

8-1-1. La collaboration de deux formes de la mémoire

Exigeant, avons-nous dit plus haut, la re-présentation du passé en général, la reconnaissance est « l'opération pratique et par conséquent ordinaire de la mémoire » par laquelle on retrouve dans la perception présente une image perçue antérieurement, identique ou semblable à l'image perçue actuellement ; et elle est aussi « l'utilisation de l'expérience passée pour l'action présente » (82), en tant que tel rappel de l'image passée se fait afin de répondre au but utilitaire de la perception présente. Par conséquent, le propre de ce phénomène, c'est d'abord qu'il exige un souvenir pour re-connaître un objet, et qu'il accompagne toujours d'un mouvement

corporel sur celui-ci par lequel il s'achèvera, comme le fait toute notre connaissance. En un mot, dans ce phénomène, nous voyons le rapport de la mémoire à l'action du corps.

L'exemple d'une première promenade dans une ville inconnue (100), nous fait voir qu'à mesure qu'on perçoit un objet, la perception passe graduellement d'un état attentif à un état inattentif ou bien « inutile ». Les mouvements volontaires et discontinus qu'elle accompagnait d'abord deviennent automatiques et machinaux, en sorte qu'un rapport s'y dévoile ainsi entre la perception et les mouvements qui l'accompagnent. En ce passage temporel de la perception, et en ce passage organique des mouvements qui l'accompagnent, consiste bien l'essence d'un phénomène de reconnaissance : reconnaître, c'est prendre une certaine attitude du corps sur l'objet ; et cette attitude se construisant de plus en plus consolidée jusqu'au moment où en deviendra inutile la perception, nous permettra de s'en servir, loin d'en connaître. Si on prend les mouvements corporels comme point de départ de toute reconnaissance, si on fait de sa « condition primordiale » une certaine attitude motrice, schématisée par la mémoire du corps, rien ne permettra au passé de s'insinuer dans cette attitude. Alors, le souvenir peut-il s'étendre sur des mouvements comme le fait la perception ?

Il ne le peut pas en apparence. Étant par définition « *ce qui n'agit plus* » (71 ; l'auteur souligne), il a besoin toujours de quelque chose de le réveiller de son inertie. C'est bien la perception, et elle seule s'étend pour Bergson sur des mouvements. D'après lui, il y a deux modes de réalisation de la mémoire : l'un se fait par sa coalescence avec la perception comme nous l'avons vu dans la reconnaissance attentive ; l'autre par l'accumulation dans le corps même. Dans ce dernier cas, elle, déjà matérialisée ou spatialisée, est paradoxalement présente (c'est pourquoi elle n'est pas pour l'auteur « la mémoire vraie ») et se prolonge en mouvements d'une manière automatique en laissant le corps agir. Dans l'autre cas, au contraire, elle paraît d'abord « planer » indifféremment sur lui et s'insère ensuite sous forme de souvenirs-images dans l'attitude motrice dès que la perception l'appelle. Et cette attitude est en effet « la mémoire du corps » qui

caractérise l'automatisme inconscient de certains de ses mouvements, qui est, dit Bergson, l'« habitude » plutôt que la mémoire. Ici nous nous apercevons d'emblée qu'il y aura un « lien » entre deux formes de la mémoire, qui est nécessaire pour les réaliser, duquel nous parlerons tout à l'heure. L'on reconnaît que les deux modes de sa réalisation consistent à insister sur la différence de nature entre ses deux formes ; il n'en est pas moins vrai qu'elles ne finiront par se matérialiser qu'à travers une même attitude du corps, par là même ces deux modes forment « la perception distincte et reconnue » (142).

Il y a en effet les « deux courants de sens contraires » (142) par lesquels s'opère cette perception : le centripète qui vient de l'objet extérieur ; le centrifuge qui part des profondeurs de la conscience. L'un, qui suit la nature des choses, accompagne une réaction corporelle qui correspond à l'excitation extérieure ; l'autre nous donne le souvenir qui s'actualisera dans la situation où notre corps se met actuellement. Et notre expérience concrète témoigne que ces deux courants s'opèrent simultanément, dont l'un nous amène à l'objet et, dès lors que nous préparons là une action sur lui, l'autre permet à la mémoire de s'épanouir dans l'action utile. Si l'un se rompt d'une certaine manière, l'on fera un mouvement incomplet en dépendant d'une image passée comme nous l'avons vu dans l'exemple de la coupe de tous les nerfs afférents ; en revanche, si l'autre est empêché, l'on ne fera en vain que répéter des mouvements mécaniques, indifférents au moyen du premier courant, ce que nous indique l'exemple des lésions cérébraux : dans l'un cas comme l'autre, l'interruption d'un courant influera visiblement sur le système nerveux et pourtant laissera encore le corps dans ses mouvements fût-ce incomplets ou inutiles. Donc « deux courants » servent après tout à produire les mouvements corporels par lesquels ils satisfont aux besoins de vie et l'esprit s'extériorisera, et, pour cela, ils suppléent fonctionnellement l'un à l'autre.

De là, il s'ensuivra que l'action du corps a elle aussi deux points de départ, ayant pourtant une seule direction vers l'extérieur : l'un est réaction mécanique contre des actions de l'objet donné qu'est un départ de l'action du corps, où la mémoire étant inefficace par définition, le corps ne se met qu'en rapport matériel

avec l'objet ; l'autre réaction consciente où elle fonctionne activement, pour laquelle il faudra d'abord les souvenirs-images qui viennent recouvrir les images perçues pour permettre ensuite au souvenir s'insérer dans un « schème moteur » qui esquisse cette réaction. Or, ayant ainsi deux départs, les actions du corps se trouvent en effet sous la portée de la mémoire. Car ses actions automatiques viennent de la mémoire du corps et d'autres actions conscientes de la multiplicité de niveaux de la mémoire vraie. S'agit-il des mouvements inorganisés et confus en lesquels se prolongera la première perception d'un objet inconnu ? Elle agit encore là. Seulement, les souvenirs-images n'y trouveraient pas leur chemin de Damas pour se matérialiser, de telle manière qu'ils peuvent de mieux en mieux le retrouver à mesure qu'on perçoit davantage l'objet, comme nous avons vu dans le cas où l'on se promène dans une ville où l'on habitera. Ces deux départs ne correspondent donc qu'au point différent d'où part l'action, et par là nous indiquent enfin son origine ; mais ils impliquent une même conclusion qu'une action actuelle du corps est précisément dans l'actualisation active de la mémoire. Par conséquent, toute mémoire, capable de pénétrer dans la perception, s'insère non seulement dans les mouvements concomitants à celle-ci, mais encore dans l'habitude motrice ou bien nos expériences concrètes et bien organisées ; en s'infiltrant ainsi dans la conscience présente et pratique, elle finira par s'exprimer en actions et, en ce sens précis, elle peut s'étendre sur tout le mouvement. Tout le souvenir qui pénètre dans la perception *joue* en effet sous forme de mouvements corporels. Ainsi l'état mixte de deux mémoires, ayant d'un côté un aspect moteur et de l'autre un aspect représentatif, consiste bien dans la reproduction du passé. Tel est le phénomène de reconnaissance.

8-1-2. La nature de la mémoire du corps

La mémoire se distingue en deux selon ses modes de formation et de

reproduction : elle transforme d'une part les actions du passé en dispositifs moteurs, de l'autre, tout « un événement de ma vie » sous forme d'images-souvenirs ; d'ailleurs, ce qu'elle conserve, elle le reproduit en mouvements corporels ou en représentations. Mais, nous voulons nous abstenir de considérer la distinction bergsonienne de la mémoire comme celle du spirituel et du matériel, ou bien du passé et du présent, de même que Bergson distingue ainsi radicalement la perception de la mémoire. Car les deux formes de la mémoire se mélangent l'une avec l'autre dans le mouvement du corps vers lequel s'orientent toutes les fonctions psychologiques, ainsi que deux fonctions psychologiques se confondent, voyions-nous, dans la perception consciente et concrète pour l'action présente.

Nous reconnaissons bien que la distinction de la mémoire renvoie bien entendu à la distinction radicale du passé pur et du présent matériel, et que la collaboration de deux mémoires recouvre en effet la nature subjective de la mémoire en général et nous fait oublier sa pureté. Nous n'allons pas discuter ici cette distinction, mais voulons parler d'un rapport entre l'âme et le corps présenté dans la formation de la mémoire du corps. Car il nous semble qu'il faudrait un certain mécanisme singulier, totalement absent de la matière en général, pour autoriser à notre propre corps une mémoire ou bien habitude, comme il faut la nature intermédiaire de l'image pour que la perception supposée extérieure se rattache au souvenir et, à la fois, s'étend sur l'action.

8-1-2-1. Le corps, organe qui emmagasine

Pour Bergson, le corps est simplement « un conducteur » dont le rôle est de recevoir des excitations extérieures, et de les transmettre sous forme d'ébranlements à un mécanisme moteur ; il est une image interposée dans la totalité d'images, qui se met dans leurs actions réciproques ; enfin, il est une matière comme les autres développées dans le monde matériel. C'est pourquoi son action est déterminée comme celle d'autres, pourtant, est sélectionnée tout à

l'inverse d'elle. Ici, nous nous demandons par quoi est choisie son action. Comme elle est par hypothèse le prolongement extérieur de la perception, et comme celle-ci est par définition un acte d'extension de l'esprit, il serait incontestable que l'esprit est un sujet du choix. Alors, le corps en tant qu'agent d'action ne pourrait-il pas par lui-même la choisir ? S'il nous apparaît choisir par lui-même une réaction, c'est parce qu'il réagit immédiatement sur l'excitation, plus précisément, qu'il semble déjà arranger ses propres dispositifs moteurs, qui se sont montés par nos expériences passées. Alors sa réaction immédiate est-elle prête tout d'un coup ? Sans doute, elle se produira à partir de ses dispositifs moteurs, déjà montés en lui. Comment sont-ils montés là ? Pour y répondre, il faut regarder le rapport du passé et du corps, et dans lequel il nous semble que celui-ci ne serait plus un simple objet passif, mais un agent actif qui déplacerait celui-là dans le présent.

Il est vrai que le corps n'est pas du tout l'organe de se souvenir, mais justement celui d'agir, et qu'il ne peut pas alors conserver le passé. Le terme de « mémoire du corps » nous semble absurde. Si on l'appelle néanmoins ainsi, c'est, dit Bergson, « parce que je me souviens de l'avoir acquise », et pour cela il l'appelle « *habitude éclairée par la mémoire* » (88-89 ; l'auteur souligne). Oui. Il n'est pas mémoire mais évidemment son objet. Alors, pourquoi le range-t-il dans la catégorie de la mémoire, si cette « habitude » n'a rien de sa véritable nature ? Parce que les psychologues de son temps l'ont classifié ainsi ? Sans doute, par le contraste précis entre deux mémoires, il voudrait, nous semble-t-il, en dévoiler la nature mécanique de l'une qu'ils étudiaient généralement. Par ailleurs, nous voulons ici penser à la raison profonde pour laquelle le passé se conserve : pourquoi est-il préservé ? À quoi il sert, s'il « n'agit plus » ? Plutôt, toute vie psychologique ne devrait-elle pas être utile aux besoins de la vie en général ? Ce qui est, c'est ce qui fait ; être c'est faire. Donc, si le souvenir existe soit comme passé, ou soit comme l'inconscient, alors il serait incontestable qu'il est en tout cas ce qui fera, seulement « en empruntant le corps de quelque perception où il s'insère » (69). Ainsi, il fonctionne avec celle-là en vue de l'action vers laquelle l'orientation de notre conscience serait, dit-Bergson, la loi fondamentale de la vie psychologique, et

laquelle s'ajuste presque toujours à « la fin générale de la vie » (89). Alors, la mémoire du corps ? Bien évidemment, rien ne serait aussi utile qu'elle. Car, ce que le corps emmagasine en lui-même, ce n'est pas le passé même, mais des actions effectuées par lui dans le passé, capables de répondre à la situation présente d'une manière automatique. Ici, ce qui nous intéresse, c'est le fait qu'il peut *emmagasiner* : en tant que l'organe d'agir, il lui suffira d'agir seulement ; c'est la « mémoire vraie » à laquelle il appartient d'emmagasiner. Voici la raison cachée pour laquelle Bergson le nomme mémoire du corps : il emmagasine ses mouvements en lui-même pour agir plus effectivement. Et telle essence du corps consiste, nous le verrons bientôt, dans la singularité vitale de lui-même et de sa mémoire.

Comment les emmagasine-t-il ? Toutes ses actions ne se conservent pas pourtant en lui ; chacune d'elles se conserverait par hypothèse spontanément sous forme de représentation dans le passé, alors que certaines d'elles exigent, d'un côté, « la répétition d'un même effort » (84) volontaire afin d'être conservé, de disposer ensuite du corps plus d'une manière automatique. Autant dire qu'il faut la conscience de la production répétitive des mêmes excitations et des mêmes réponses à eux et l'effort conscient tentant de lier celles-là à celle-ci, de prolonger les états de conscience en mouvements. Et, de l'autre, pour leur accumulation, il faut aussi des tentatives répétitives, actives, mais inachevées du corps, car chacune d'elles constitue un processus de l'acquisition d'un mouvement automatique et enfin elles convergeront vers ses souvenirs. Ainsi, la mémoire accumulée dans le corps, « elle est vécue, elle est "agie", plutôt qu'elle n'est représentée », « toujours tendue vers l'action, assise dans le présent et ne regardant que l'avenir » (85-86). Elle se trouve dans le « schème moteur » qu'est l'organisation de mouvements concomitants à la perception d'un objet, qui se concrétise progressivement pour l'action présente. Constitué de la coordination des impressions sensibles aux mouvements corporels, ce schème résulte des actions réciproques entre les états de conscience et les états corporels, de telle sorte qu'une fois installé en lui par la répétition, il sert à produire ses mouvements d'une manière mécanique et

invariable comme le font des choses, et pourtant lui-même est virtuel et variable. En d'autres termes, notre corps est susceptible de varier sous la portée de notre volonté ses attitudes antérieurement fixées pour poursuivre « la fin générale de la vie »²⁵⁸ : il n'est point de simple machine. Seulement, après avoir l'imprimé sur lui, l'on a l'impression de ne rester pour nous que sa faculté de mouvement machinal, capable de se répéter. Aussi semble-t-il que le « sentiment de la familiarité » (121) vient tout d'abord du phénomène de même ordre moteur, lequel serait pourtant la répétition des mêmes mouvements, imprégnés de souvenirs. En ce sens, le schème moteur renverrait à la synthèse consciente des souvenirs que le corps emmagasine en lui-même sous forme de tendances motrices, plutôt que l'hypothèse conceptuelle fondée sur l'économie d'action.

De plus, nous voyons le double aspect de la mémoire du corps dans la correspondance entre la conscience et le cerveau. Pour la conscience, il est nécessaire de fixer des images passées dans le passé, parce qu'elles lui sont inutiles, et qu'elles apparaissent et disparaissent à leur gré comme le font des images de rêve. Le cerveau est l'organe qui satisfait à son besoin de les inhiber : c'est bien à lui qu'il appartient de maintenir l'équilibre sensori-moteur dont le trouble provoquera une exaltation de la mémoire spontanée, et de produire alors notre

²⁵⁸ Nous parlons ici de la variabilité de l'habitude à titre d'attitude du corps, non pas de celle de sa « reproduction ». C'est dire que nous voulons insister sur celle de la mémoire du corps en remarquant sa dépendance de la volonté, par laquelle on peut voir que ce souvenir, étant « véritablement orientée dans le sens de la nature » (94), est en effet pourtant poussée à ce sens par l'esprit qui chercherait l'équilibre avec la nature. Il est vrai que le souvenir appris se reproduit invariablement par le mécanisme déjà construit des mouvements concomitants, où il semble certes que les systèmes de mouvements corporels ont, dit Bergson, « la difficulté d'en modifier l'ordre » (102), et par laquelle on voit la « préformation » d'un mouvement qui suit dans les mouvements précédents. Et, la difficulté et la préformation nous amènera au « sentiment de la familiarité » éprouvé dans le cas de reconnaissance automatique ou corporelle. Néanmoins, l'habitude n'est pas donnée, mais ce qu'on cherche à la prendre de sorte que, de sa propre volonté, on peut l'abandonner ou la prendre à nouveau. Seul, ce qui est fixé là, ce n'est justement que son rapport avec des mouvements concomitants, et que leur mécanisme. En ce sens, les deux mémoires symbolisent les deux tendances opposées de la vie psychologique. D'autre part, l'« invariabilité » dont Worms parle dans son *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, n'a rien à voir avec l'habitude elle-même qui nous intéresse. Il nous la montre comme un « critère *fondamental* » et plus décisif de deux mémoires, et nous signale la variabilité du souvenir spontané et au contraire l'invariabilité du souvenir appris. Celle-là en symboliserait « une source autonome » et « le "caprice" même, dit-il, dont fait preuve la mémoire pure et donc un signe de sa spontanéité et de son autonomie » ; voir, Worms, F., *op. cit.*, p.103-104 ; l'auteur souligne.

action appropriée à la situation présente. Il ne peut pas pourtant choisir entre eux celles qui sont utiles à la perception actuelle ; avec images déjà choisies, il ne s'engage justement que dans la production des mouvement utiles à notre perception actuelle, de sorte que s'éliminera sous l'équilibre la conscience présente qui « reflète justement l'exacte adaptation de notre système nerveux à la situation présente » (90). Et c'est bien elle qui est chargé d'une sélection des images passées sous l'équilibre détendu. Ici, nous voyons que la sélection des images passées correspond à l'équilibre sensori-moteur maintenu par lui, et que cette correspondance du cerveau à la conscience amènera le souvenir appris à son opération efficace, correspondance qui tient en ce sens entièrement à la nécessité de la vie. Donc, la mémoire en tant qu'habitude est à la fois biologique et psychologique, de telle sorte que si notre corps constitue d'une part dans la perception l'une extrême de l'extériorité ou de l'objectivité accessible immédiatement à nous, il se situe à l'autre extrême de l'intérieur et de la subjectivité. S'il en est ainsi, la distinction bergsonienne de la mémoire nous semble consister à opposer l'une qui monte et descend avec autonomie entre les plans indéfinis de la conscience à l'autre qui s'organise par la volonté et pourtant se reproduit mécaniquement. Cette opposition ne symbolise-t-elle pas la double tendance de la vie psychologique ? Bergson ne nous dirait-il pas que l'essence de la mémoire consisterait dans la constitution de l'expérience et à la fois ses organisations par celle-ci ?

8-1-2-2. L'action ou le prolongement de la mémoire

Par sa distinction de la mémoire, considérée plus souvent comme l'opposition entre l'esprit et la matière, comme celle entre le passé et le présent, Bergson voudrait dire, à nos yeux, que toute l'action insérée la mémoire ne serait pas indéterminée. En d'autres termes, en divisant celle à laquelle elle atteindra par voie de perception de celle qui s'accomplit presque automatiquement, il nous

montrerait que c'est bien en nous qu'on confirme deux mémoires dont l'une assure notre « indépendance » vis-à-vis du monde matériel et l'autre s'emmagasine dans la matière, de sorte qu'il nous fera découvrir que « entre la matière brute et l'esprit le plus capable de réflexion il y a toutes les intensités possibles de la mémoire, ou, ce qui revient au même, tous les degrés de la liberté. » (250) D'où nous pouvons conclure que celle du corps, bien loin d'être souvenir de matérialité, symboliserait « matériellement » l'utilité de notre mémoire en général, comme la perception pure le fait l'extériorité de notre connaissance. Il est vrai qu'on voit purement et simplement la différence de nature de deux fonctions psychologiques à travers l'opposition entre la perception pure, « quelque chose de la matière », et le souvenir pur, « déjà l'esprit » (274), alors que ce sont bien la perception consciente et la mémoire du corps qui consistent en effet à révéler leur différence de degré. Elles unissent le passé au présent ou bien l'âme au corps en vue de l'action.

Donc, peu importe pour notre travail présent la distinction bergsonienne de la mémoire. L'important, c'est de remarquer qu'il n'y a pas d'action du corps à laquelle la mémoire ne prenne pas part²⁵⁹, si « toute perception se prolonge en action naissante » (86), si le souvenir braque « le tranchant de sa lame » sur le sommet du « cône » c'est-à-dire sur le présent en vue d'une nouvelle expérience. S'agit-il du passé « matérialisé » sous forme de dispositifs moteurs ? Ce présent qu'on perçoit est en effet le « passé immédiat » qu'est la sensation, et c'est bien dans le corps qu'on a conscience du présent ; elle est « localisée » en lui et donc ces deux termes construiront tous ensemble la mémoire du corps. Si l'on considère que

²⁵⁹ Sur ce point, Worms a raison de dire que l'esprit n'est pas seulement « au fondement de la "mémoire pure" mais même de la mémoire corporelle ou cérébrale. » D'après lui, la distinction établie par Bergson entre deux mémoires « n'est ni une distinction fonctionnelle à l'intérieur d'un même genre, corporel ou spirituel, ni pourtant dans son principe une distinction métaphysique entre une mémoire corporelle ou spirituelle. Le propre de la distinction bergsonienne entre deux mémoires nous semble être en effet de partir d'un aspect logique ou phénoménologique, qui oblige à considérer deux sortes de souvenir comme radicalement incompatibles ou irréductibles l'un avec l'autre, pour l'étendre progressivement à l'ensemble de deux rapports au temps ou à notre vie en ce qu'elle a de temporel ». Donc, il nous propose de voir dans cette distinction « l'opposition entre l'individualité irréductible de la perception dont on se souvient et qui devient ainsi comme "un événement de ma vie" et la généralité non moins irréductible de l'expérience que l'on en tire pour répondre cette fois (cette fois encore) aux exigences de la vie pratique. » ; voir son *Bergson ou les deux sens de la vie*, p.154-157 ; l'auteur souligne.

la perception qu'est le présent nous montrera que le passé immédiat, et que le corps qu'est lui aussi présent sera envahi par le souvenir, il sera donc visible que c'est bien lui-même où se constitue « une coupe transversale de l'universel devenir » (168-169), « sans cesse renouvelée », pratiquée par la perception, à laquelle viennent pourtant s'intégrer les images passées, fournies par des coupes antérieures. De là nous découvrons ici « le lien » entre les deux formes de la mémoire, lequel « n'est point autre chose que la partie invariablement renaissante de notre représentation, la partie toujours présente, ou plutôt celle qui vient à tout moment de passé » (168) : c'est notre corps.

Donc, il s'agit de remarquer moins la distinction en deux de la mémoire que son *utilité* à la persistance de la vie, utilité pour laquelle les deux mémoires distinguées se rejoindront en effet dans l'action du corps. Elle servait dans *l'Essai* à distinguer les deux aspects du moi ou bien de la vie psychologique pour rendre compte de la spatialisation intérieure, et était connue comme un caractère de l'intelligence qui corrompt la pureté de cette vie ; dans cet ouvrage présent, au contraire, c'est plutôt celle-ci qui la réclame pour les besoins de vie. Alors, ce caractère n'est-il plus intellectuel ? Il ne s'agit pas dans *MM* de l'opposition de l'intuition à l'intelligence, car son auteur retrouverait bien ici l'essence de l'être vivant, son orientation pure vers l'effet utile qui résultera du « compromis » entre sa tendance représentative et son autre tendance motrice, dans l'action du corps par laquelle il cherche, nous le répétons, à unir l'esprit à la matière. En ce sens précis, nous remarquons la mémoire du corps qui ne nous amènera jamais au passé, mais, avec la mémoire vraie, reproduit au moment présent des effets utiles prises de l'expérience des images passées. C'est pourquoi elle est évidemment présente, en elle-même il y aurait pourtant la multiplicité des instants s'incarnés sous forme de dispositifs moteurs dans le corps ; elle n'est pas simplement une habitude invariable, mais « un passé d'efforts emmagasiné dans le présent » (86), lequel nous ne conduit toujours qu'à l'avenir, cherche toujours l'utilité appropriée aux besoins vitaux et, néanmoins, est après tout un passé répété ou bien « appris » par la vie psychologique.

Plus loin, du rapport du passé et du corps qu'elle révélera, nous voyons d'une part une espèce de mouvement circulaire entre la mémoire et l'action en deçà de la distinction rigoureuse entre l'intérieur et l'extérieur, où des souvenirs empiètent d'abord sur la perception qui se prolongera ensuite en actions corporelles, celles-ci constitueront à leur tour d'autres souvenirs à nouveau : c'est elles qui servent à les réaliser et, à la fois, à les construire. Dans le monde extérieur, dans notre vie biologique, ces deux termes, action et mémoire, « se prêtent ainsi un mutuel appui » (91) pour notre activité vitale. Et, de cette dépendance réciproque nous voyons qu'il n'y a jamais de celle-là qui ne se manifeste extérieurement sans celle-ci : ou ce qui revient au même, toute l'action est en effet le prolongement extérieur de la mémoire. Par conséquent, en ce sens précis, la distinction bergsonienne de la mémoire en deux consiste bien à dissiper par ce double service de l'action l'illusion sur nos actions, illusion ne nous y fait voir que leur production mécanique et leur effet déterminé, mais ils seraient tout à fait différents, soit automatique la plupart du temps, soit apportant une nouveauté dans ce monde matériel, selon la mémoire qui se prolongera en celles-ci.

8-2. Le statut du corps

Des actions du corps, nous l'avons vu, certaines consistent en prolongement de la connaissance et certaines en automatisme de même que celles des choses. Il n'en est pas moins visible que toutes ses actions sont elles-mêmes purement mécaniques, de telle sorte que Bergson soulignait leur exécution réelle contre l'objet extérieur dans ses *Cours* et, dans *l'Essai*, le moment précis où elles s'accomplissent, où l'esprit les choisit. Et, nous voyons dans son œuvre présente qu'il cherche à montrer la différence profonde entre celles de notre propre corps et celles des choses extérieures : les nôtres se met à portée du passé. Et ce dernier

point, nous venons de l'affirmer en voyant que la mémoire pure est elle-même notre passé irréductible, constituant à chaque fois l'histoire individuelle et singulière de chacun de nous, et que la mémoire corporelle, ne fût-ce qu'emmagasinée en mécanisme moteur, exige au fond l'effort de la vie psychologique. Donc, notre action se déroulant au moment précis où la mémoire vise à son objet avec « le tranchant de sa lame » (117) qui s'affile de plus en plus en rapprochant davantage de la perception présente, est « la dernière phase de la réalisation du souvenir » (108) et nous mettra en accessibilité réelle et pratique à la matière.

En ce sens précis, « la relation du corps à l'esprit » que Bergson cherche à éclaircir dans sa deuxième œuvre se traduirait en l'action du corps qui n'est pas du tout une chose, mais mouvement indivisible tel quel, dont la nature véritable se constitue de la vie psychologique, à la fois, de la vie biologique, en nous montrant la collaboration entre une série de mouvements psychologiques et celle de mouvements corporels qui les accompagnent, collaboration qu'exige la réponse motrice du corps à l'excitation extérieure. Car cette relation, ce dont les deux termes étant éprouvés par moi et présentant alors plus visiblement dans ma conscience, se limiterait en apparence au cadre interne d'un seul et même sujet, et pourtant en effet les deux actes capitaux du sujet, acte de pensée et celui d'action, malgré leur différence de nature, collaborent l'un avec l'autre pour « la fin générale de la vie » et enfin s'orienteront vers le monde extérieur, vers l'action sur lui.

Nous le répétons, si l'on entrevoit la relation de deux termes par l'action d'un terme, c'est évidemment par ce qu'on se met tout d'abord dans le monde des images où elles étalent et médiatisent intérieurement les deux réalités. Et, dès lors qu'on s'y trouve, on voit la situation singulière du corps : en tant que matière d'une part, « mon corps » existe effectivement au sein du monde matériel pour « mouvoir des objet » et, connu alors « du dehors par des perceptions », est notre représentation de l'univers ; de l'autre, il « agit comme les autres images » et paraît pourtant faire partie du moi puisqu'il est aussi connu « du dedans par des

affections ». Il exprime ainsi deux mondes distinctes *inhérents au moi* et, de la thèse bergsonienne du rapport de la perception à l'action, on s'aperçoit qu'ils se lient non pas seulement par l'image qui les joint virtuellement, mais également par le corps qui le fait en revanche réellement, puisque, de deux termes constitutifs du rapport, l'une s'opère dans lui et l'autre s'accomplit par lui. Et, dès qu'on en a conscience, et qu'on le remue pour mouvoir des choses, on voit sa nature singulière cette fois-ci : il paraît agir tantôt spontanément, tantôt non-automatiquement. Une telle singularité tient sans doute à son statut particulier d'une « matière vivante » (66), située à mi-chemin entre la psychologie et la physique : « à côté de la conscience et de la science, il y a la vie. » (221)

8-2-1. La signification du « centre d'action » : deux sens du concept de corps

Nous avons déjà dit dans notre chapitre précédent qu'il est lui-même la partie extensive du moi où se rejoindraient la subjectivité et l'objectivité, puisqu'il occupe à la fois l'extrême pointe de la vie psychologique et celle du monde matériel. Il occupe le « centre d'action » qui exécute directement mon mouvement objectif. Définir le corps comme « centre d'action », c'est pour l'auteur l'établir d'abord en tant qu'« instrument d'action », et surtout, rendre compte de l'intervalle entre la matière et la perception en montrant que ce corps divise en deux le système des images dont l'un peut être tout renversé par son mouvement et en revanche l'autre restera à peu près invariable. Or, sa position centrale se prend en mettant d'autres corps en place périphérique, en nous laissant les percevoir. Elle suppose donc la préexistence du monde matériel et nous prévient en effet de la fonction essentielle de notre perception de se prolonger en action sur ce monde.

Et cette définition du corps aurait deux sens: en tant que centre d'action,

mon corps se trouve au sein des actions et des réactions des choses extérieures sur lesquelles il agit et réagit lui aussi ; son action est le mode d'être dans le monde matériel, qui le met ainsi en rapport objectif et matériel avec tout ce qui est extérieur, alors il nous rappelle qu'il est profondément enraciné dans ce monde, et qu'il est une matière dont on ne saurait néanmoins séparer, avec laquelle on est contraint de se rapporter au monde. D'autre part, s'il occupe un centre dans ce monde matériel, c'est tout simplement parce qu'il est tout à fait *mon* corps que je sens du dedans répondre à une excitation extérieure, dont même une variation légère changera tout pour moi son environnement. Donc, dès que j'en prend conscience, j'ai conscience d'emblée d'être jeté dans ce monde, et vois des choses extérieures ordonnées autour de mon corps. Ainsi ma perception de la matière se détachera d'elle-même et le corps en viendra à constituer mon existence, ou bien ma partie matérielle qui fait ses mouvements mécaniques comme des autres corps.

Il serait intéressant ici de regarder le cerveau et le système nerveux qui construisent le mécanisme physico-physiologique du corps qui n'a rien à voir avec la production de la représentation, qui sert pourtant à exécuter directement et pratiquement son action esquissée d'abord par la perception. Dans le tout du « centre d'action », en tant que ses parties divisibles de lui, ils appartiennent tout entièrement à la matière ; au contraire, avec ses éléments divisibles, une fois organisés tous ensemble ou constitués en « matière vivante », ils font partie encore à la totalité du monde matériel. Pourtant, semble-t-il, ils s'en séparent en ce sens que leur action change tout de « ma perception ». Ici, nous apparaîtra la dualité de mon corps ²⁶⁰ : d'un côté, il a un aspect simplement et purement matériel. Le

²⁶⁰ En ce concernant la dualité du corps, Worms affirme qu' « il[le corps vivant] est à la fois ce qui nous sépare de la matière et ce qui nous introduit en elle. » Car, d'après lui, la complexité du système nerveux nous permet d'être conscient, alors que l'affection qui surgit dans le corps nous met en contact immédiate avec les choses. Il dit que Bergson, en rendant compte du fonctionnement propre du corps, nous présente un « double présupposé majeur concernant le corps vivant » : d'une part, de ce corps, il envisage le système nerveux comme en une partie matérielle, mais, du fait que son rôle capital attribué par Bergson est d'autoriser l'indétermination à l'action qu'il participe à sa production, de rendre alors possible l'apparition de la conscience, il fait partie de la matière en nous, qui nous sépare pourtant d'elle. Tel est, selon Worms, « le double sens du corps vivant » ; de l'autre, la déduction bergsonienne des sensations ou affections à partir de la perception nous fait voir que la perception consiste bien dans un contact immédiat avec les choses, de telle sorte que ce contact lui donnera « la portée d'une "intuition" »

système nerveux, correspondant à la perception, mais ne pouvant jamais la produire, constituerait la « base physique » de notre acte de représentation, en tant que la section opérée sur ses fibres provoque la disparition de ma perception. Et chaque membre de mon corps accomplit extérieurement tous ensemble un effet choisi par le cerveau à partir de l'ébranlement reçu. Au point de vue de cet « effet », la perception qui le dessine au sein du monde matériel ferait bien partie des choses avec cet aspect de mon corps ; de l'autre, si je la considère de plus en plus comme une partie des choses, en tant qu'elle me déplace d'emblée dans elles cette fois-ci, alors plus je m'aperçois que je me trouve au sein même du monde matériel dont je partirai ensuite, plus je trouverai que je m'environne d'eux. Ainsi, ma conscience de l'être-au-monde ou celle de l'impossibilité d'en sortir me mettra en contact immédiat avec tous les points de ce monde par l'affection, et en contact virtuel avec eux par la perception. Et ces contacts consistent bien dans « la double faculté que ce corps possède d'accomplir des actions et d'éprouver des affections » (62-63), faculté qui nous permet au contraire de voir les autres corps s'échelonner seulement autour de mon corps, d'apercevoir leurs changements à mesure de son changement, et d'éprouver du dedans ses modifications en lui-même. Ici, mon corps ne se réduira plus simplement à une partie de la matière : il devient alors une partie du moi, indiquée par l'affection qui en chuchote intérieurement, dirigée par

primitive ». Donc, l'affection nous ouvre la voie à l'intuition. Worms retrouve admirablement la « particularité organique et physiologique » dans la matérialité et la complexité du système nerveux, la possibilité d'une « intuition primitive » dans la sensation ou l'affection. Par contre, le corps ou bien le système nerveux qui fait partie de la matière peut nous montrer « une variété de plus en plus riche de mécanisme moteurs » (249) à travers sa complexité, mais il n'est pas du tout ni sujet de la liberté, ni maître de la mémoire du moment qu'il est matériel. Certes, comme le bien indique Worms, cette complexité, qui « rend possible une plus ou moins grande indétermination de l'action, et un plus ou moins grand champ de conscience », n'est pas pourtant elle aussi ni créateur de cette indétermination même, ni fondement de la conscience. Plutôt il ne fait que symboliser matériellement la réalité de « la force intérieure » qui n'est pas dans le système nerveux et qui nous permettra de distinguer radicalement de la matière ce sujet et ce maître. Au contraire, ce que nous remarquons ici, c'est bien la matérialité du corps lui-même, qui se traduit d'abord comme passage de l'excitation extérieure au mouvement corporel, qui renvoie au rôle purement physico-physiologique attribué au début par Bergson au système nerveux, et la « double faculté » de ce corps, qui nous donne une expérience singulière mais concrète sur lui-même, au sein de laquelle il lui manque, il semble, sa matérialité et, alors, il devient une partie de notre moi, plus précisément, constituerait le « moi superficiel » de l'Essai. Autant dire qu'une partie matérielle de mon corps et son action objective nous en offrent tous ensemble notre pensée contradictoire ; voir, Worms, F., *op. cit.*, p.133-135.

la perception vers le dehors du moi. Par conséquent, mon corps n'est pas seulement une partie de l'univers, mais aussi le « centre de mon univers » en tant que « siège d'affection en même temps que source d'action ».

À propos de la réalité extérieure, l'idéaliste affirme qu'on la construit artificiellement en projetant les sensations inextensives au dehors, tandis que nous nous apercevons d'emblée avec Bergson que notre corps occupera le « centre » des actions extérieures duquel nous éprouvons immédiatement les aspects réels de ce monde, dès lors que nous en prenons conscience. De sa position centrale, de sa relation réciproque avec des choses qui l'entourent, « les perceptions naissent et les actions se préparent » (46), enfin, nous sommes conduits à l'expérience concrète du réel déjà senti et vécu. *Il n'y jamais donc de connaissance sans le corps qui le sent et vit.* Et, dans cette expérience concrète, la conscience, le réel extérieur et le corps forment un tout solidaire. Il est pourtant vrai que son action, se déployant dans le monde matériel, ne va pas à l'encontre de son ordre : le mouvement matériel de la *res extensa*. Et il est, nous venons de le dire, aussi vrai qu'on ne saurait penser dans l'univers à l'être perceptible sans son corps, ni vivre avec celui-ci qui n'agit plus. L'on est l'être pensant et à la fois agissant. C'est pourquoi il faut différencier ses mouvements de ceux d'un robot équipé de l'unité centrale de traitement. Dans les uns et les autres cas, ils ne visent pas à leur exécution même, mais justement à l'effet utile à la stabilité de l'être, qu'engendre leur accomplissement, alors que ceux-là sont ce dont l'être vivant fait choix avec volonté pour s'accorder avec son environnement, choix se déterminant pourtant en grande partie avec nécessité pour l'utilité : l'on pense et agit pour vivre. Par conséquent, notre corps n'assume pas seulement la part matérielle en nous, mais également constitue surtout notre être à ce monde ; ses mouvements sont l'expression extérieure de cet être vis-à-vis de celui-ci et forment à leur tour l'expérience et l'histoire de cet être : ainsi mon corps est la « base physique de ma personnalité. » (63) C'est bien ce que négligeait le dualisme traditionnel, et ce qui caractérise la pensée originale de Bergson qui prolonge la connaissance jusqu'à l'action.

8-2-2. L'indétermination de l'action

Le « centre d'action », tenant à la conscience de mon corps, implique la matérialité du corps et la subjectivité de la perception. Plus loin, du fait que c'est, proprement dit, par ma conscience, qu'il en occupe, ce « centre » semble se mettre pour nous dans le flux du temps : ce dont on a conscience occuperait une certaine durée, comme le fait bien évidemment la perception. Le fait-il ainsi bel et bien ? Pour lui répondre, il faudra d'abord considérer la zone d'« indétermination » du corps qui laisse à l'être vivant le choix de son action.

Découlant de la complexité de l'organisation physico-physiologique du système nerveux, elle sert à interrompre pour un moment l'enchaînement instantané entre l'excitation reçue et la réaction consécutive et permet à la conscience d'y intervenir et de choisir celle-ci. Sans doute, la réaction sélective est tout autre chose que la mécanique, parce que la sélection semble renvoyer à l'insoumission aux lois rigoureuses de la nature, en particulier, à la causalité. Mais elle ne sera plus qu'une étape constitutive de la démarche déterminée, si on se trouve face à une réaction déjà accomplie. C'est pourquoi Bergson soulignait dans son œuvre précédente qu'il faut observer le même moment où elle se fait, où s'insère dans la conscience présente une multitude d'états de la conscience antérieures et hétérogènes. Mais, ici, elle en vient à mettre la nécessité de ce monde en péril, puisque c'est bien la perception qui relie l'action de l'objet à la réaction de l'être vivant contre elle, dont dépend même toutes ses voies motrices. Il est vrai que celle-ci se produit en apparence directement du mécanisme moteur. Mais l'on voit qu'il n'accomplit pourtant qu'une voie motrice choisie par le système nerveux à mesure l'excitation reçue. Et le choix du système dont l'effet sera un mouvement exécuté devient seul ou multiple selon le degré de sa complication dans la série animale : dans le cas où se donne un seul choix, dans les espèces inférieures,

l'excitation reçue est elle-même à la fois une perception et une réaction ; dans l'autre de choix multiple, dans les vertébrés supérieurs, leur écart est distinct. La structure du système nerveux est donc décisive pour la réaction de l'être vivant sur des choses dont la position spatiale et le nombre sont elles aussi décisives pour la nécessité ou l'immédiateté de la réaction sur eux. Par conséquent, le système nerveux étant construit en vue de l'action de l'être vivant, « la latitude qu'il laisse à notre action » est reliée visiblement à « la richesse croissante de la perception », de laquelle on peut déduire l'« indétermination laissée au choix de l'être vivant dans sa conduite vis-à-vis des choses » (27). La perception se donne dès maintenant en vue de l'action au-delà de l'acte de l'esprit de connaître purement, en ce sens que l'indétermination de notre action « est impliquée dans la structure du système nerveux » (29). Une fois ainsi définie la perception, le rapport de l'être à la connaissance pourrait se réduire en « rapport de l'organisme à des objets » dans le domaine de la vie.

Il devient alors patent que notre « indépendance » se traduit par « l'indétermination des mouvements du corps, telle qu'elle résulte de la structure de la substance grise de cerveau » (38-39). Ici, nous voyons que l'indépendance « matériellement » symbolisée par l'organisation plus complexe du cerveau consiste en un certain intervalle intercalé entre l'excitation extérieure et la réponse, lequel mesure précisément l'indétermination. Quel est cet intervalle ? Par définition, Il n'est pas autre chose que la juxtaposition des événements discontinus, et c'est plutôt l'esprit qui le considère comme temporel, et qui y intervient et insère le passé dans le présent. Mais il est vrai que notre « indépendance » est autorisée dans ce monde par les mouvements dans le corps. Dès qu'elle se donne, et qu'a lieu l'indétermination en lui, il nous semble que la durée est accordée au moins à lui et à ses mouvements. Et, en ce sens, nous pouvons dire que l'organisation propre du corps constitue en quelque sorte le fondement matériel sur lequel pourrait s'extérioriser la temporalité de la vie psychologique. (Pourrions-nous dire que notre « indépendance » fondée sur la complexité du corps symbolise à son tour une continuité temporelle entre l'esprit et la matière ?)

Dès maintenant, telle indétermination élargira, au-delà de sa matérialité, son horizon jusqu'à celui de « réactions imprévues » (67), à celui qui exige le rôle actif de la conscience déduit « *a priori* de la définition même des corps vivants » (67). Elle déplace donc notre corps du « centre » occupé entre les images présentes et les images virtuelles à celui qui apportera un changement dans ce monde et alors y créera la nouveauté. De là nous voyons la prétention tenace de Bergson à la liberté. Il est indiscutable que l'indétermination de l'action, étant l'œuvre du système nerveux, autorisant son choix à l'esprit de volonté, constitue le fondement matériel d'un acte libre, et qu'à titre d'agent réalisant le choix, le corps est évidemment un véhicule matériel de la liberté qui ne l'assure pas pourtant et même la limite²⁶¹. Sans lui, elle ne serait pourtant qu'un état éprouvé par nous à l'intérieur, et donc, « rien ne changerait dans l'univers » (217). Il est indispensable pour réaliser la mémoire, pour établir la liberté comme « un fait » non pas seulement psychologique, mais encore visible. De plus, si l'indétermination du corps ne mesure pas seulement la spatialité de la perception, mais également, peut-être, symbolise la temporalité de l'action ou bien le passage temporel de l'action possible à l'action pratique, surtout, si l'indétermination de son action s'élargissait à l'« indétermination du vouloir » (39) en tant qu'une action présente renvoie au prolongement concret de la perception, c'est-à-dire à l'actualisation du passé, alors la réalité de la liberté ne pourrait-elle pas être réalisée concrètement par son action, comme celle-ci achève la réalisation de la mémoire ?

8-2-3. L'autonomie du corps

²⁶¹ Worms dit que « ce n'est pas le corps qui assure la liberté, mais la mémoire, dont le corps n'est plus que le symbole, dont il manifeste la puissance mais aussi les limites. Le corps traduit, par la quantité de son indétermination, la qualité de la mémoire qui s'exerce à travers lui. » ; voir, son *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, p.257.

Si la complexité structurelle du système nerveux mesure le retard croissant du processus de traitement des informations sensibles et implique alors l'imprévision d'une réaction qui résulte de ce processus, elle n'est pleinement qu'une condition matérielle de l'indétermination de nos actions : c'est bien la conscience qui s'y insérera et en choisira une naissante ; c'est pourquoi Bergson dit que « *nous ne percevons, pratiquement, que le passé.* » (167 ; l'auteur souligne) Bien sûr, la perception, n'étant qu'« une occasion de se souvenir » (68), se trouve par hypothèse déjà dans une action dès lors qu'elle s'écarte de son état pur, de sorte que l'objet présenté à la conscience « dérive » en effet de la mémoire : toute connaissance est en grande partie reconnaissance. En effet, dans ce phénomène de reconnaissance, on voit l'union du passé pur au présent de la perception et de la mémoire corporelle et la réponse de l'expérience à la « question » posée par la situation présente. Et ce phénomène se termine enfin par le mouvement corporel référé aux mouvements passés. Alors presque toutes nos actions ne pourraient-elles pas sortir tout à fait du passé ? Ne peut-on pas dire qu'elles seraient celles déterminées par le passé et alors la répétition de lui ? Mais nous avons déjà vu dans l'ouvrage précédant de Bergson qu'il n'y a pas de rapport déterministe de causalité entre l'action du passé et celle du présent au point de vue du temps vrai. Même l'auteur déclare ici plus précisément leur rapport : l'expérience ne fournit à celle-ci que la facilité et la précision, et ne peut pas la déterminer. La reconnaissance n'est pas donc la répétition de connaissance.

Examinons cela de plus près. Ce que nous remarquons dans le phénomène de reconnaissance, c'est une solidarité étroite formée entre des contenus de la perception et des mouvements du corps, sur laquelle se fondent l'action active de chacune de deux formes de la mémoire. Or, elle semble tenir à ce fait que la perception ne naît qu'au travers du corps : il est bien l'agent qui la prolonge en mouvements. Pour appeler un objet ou se diriger bien dans sa maison, il faut d'abord que les yeux voient bien des choses environnantes ; de même, pour entendre la parole ou participer à une conversation, l'oreille doit entendre des sons articulés. Avant d'expliquer la cécité psychique et la surdité verbale par

l'impossibilité d'évocation des souvenirs ou la perturbation du système sensori-moteur, force est de présupposer le corps où s'installent tous les organes des sens. Et leur fonction ne se limite pas à la réception des impressions ni à l'en transmission au cerveau. Ils annoncent aux dispositifs moteurs des mouvements consécutifs et même les préparent par eux-mêmes. Certes, il est vrai que cette fonction, bien loin de se donner, est apprise et organisée par la répétition des impressions. En effet, le mouvement étant « composé d'une multitude de contractions et de tensions musculaires » (122) qui permet des articulations d'agir et, par là, d'en provoquer des sensations musculaires, il faut bien organiser ses mouvements élémentaires en les décomposant, en les recomposant ensuite, pour apprendre un mouvement nécessaire. En cela consiste le « schème moteur » qui permettrait au corps d'organiser une série de liaisons consistantes des mêmes excitations aux mêmes réactions, qui exigerait nécessairement « l'accompagnement intérieur » et « l'accompagnement moteur » (121) : celui-là est un processus qui coordonne les impressions sensibles aux mouvements musculaires d'une manière confuse, et la coordination deviendra pourtant de plus en plus automatique à mesure qu'il se répétera ; ce qui permet au corps de coordonner à son tour ses tendances motrices aux impressions, en sorte qu'il préparera alors ses « mouvements naissants » dès qu'elles se donnent.

Ici, ce qui nous intéresse, c'est qu'il insiste, nous semble-t-il, sur le rôle nécessaire et actif du corps. En effet, la répétition est, venons-nous de le voir, vraiment essentielle à schématiser des mouvements et à apprendre les mouvements automatiques qu'esquissera leur schématisation. Répéter quelque chose, c'est en général pouvoir la reproduire de la même manière, en sorte que la répétition implique l'identité et l'invariabilité. Et cela s'appliquerait en effet sur une fonction propre d'une machine de produire immuablement un même résultat, ce qui est sa raison d'être. Alors, en quoi consiste-t-elle dans le cas de l'être vivant ? Il est vrai qu'il répète lui aussi un mouvement pour acquérir un certain effet qu'il voudra et cherche à le convertir enfin en certaine forme d'habitude de manière à refaire ce qu'il a fait. Pour lui, la répétition a alors pour rôle principal, loin de refaire

tout simplement une même chose, tout à l'inverse de la machine, de lui faire d'abord tâtonner, ensuite, de le mettre graduellement en progrès vers une habitude. Ici, c'est bien son corps qui se fait à nouveau, précisément, l'analyse et l'interprète ce qu'il a fait en voie. Et la répétition de l'effort et l'exercice physique que suppose le schème moteur assurera la « solidarité » d'entre ces mouvements élémentaires et attribuera l'« autonomie » organique à chacun d'eux. C'est pourquoi « un mouvement est appris dès que le corps l'a appris » par lui-même. (122) Et, dans ce mouvement ainsi appris la mémoire intervient, et ensuite se terminera l'accompagnement moteur. Par conséquent, tout l'automatisme du corps nous montre en apparence ses mouvements mécaniques, envers lesquels opérant un grand nombre de mouvements entre l'image-perception et l'image-souvenir, de plus, lui l'ayant appris et compris, il serait d'un côté un résultat de la démarche psychologique, plus loin, de l'autre, celui de son activité pratique et active.

Il est néanmoins vrai que cela exige la répétition d'un effort volontaire, en voie de laquelle ses mouvements répétitifs s'accumuleront en souvenirs habituels ou bien construiront ainsi son expérience, à la fois, combleront notre expérience. Cela revient au même, la répétition consistera d'une part à consolider un automatisme du corps et, de l'autre, à enrichir notre expérience concrète. Ainsi, « à chaque nouvel essai », par l'« analyse complète » du mouvement nécessaire et l'en « synthèse actuelle », c'est-à-dire la recombinaison de ses mouvements élémentaires qu'exige « la logique du corps », le corps les enregistrera un à un en lui-même pour ensuite les synthétiser en un seul et même mécanisme sensori-moteur, en un mot pour l'apprendre. Demandons-nous ici : comment pourrait-il les enregistrer sous forme de dispositifs moteurs, s'il était simplement une matière inerte qui demeure par définition toujours dans le présent comme les choses extérieures ? Si elle pouvait le faire de toute façon, ce qu'elle ferait à chaque nouvel essai en elle-même, ne serait-ce pas un mouvement renouvelé à chaque instant, non plus mouvement parvenant progressivement à la précision en se développant ? Donc, le corps ne fait pas seulement partie du monde matériel, mais aussi est la « matière vivante » qui apprend ses mouvements par lui-même et les produit selon

sa propre tendance. Malgré que nous engagions ce corps dans le domaine de notre moi, sa tendance peut le laisser dévier d'un aspect propre de notre vie psychologique et pourtant ne s'oppose pas tout entière à « l'impulsion de la volonté », puisque celle-là constitue après tout la vie. Ainsi obtiendrait-il son autonomie à travers laquelle nous voyons sa propre vie, ni physique, ni psychologique, mais biologique. Sans le corps, notre vie psychologique ne pourrait pas suivre sa « loi fondamentale » de s'orienter sur l'action.

CONCLUSION

La métaphysique de Bergson commence par la considération critique de notre connaissance absorbée dans le « prisme de l'intelligence », non pas de la connaissance elle-même, comme nous l'avons vu depuis ses *Cours*. L'intelligence est pour lui un mode de connaître qui nous fait chercher l'effet utile dans le monde matériel, par lequel on est soumis à ce monde ; l'autre mode est l'immédiate, et la vision intérieure de la conscience qui se détache de ce prisme, et par laquelle l'on voit moins l'intérêt tirée d'un objet que l'objet lui-même. Donc, telle considération nous révèle dans ses *Cours* que le monde extérieur qui nous apparaît par nos sens, dont la réalité se déniait par l'idéaliste, a son apparence venue de la connaissance intellectuelle, non pas vraie apparence, et parvient à établir sa réalité autonome en nous plaçant immédiatement dans l'expérience réelle où on le sent, le vit et agit sur lui, et donc en nous écartant du « prisme ». Ici, c'est bien le monde intérieur auquel elle visera. Et, dans son *Essai*, elle restitue à la vie intérieure sa singularité en éliminant tous les éléments extérieurs, plus précisément, en montrant que les formes de connaissance prises par le prisme du monde extérieur sont en effet le résultat de l'effort de l'esprit, c'est-à-dire ses actes.

De là, tout ce qui est réel a pour nous deux aspects : l'un le présent tel quel et l'autre est connu ; dont on ne se donne effet que le dernier. Les études de la connaissance sont pour Bergson essentielles pour l'accès à la vraie réalité. Et il trouve que ceux qui assimilent les deux l'un à l'autre ou les séparent s'accordent implicitement à identifier le temps à l'espace, à croire que la connaissance dite intellectuelle nous apprend la vérité, et par là même qu'ils supposent en effet la

distance infranchissable entre deux. Au contraire, les analyses des données de la conscience apprennent à l'auteur de *l'Essai* que les deux termes qu'ils identifient l'un à l'autre expriment à part deux modes d'être de deux réalités opposées, alors qu'il faudra les distinguer profondément, et qu'ils constituent surtout décisivement les formes de notre connaissance. Donc, telle opposition entre eux lui amène au dualisme radical et pourtant lui montre que la connaissance de deux réalités sera le résultat d'un « compromis entre la matière et l'esprit » que symboliserait la vision confondue de notre esprit du monde extérieur et même du monde intérieur : notre connaissance est en elle-même le mélange de deux. Ainsi rendu compte de notre connaissance même de la réalité, Bergson découvre un fil conducteur à resserrer l'intervalle entre l'être et la connaissance.

Cependant, cette entreprise de *l'Essai* consiste, venons-nous de le dire, à établir le dualisme radical qui a pourtant pour effet d'enfermer dans les états de conscience la liberté que l'auteur affirme enfin. C'est pourquoi, en invalidant son dualisme, il veut chercher dans *MM* l'union de ses deux termes par laquelle la liberté pourrait s'étendre jusqu'en dehors de nous. Pour cela, il analyse tout d'abord notre connaissance ou plutôt nos fonctions de connaissance où ils se mêlent, semble-t-il, ambiguë l'un avec l'autre, au-delà desquelles on ne trouvera un état psychologique nulle part ailleurs. En un mot, il va éclaircir notre connaissance du réel même déjà examiné par lui dans ses ouvrages précédents. Il s'agit donc de le déduire d'elle : quel est son moyen possible sans le réduire à elle, en même temps, sans la faire hasard mystérieux ? À cette question, il répond par la conversion de sa perspective : la connaissance se fait pour l'action. Pour cela, il faudra que celle-là obtient une même nature que son objet, extériorité. En cela consiste bien la position des images. Peu lui importe qu'elle renvoie en effet à la réunion intérieure entre les deux termes opposés. Car nous avons le corps qui prend contact direct avec des choses et témoignera subjectivement et objectivement du prolongement de la connaissance à l'action, et ses mouvements qu'il exécute, matérialisant cette réunion, permettra aux nos facultés de connaître de rencontrer effectivement le monde matériel. Ces deux termes entremêlant dans

la vie psychologique ne restent plus impuissants ; ils y prépareront le prélude à leur propre réunion pratique.

En celle-là consiste bien la nécessité du corps et son action. Il faut remarquer qu'elle se pose notamment des *Cours* jusqu'à *MM* comme intermédiaire entre l'esprit et la matière en deçà de la duale distinction radicale entre eux : dans les *Cours*, la réalité du monde extérieur s'acquérant en déduisant le réel extérieur de la connaissance, la déduction ne s'opère justement que par elle qui nous fait voir le contact réel entre deux ; l'*Essai* établit immédiatement la réalité de l'être intérieur à travers l'observation intérieure de la vie psychologique et nous dit que nos actions proprement dit libres consistent dans la manifestation de sa réalité ; dans *MM*, l'auteur affirme que le passé, intervenant lui-même dans les mouvements corporels, se manifeste par le corps. L'être conscient ne saurait s'écarter au fond de lui, du moment qu'il dépend pratiquement de la vie biologique, de telle sorte que notre corps sert d'instrument par lequel tel être se manifeste extérieurement et, à la fois, la vie satisfait ses besoins : en ce sens, il joue le rôle de pont entre la vie psychologique et la vie biologique. Donc, en ce qui concerne le rapport entre l'esprit et la matière, Bergson nous propose de partir de son action, au lieu de partir de notre connaissance. Et ce départ le met nécessairement dans le centre entre les actions extérieures et ses actions au point de celle-ci et dans celui entre deux mondes au point de celle-là. Telle est bien sa signification métaphysique et, de plus, l'être vivant peut s'introduire ainsi dans le monde métaphysique. Ainsi, le corps et son action ont visiblement leur part dans l'originalité de la philosophie de Bergson.

BIBLIOGRAPHIE

I. Œuvres de Bergson

Œuvres, Edition du Centenaire, Paris, PUF, 1959.

Mélanges, Paris, PUF, 1972.

Cours I : Leçons de psychologie et de métaphysique faites à Clermont-Ferrand en 1887-1888, Édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, avant-propos par Henri Gouhier, Paris, PUF, 1990.

Cours II : Leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand et Leçons de morale, psychologie et métaphysique au lycée Henri-IV, Édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, Paris, PUF, 1992.

Cours III : Leçons d'histoire de la philosophie moderne ; Théories de l'âme, faites à Clermont-Ferrand et au lycée Henri-IV, Édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, Paris, PUF, 1995.

Cours IV, Cours sur la philosophie grecque, Paris, PUF, 2000.

Écrits et paroles, recueillis par R.-M. Mossé-Bastide, Paris, PUF,

Tome I, (1957), Textes de la période 1878-1904,

Tome II, (1958), Textes de la période 1905-1915,

Tome III, (1959), Textes de la période 1915-1939.

Correspondances, éd. A. Robinet, Paris, PUF, 2002.

Essai sur les données immédiatement de la conscience, Paris, PUF, « Quadrige », 2007.

Matière et mémoire, Paris, PUF, « Quadrige », 1999.

Le rire, Paris, PUF, « Quadrige », 2002.

L'évolution créatrice, Paris, PUF, « Quadrige », 1998.
L'énergie spirituelle, Paris, PUF, « Quadrige », 1998.
Durée et simultanéité, Paris, PUF, « Quadrige », 1998.
Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, PUF, « Quadrige », 2000.
La pensée et le mouvant, Paris, PUF, « Quadrige », 1998.

II. Littérature critique

Adolphe L., *La dialectique des images chez Bergson*, Paris, PUF, 1951.
Barthélémy-Madaule M., *Bergson*, Paris, Seuil, 1967.
-----, *Bergson adversaire de Kant*, Paris, PUF, 1966.
Bréhier E., « Images plotiniennes, images bergsoniennes » in *Etudes bergsoniennes*, vol. 2, p.105-128, Paris, PUF, 1949.
-----, *Études de Philosophie Moderne*, Paris, PUF, 1965.
-----, *Transformation de la philosophie française*, Paris, Flammarion, 1950.
Caeymaex F., *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 2005.
Capek M., *Bergson and modern physics*, New York, Dordrecht, Boston studies in the philosophy of science, 1971.
-----, « La genèse idéale de la matière chez Bergson » in *Revue de métaphysique et de morale*, 57, n° 3, p.325-348, Paris, PUF, 1952.
-----, « La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne » in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 143, n° 1-3, p.28-59, Paris, PUF, janvier-mars 1953.
-----, « Bergson et l'esprit de la physique contemporaine » in *Bulletin de la société française de philosophie*, Tome 1, p.53-56, Paris, Armand Colin, mai 1959.
Cariou M., *Lectures bergsoniennes*, Paris, PUF, 1992.
Cornibert N., *Image et matière : Etude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson*, Paris, Hermann, 2012.
-----, « Perception virtuelle et perception corporelle chez Bergson » in *Le corps*, éd. J.-C. Goddard, Paris, Vrin, 2005.

- Deleuze G., *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.
- , « La conception de la différence chez Bergson » in *Etudes bergsoniennes*, vol. 4, Paris, PUF, 1956.
- Désesquelles A.-C., *La philosophie de Bergson : Repères*, Paris, Vrin, 2011.
- Düring E., « Présence et répétition. Bergson chez les phénoménologues » in *Critique*, n° 678, Paris, Minuit, 2003.
- François A., « Entre Deleuze et Bergson. A propos de la deuxième synthèse du temps » in *Gilles Deleuze*, coord. P. Verstraeten et I. Stengers, Paris, Vrin, 1998.
- , *Bergson*, Paris, ellipses, 2008.
- , *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris, PUF, 2009.
- Fressin A., *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1967.
- Gilson B., *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, Paris, Vrin, 1985.
- Gouhier H., *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989.
- Gunter P.A.Y., *Henri Bergson : a bibliography*, revised second edition, Philosophy documentation center, Ohio, Bowling green, 1986.
- , *Bergson and the evolution of physics*, Knoxville, The University of Tennessee press, 1969.
- Heidsieck F., *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris, PUF, 1961.
- Hude H., *Bergson*, I et II, Paris, Editions Universitaires, 1989-1990.
- Husson L., *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris, PUF, 1947.
- Jankélévitch W., *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1989.
- Kermer-Marietti A., « Bergson métaphysicien de la matière » in *Bulletin de la société française de philosophie*, tome I, p.177-181, Paris, Armand Colin, mai 1959.
- Lattre A. de, *Bergson, une ontologie de la perplexité*, Paris, PUF, 1990.
- Lechelas G., « Matière et mémoire d'après un nouveau livre de M. Bergson » in *Annales de philosophie chrétienne*, 6^e année, Tome 36, Paris, avril-septembre 1897.
- Matchinski M., « Image scientifique du monde : son caractère cinématographique d'après Bergson, et principe de causalité » in *Bulletin de la société française de philosophie*, tome I, p.225-228, Paris, Armand Colin, mai 1959.
- Merleau-Ponty, M., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*,

- Paris, Vrin, 2002.
- Miquel P.-A., *Le problème de la nouveauté dans l'évolution du vivant. De l'évolution créatrice de Bergson à la biologie contemporaine*, Paris, ANRT, 1996.
- , *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Paris, Kimé, 2007.
- Montebello, P., *L'autre métaphysique*, Dijon, Les presses du réel, 2003.
- Moore F.C.T., *Bergson, Thinking Backwards*, Cambridge University Press, 1996.
- Mullarkey J., *Bergson and philosophy*, Edinburgh University Press, 1999.
- Mourellos G., *Bergson et les niveaux de réalité*, Paris, PUF, 1964.
- Naulin P., « Le problème de la conscience et la notion d' « image » », in *Bergson : Naissance d'une philosophie*. Actes du Colloque de Clermont-Ferrand des 17 et 18 novembre 1989, Paris, PUF, 1990.
- Panero A., *Commentaire des essais et conférences de Bergson*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- Philonenko A., *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Le Clef, 1994.
- Prado B., *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, trad. R. Barbaras, Olms, 2002.
- Riquier C., *Archéologie de Bergson : temps et métaphysique*, Paris, PUF, 2009.
- Robient A., *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Seghers, 1965.
- Soulez Ph. et Worms F., *Bergson, biographie*, Paris, rééd. PUF, 2002.
- Tellier. D., *Apprendre à philosopher avec Bergson*, Paris, ellipses, 2011.
- Trotignon P., *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968.
- Coordonné par Vieillard-Baron J.-L., *Bergson La durée et la nature*, Paris, PUF, 2004.
- Vieillard-Baron, J.-L., *Bergson et le bergsonisme*, Paris, Armand Colin, 1999.
- Worms F., *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997.
- , *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000.
- , « Entre critique et métaphysique : la science chez Bergson et Brunschvicg » in *Les philosophies et la science*, dir. P. Wagner, Paris, Gallimard, 2002.
- , *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.

III. Autres ouvrages cités ou consultés

- Barbaras R., *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.
- , *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 1999.
- , *La perception. Essai sur le sensible*, Paris, Hatier, 1994.
- Berkeley G., *Œuvres*, éd. G. Brykman, 3 vol., Paris, PUF, 1985-1996.
- Deleuze G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- , *L'île déserte et autres textes*, éd. D. Lapoujade, Paris, Minuit, 2002.
- , *L'image-mouvement (Cinéma I)*, Paris, Minuit, 1983.
- , *L'image-temps (Cinéma II)*, Paris, Minuit, 1985.
- Descartes R., *Œuvres*, éd. C. Adam et P. Tannery, 11 vol., Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974.
- , *Méditations métaphysiques*, présentation M. Et J.-M. Beyssade, Paris, GF-Flammarion, 1992.
- Gibson J.J., *The perception of the visual world*, Cambridge USA, The Riverside Press, 1950.
- Kant E., *Œuvres philosophiques (3 tomes)*, éd. F. Alquié, Paris, Gallimard, « La pléiade », 1980-1986.
- , *Critique de la raison pure*, Traduction de Jules Barni ; revue par P. Archambault ; Préface de Luc Ferry ; Chronologie et bibliographie de Bernard Rousset, Paris, GF-Flammarion, 1987.
- Leibniz, G. W., *Principes de la nature et de la Grâce. Monadologie : Et autres textes 1703-1716*, Paris, Flammarion, 1999.
- Merleau-Ponty M., *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942.
- , *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, « Tel », 2001.
- , *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1997.
- Russell B., *The problems of philosophy*, 11th edit., London, Oxford University Press, 1983.
- Saint-Augustin, *Les confessions* ; texte traduit, présenté et annoté par Patrice Cambronne, Gallimard, 1998.
- Sartre J.-P., *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1965-1996.
- Sartre J.-P., *L'imagination*, Paris, PUF, 1994.

Sartre J.-P., *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, Folio, 1986.

Sartre J.-P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

IV. Collectifs et revues

Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle, éd. F. Worms, Paris, PUF, 2002.

Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie, éd. F. Worms, Paris, PUF, 2004.

Annales bergsoniennes III. Bergson et la science, éd. F. Worms, Paris, PUF, 2008.

Annales bergsoniennes IV, L'évolution créatrice 1907-2007. Épistémologie et métaphysique, Paris, PUF, 2009.

Analyses et réflexions sur La pensée et le mouvant, Paris, Ellipses, 1998.

Bergson, Philosophie, n°54, Paris, Minuit, 1997.

Bergson et les neurosciences, Actes du Colloque de Lille, éd. G. Forzy et P. Gallois, Le Plessis-Robinson, Institut synthélabo, « Les Empêcheurs de penser en rond », 1997.

Bergson et nous, Actes du X^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française des 17-19 mai 1959, Paris, Armand Colin, 1960.

Bergson. La durée et la nature, éd. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, PUF, 2004.

Bergson : naissance d'une philosophie, Actes du colloque de Clermont-Ferrand des 17 et 18 novembre 1989, Paris, PUF, 1990.

Bergson et l'idéalisme allemand, *Les Etudes philosophiques*, n° 2001/4, Paris, PUF, 2001.

Lire Bergson, éd. F. Cossutta, Paris, PUF, 1998.

The New Bergson, éd. J. Mullarkey, Manchester University Press, 1999.