

BERGSON UNE THÉORIE SENSORIMOTRICE DE LA PERCEPTION

MALIKA AUVRAY*

Laboratoire de Psychologie Expérimentale, Université René Descartes, Paris

Résumé

Bergson, prix Nobel de littérature en 1928, pose en 1897, dans son ouvrage *Matière et mémoire*, les bases d'une théorie sensorimotrice de la perception. Théorie radicalement neuve en cette fin de dix-neuvième siècle et remplaçant ainsi le cycle action/perception au centre même de l'activité perceptive.

Ainsi, Bergson, propose de considérer le corps comme un organe d'action et seulement d'action et la perception comme une fonction corporelle d'ordre pragmatique. L'action est la réponse motrice à un stimulus sensoriel. Elle peut être immédiate ou différée. Si elle est différée, le mouvement afférent ne se prolonge pas en action et se déploie dès lors dans l'intervalle comme perception — la conscience surgit lorsqu'il y a absence d'automatisme de l'action. L'action est sélection dans le monde de ce qui intéresse le corps. La perception n'est autre chose que cette action en tant qu'elle n'a pas trouvé son aboutissement. La sélection par l'action de ce qui est intéressant est donc une des conditions de la perception.

La perception est donc bien vision de détails triés en premier lieu par des mécanismes sensori-moteurs. Dès lors, elle retient de son origine sensori-motrice sa fonction discriminatrice. Son contenu est celui des choses mêmes : nous voyons directement dans les choses, aucune représentation interne ne se constitue. Ainsi, le corps envisagé en tant qu'organe uniquement d'action n'a rien d'un appareil qui servirait à fabriquer des représentations.

Matière et Mémoire, œuvre défendant avec ferveur une théorie de plus en plus d'actualité, n'a cependant pas été réactualisée avec la force de certaines autres telle *la phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty. Ce fait peut être imputé au spiritualisme de Bergson pour qui la question du rapport de la perception et de l'action est entièrement tournée vers le rétablissement d'une continuité entre faculté de perception et faculté motrice ; et ce, afin de mieux établir la solution de continuité entre facultés motrices en général et faculté de pensée, entre dès lors corps et esprit. En effet, Bergson centre l'étude du corps autour de la question de la perception, et ce dans une perspective qui manifeste l'incompatibilité de la perception et de la pensée. Or, la pensée est désintéressée. Il s'agit dès lors de montrer que la perception est foncièrement intéressée. La preuve en sera contenue dans sa thèse selon laquelle la perception est action.

Ainsi, d'une conception sensorimotrice de la perception Bergson infère une théorie spiritualiste de la mémoire. Dès lors l'invitation est claire, s'inscrire dans une telle démarche invite tout défenseur d'une théorie sensorimotrice soit à accepter un spiritualisme concernant la mémoire soit à proposer une alternative cohérente avec les hypothèses d'une telle théorie de la perception.

* Corresponding author

E-mail address: malika-auvray@univ-paris5.fr

Abstract

Bergson, winner of the Nobel prize of literature in 1928, establishes in 1897, in his book *Matière et mémoire*, the basis of a sensorimotor theory of perception. This theory, radically new for this end of the nineteenth century, replaced the cycle action/perception in the centre of the perceptive activity.

In particular, Bergson proposes to consider the body as an organ devoted to action and devoted only to action, and to consider perception as a bodily and pragmatic function. Action is a motor response to a sensory stimulation. This action can be immediate or deferred. If it is deferred, the afferent movement doesn't prolong itself as action, and then is deployed in this period as perception. Consciousness arises only when action is not automatic.

Action is selection in the world of what interests the body. And perception is only this action during the time when it hasn't found its outcome. Thus, the selection done by action of what interests the body is a condition of perception. So, perception is vision of details selected first by sensory-motor mechanisms. And it retains from its sensory-motor origin its discriminative function. Its content are things themselves: we see directly on things, no internal representation is constructed. Thus, the body, considered as an organ only devoted to action, has in no manner the function of construction of representations.

Matière et Mémoire is a book defending a very actual theory. But it hasn't been re-actualised with the same enthusiasm as others as *la phénoménologie de la perception* of Merleau-Ponty. This can be due to Bergson's spiritualism. For him, the question of the link between action and perception is aimed to re-establish the continuity between perceptive faculties and motor faculties. But this, in order to establish a better cut between motor faculties in general and thinking faculties, is between body and mind. In fact, Bergson studies the link between body and perception in a perspective that shows the incompatibility of perception and thinking. Perception is an interested activity. The proof will be contained in the assertion that perception is action. The next step is showing that thinking is not at all an interested activity.

Thus, from a sensorimotor theory of perception, Bergson infers a spiritualist theory of memory. There can be here an invitation. Defending such a sensorimotor theory of perception invites their defenders either to accept a spiritualism concerning memory or to propose an alternative which is consistent with the hypothesis of such a theory of perception.

"Le système nerveux n'a rien d'un appareil qui servirait à fabriquer ou même à préparer des représentations"
Bergson, Matière et mémoire

Introduction

Afin de mieux comprendre le statut que Bergson accorde à la perception, statut peu commun pour un spiritualiste, il convient de resituer cette position dans l'économie de l'œuvre de Bergson et dans le contexte de cette fin du dix-neuvième siècle.

Que se passe-t-il en cette fin du dix-neuvième siècle ? A cette époque,

la crise historique de la psychologie coïncide avec le moment où il ne fut plus possible de tenir une certaine position : cette position consistait à mettre les images dans la conscience, et les mouvements dans l'espace. Dans la conscience, il n'y aurait que des images, qualitatives, inétendues. Dans l'espace, il n'y aurait que des mouvements, étendus, quantitatifs. Mais comment passer d'un ordre à l'autre ? (...) Il fallait à tout prix surmonter cette dualité de l'image et du mouvement, de la conscience et de la chose. Et, à la même époque, deux auteurs très différents allaient entreprendre cette tâche, Bergson et Husserl. Chacun lançait son cri de guerre : toute conscience est conscience *de* quelque chose (Husserl), ou plus encore toute conscience *est* quelque chose (Deleuze, 1983, p.83-84).

Reprenons cette explication à partir de la quadripartition aristotélicienne :

« Disons – et tel est le principe de notre recherche —, que ce qui distingue l'animé de l'inanimé, c'est la vie. Or, il y a plusieurs manières d'entendre la vie, et il suffit qu'une seule d'entre elles se trouve réalisée dans un sujet pour qu'on le dise vivant : que ce soit l'intellect, la sensation, le mouvement et le repos selon le lieu, ou encore le mouvement qu'implique la nutrition, enfin le dépérissement et la croissance » (Aristote, *De l'âme*, II, 2, 413 a.). Par ailleurs, on fait traditionnellement dans le vivant une distinction entre le corps et l'esprit. Si l'on recoupe la quadripartition aristotélicienne et le dualisme traditionnel, on pourra volontiers admettre que les facultés de locomotion et de nutrition sont le propre du corps tandis que les facultés sensibles et intellectuelles sont attributs de l'esprit. Mais, en ce dix-neuvième siècle, s'affermir une conviction : les sensations sont localisées dans le cerveau. Est-ce à dire dès lors que la faculté sensitive est d'ordre strictement corporel ? Si tel était le cas, seule la pensée resterait l'apanage de l'esprit. Et les spiritualistes sentent bien qu'à abandonner la main à cette progressive réduction corporelle de l'esprit, c'est le divin bras qui

risque de sombrer. Ils se raidissent alors mais entrent ainsi en manifeste contradiction avec les données les plus assurées de la science.

Bergson, lui-même spiritualiste, adopte pourtant une stratégie différente. Il accorde que la sensation est d'ordre corporel, plus précisément matériel. Il renoue donc la continuité entre facultés motrices et facultés sensitives. On objectera qu'il offre là, au matérialiste, matière à réjouissances : si la pensée, comme il le paraît, s'inscrit dans le prolongement de la perception, alors, en vertu du principe de transitivité, elle semble devoir être elle-même réinscrite au sein du corps. C'est ce que ne saurait accepter un spiritualiste. Mais l'originalité de Bergson est précisément de placer *entre la perception et la pensée* le coup d'arrêt donné au mouvement de réduction du spirituel au corporel. Cette solution de continuité a comme envers, cette fois, la réintroduction d'une continuité entre « le mouvement et le repos selon le lieu, ou encore le mouvement qu'implique la nutrition » et la perception. Seule cette réintroduction devrait en effet permettre d'attribuer à la perception des caractères qui se manifesteront comme incompatibles avec les caractères de la pensée. L'écart entre le corps matériel et l'esprit devrait pouvoir ainsi être définitivement maintenu.

Ce résultat ne pourra être obtenu qu'à la condition donc de polariser l'étude du corps autour de la question de la perception, et ce dans une perspective qui manifeste l'incompatibilité de la perception et de la pensée. Or, la pensée est désintéressée. Il s'agit dès lors de montrer que la perception est foncièrement intéressée. La preuve en sera contenue dans la thèse selon laquelle la perception est action. La possibilité¹ d'un spiritualisme cohérent avec les acquis les plus modernes de la science repose sur une confirmation de cette thèse.

Nous pouvons comprendre cette étude de la perception comme s'effectuant en 4 étapes, durant lesquelles Bergson va tenter de résoudre les difficultés qu'idéalistes comme réalistes n'ont pu dépasser.

1- Toute perception est perception de quelque chose. Toute théorie de la perception doit donc pouvoir rendre compte tout à la fois de l'union de la perception et de la chose et de l'écart entre cette perception *interne* et cette chose *externe*. Comprendre le lien qui unit perception et chose perçue amènera réalistes et idéalistes à réduire la distance entre extériorité et intériorité au profit de l'une ou de l'autre.

2- Toute perception est perception de quelque chose selon une perspective. Toute théorie de la perception doit donc pouvoir rendre compte tout à la fois de l'union et de l'écart entre *ce qui m'apparaît* et *ce qui m'apparaît*, entre l'en soi et le pour moi, entre la chose en soi et le phénomène. Comprendre le lien qui les unit amènera réalistes et idéalistes à négliger l'un des deux termes, faisant respectivement du pour moi une subjective phosphorescence de l'en soi et de l'en soi une nécessaire illusion du pour moi née de l'indépendance entre perception et volonté consciente².

3- Toute perception est perception de quelque chose selon une perspective variable. Toute théorie de la perception doit donc pouvoir rendre compte tout à la fois de l'union et de l'écart entre la perspective invariable corrélative de la subordination aux lois objectives de la science — objectives, c'est-à-dire universelles et nécessaires — et la perspective variable corrélative de la subordination à la fantaisie subjective du sujet percevant – subjective c'est-à-dire particulière et contingente. Comprendre le lien qui unit ce que Kant (1781) appelle l'ordre du temps et le cours du temps³ amènera réalistes et idéalistes à, « par une inconsciente prestidigitation intellectuelle, passer instantanément du réalisme à l'idéalisme et de l'idéalisme au réalisme, apparaissant dans l'un au moment précis où l'on va être pris en flagrant délit de contradiction dans l'autre » (Bergson, 1919, p. 196). L'idéaliste tout d'abord va, sur fond d'une intériorité soumise aux seuls caprices d'une subjectivité, retrouver la régularité qui, lui-même doit l'avouer, se manifeste au sein de nos représentations en la fondant sur un ordre transcendant, d'une extériorité donc absolue, pourtant refusée au départ, à savoir en Dieu. La dérivation de l'ordre du temps à partir du cours du temps se fonde bien sur une subreptice *ouverture* à une radicale *extériorité* divine. Le réaliste quant à lui, lorsqu'il s'agira de dériver le cours subjectif de l'appréhension des phénomènes à partir de l'ordre objectif des phénomènes, sera amené à réduire le fantaisiste mental ou fantaisiste champ des représentations à un ordonné équivalent cérébral et à faire comme si la *totalité* de son homologue mental était contenu dans ce cérébral observé. Or, le réaliste était précisément, contrairement à l'idéaliste, celui qui refusait de faire de la représentation une totalité suffisant à l'explication de l'émergence de chacune de nos représentations. La dérivation du cours du temps à partir de l'ordre du temps se fonde bien sur une subreptice *réduction* à la radicale *intériorité* cérébrale. Aucune de ces deux positions ne semble donc satisfaisante.

4- Toute aperception⁴ est perception consciente de quelque chose selon une perspective variable. Puisque l'aperception est perception de perception, toute théorie de la

perception doit pouvoir rendre compte tout à la fois de l'union et de l'écart entre perception et aperception, matière de l'aperception et acte formel de l'aperception, entre, en dernière instance, matière et esprit. Peu de possibilités s'offrent aux réalistes et idéalistes, et ce quelques soient les nuances ou la radicalité du propos. En première approximation, il est possible de réduire l'un des deux termes à l'autre et de camper ainsi sur sa propre position. Mais lorsqu'il s'agira de préciser le détail de cette réduction, réalistes et idéalistes échangeront une fois encore leurs positions respectives. Pour le réaliste, la matière de l'aperception sera sensations ou « impressions »⁵ formant, *au sein du cerveau*⁶, tourbillons éventuellement réglés dans l'immanence desquels se constituent perception de monde et perception de choses. La sensation interne au cerveau devient fondement, la matière environnante est, sinon, négligée, au mieux seulement déduite : la réduction de la conscience à l'immanence de la matière s'est convertie en la thèse d'une collection de sensations, ou « cerveau », transcendante et à l'origine de la genèse de l'aperception de la matière environnante. L'idéaliste, quant à lui, même en une forme atténuée, s'efforce, par définition, de trouver le fondement de l'aperception dans l'acte constituant et ordonnateur de la conscience, acte s'appliquant certes éventuellement à une matière, mais à une matière *indifférenciée*— car, sinon, ce serait la matière elle-même qui serait, au moins partiellement, au fondement de la forme de l'aperception. Mais lorsqu'il s'agira de rendre compte, non plus de l'accord des perceptions entre elles, non plus de l'accord des formes de toute expérience possible, mais de l'accord de la forme de la perception x au moment y avec la matière singulière qui vient la remplir, il faudra bien reconnaître en cet inconnaissable dès lors distingué le pendant des caractéristiques singulières ou spécifiques⁷ de l'aperception. Le fondement ultime de la possibilité de l'aperception d'un quelque chose ne réside dès lors plus dans l'acte intentionnel et constitutif de la conscience mais dans le champ d'une matière (de l'aperception) qui doit être toujours déjà caractérisée, en un mot ordonnée avant l'intrusion même de la conscience : la réduction de la matière à l'acte transcendant d'une intentionnalité s'est convertie en fondation de la possibilité d'une aperception dans l'immanence d'un résidu irréductible, et puisque ce résidu s'impose à la conscience comme nécessairement toujours déjà caractérisé et ordonné, dans l'immanence de ce que l'on pourra appeler une matière. Nous le voyons, réalisme et idéalisme ne peuvent penser radicalement l'aperception comme perception consciente qu'en passant subrepticement l'un dans l'autre.

Toute théorie de la perception doit donc pouvoir rendre compte de l'union et de l'écart entre la perception interne et la chose externe, entre le phénomène et la chose en soi,

entre le cours du temps et l'ordre du temps, enfin entre l'esprit et la matière. Les thèses idéalistes et réalistes ne semblent pouvoir nous satisfaire. Les thèses de Bergson le permettraient-elles, et ce sur ces quatre points ? Répondre à cette question devrait nous permettre d'examiner l'ensemble du premier chapitre de *Matière et mémoire*.

I- Toute perception est perception de quelque chose

Toute perception est perception de quelque chose. Mais nous avons vu que lorsqu'il s'agissait de déterminer l'union et l'écart entre la perception de la chose et la chose perçue, les solutions habituellement apportées ne pouvaient nous satisfaire. Quelle sera alors celle de Bergson ?

* * *
*

L'innovation de Bergson dans l'affirmation suivante « *toute perception est quelque chose* » (Deleuze, 1983, p.83-84). Que signifie cette proposition ?

Notons d'abord que la réciproque ne saurait, comme telle, être vraie : toute chose n'est pas une perception. A l'affirmer en effet, on rejoindrait bientôt les ornières de l'idéalisme. Le réel n'existe pas seulement lorsqu'il est actuellement perçu. Si je ferme les yeux, il n'en existe pas moins.

Cela signifie par contre que toute chose est de même nature qu'une perception. L'abandon du génitif dans l'expression « Toute perception est perception de quelque chose » est en effet *ipso facto* annulation de la transitivité qui offrait un espace pour la transformation de la chose en une perception hétérogène. C'est de cet espace que se saisissent les réalistes lorsqu'ils confèrent à une portion de la matière, le cerveau, le mystérieux pouvoir de transformer une matière en son tout autre, la perception. On ne les suivra donc pas dans cette voie et l'on affirmera que la matière est d'emblée de même nature que la perception. Son être est d'être perceptible. Qu'est-ce à dire exactement ?

Ce que nous percevons, ce sont des images. La matière, homogène à la perception, n'est donc pas composée de choses dont on se fera une image ; elle est composée des images

elles-mêmes. La perception, homogène à la matière, n'est donc pas l'image que l'on se fait d'une chose ; elle est la chose elle-même. « La perception est quelque chose » signifie que « les choses sont de même nature que la perception ». Cette nature commune est celle de l'image. La signification de ce terme est désormais à préciser.

* * *
*

« La matière, pour nous, est un ensemble d'“images”. Et par “image” nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose, — une existence située à mi-chemin entre la “chose” et la “représentation” » (Bergson, 1896, p.1). Certes, en 1896, « la notion d'image désignait, chez des psychologues tels qu'Hyppolite Taine ou Théodule Ribot ce que désigne pour nous, aujourd'hui, celle de *représentation* (d'un objet) » (Worms, 1997, p.6). Mais, tout autant que la proximité de signification du mot “image” avec celle de celui de “représentation”, c'est aussi la distance entretenue entre ces termes qui intéressent Bergson, proximité et distance lui permettant en effet de tout à la fois jouer sur le registre de la perception et sur celui de la réalité. L'image peut dès lors échapper à l'alternative abstraite du réalisme et de l'idéalisme : il est vrai que la réalité en soi n'est pas distincte de ce que nous percevons, que, selon l'expression de Berkeley qui, sur ce point a raison, *esse est percipi*⁸, en somme que le réel n'est rien d'autre que son apparaître. Mais, et c'est ce que Berkeley n'a pas aperçu, il est faux d'en conclure que la matière coïncide avec notre esprit lui-même ; elle est aussi « ce que je ne perçois pas », ce qui subsiste comme perceptible alors même que je ne le perçois pas : un tableau, de ne point trouver son public, n'en est pas moins tableau susceptible de, bientôt, n'être plus méconnu. Et dès lors nous rejoignons le sens commun : « l'objet existe en lui-même et, d'autre part, l'objet est, en lui-même, pittoresque comme nous l'apercevons : c'est une image, mais une image qui existe en soi » (Bergson, 1896, p.2).

Insistons et ne nous laissons pas égarer par la comparaison avec le tableau : le tableau est image *de* quelque chose en tant qu'il est imitation re-présentative. Mais, précisément, il représente ce qui était déjà présenté comme image réelle ; cette dernière, en revanche, se présente en personne, elle n'est donc l'image de rien, elle est quelque chose, et ce de manière intransitive ou immédiate : elle est la chose même. La matière est pleine identité de l'être et

de l'apparaître, elle est l'être réel du perçu, et l'être perceptible du réel. La notion d'image est somme toute fort simple, elle est obtenue à l'issue d'une *epochè*, d'une mise entre parenthèses de tout ce qui n'est pas donnée de l'expérience commune, *epochè* dont la radicalité n'est d'ailleurs pas sans rappeler celle inaugurée par Descartes en ouverture des *Méditations métaphysiques*, *epochè* guidée par le souci de satisfaire à l'impératif suivant : revenons aux choses mêmes, revenons à la conception du sens commun, à la matière considérée « avant la dissociation que l'idéalisme et le réalisme ont opéré entre son existence et son apparence » (Bergson, 1896, p.2), revenons donc à une existence située à mi-chemin entre la chose des réalistes et la représentation des idéalistes, c'est-à-dire à une image, mais une image qui existe en soi.

Cette revendication d'un retour au sens commun ne peut cependant occulter les difficultés inhérentes à une telle conception. Berkeley répétait : « Je suis en toute chose du côté de la foule » (Berkeley, 1706, p.76), du côté de la foule « irlandaise », précisait-il même, croyant y trouver la garantie de son bon sens. Bien des pages de ses ouvrages heurtent pourtant le sens commun. Qu'en est-il ici ? Si la chose et la perception de la chose sont toutes deux des images, nous entrevoyons éventuellement d'aisées réponses à la question de leur union. Mais n'obscurcit-on pas alors le problème de, cette fois, leur écart ? Un détour va être nécessaire.

* * *
*

Depuis *l'Essai sur l'entendement humain* de Locke, on distingue à bon droit les qualités premières des qualités secondes. Les premières, dont nous acquérons une connaissance par différents sens, sont des caractéristiques internes de la chose. Il s'agit de la figure, de la taille, du mouvement et de la solidité des corps. Les secondes qui, en termes aristotéliens, procèdent d'un acte commun du senti et du sentant, sont perçues à chaque fois par un seul de nos sens dont elles reçoivent dès lors très fortement l'empreinte ; en ce sens, elles sont subjectives. Il s'agit des couleurs, des saveurs, des odeurs, des sons, de la chaleur et du froid. Nous les distinguons à bon droit, disions-nous, même si la question de leur répartition reste ouverte. La question est d'ailleurs pendante à un tel point que les nombreuses tentatives de réduction des caractéristiques qui sont internes à la chose (qualités premières)

aux caractéristiques qui sont internes à l'image que nous avons de la chose (qualités secondes), ou inversement, n'ont pu être conciliées. Locke par exemple s'efforce de réduire les secondes aux premières, Berkeley les premières aux secondes. Nous ne faisons en fait que retrouver ici sous d'autres termes l'alternative abstraite du réalisme et de l'idéalisme. Mais ces nouveaux termes nous aideront tout de même à préciser la position de Bergson.

Quelle est la stratégie de ce dernier ? Il s'agit non plus de réduire l'un des deux termes à l'autre mais de les identifier. La qualité première est qualité seconde et inversement. L'image est "image-mouvement" et le mouvement est "mouvement-image". « La découverte de l'image-mouvement, au-delà des conditions de la perception naturelle, était la prodigieuse invention du premier chapitre de *Matière et mémoire* »⁹, dit G. Deleuze (1983). Mais il faut alors immédiatement préciser que le mouvement n'est plus considéré comme déplacement dans un espace homogène et infiniment divisible. A défaut d'une telle précision, la proposition « l'image est image-mouvement » deviendrait incompréhensible. *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* (Bergson, 1889) avait mené une féroce critique contre la volonté de faire de cet espace abstrait le fondement de la totalité du réel. Il n'est nullement question pour Bergson de revenir sur cette critique. Bien au contraire, il la reprend notamment dans le quatrième chapitre de *Matière et mémoire*, lorsqu'il s'agit de lever les paradoxes énoncés par Zénon d'Elée (Bergson, 1896, p.213, 214). Nous ne reprendrons pas ici le détail de l'analyse de Bergson. Comprendons seulement que, contre les associationnistes qui font de l'espace un simple ordre des atomes discrets, Bergson peut affirmer que l'étendue est continue. Elle est en effet mouvement-image ; elle a la continuité du mouvement. Comprendons également que contre les philosophes qui réduisent l'étendue à un espace homogène et dès lors indéfiniment divisible, Bergson peut affirmer que l'étendue est indivisible. Elle est en effet image-mouvement ; elle a l'hétérogénéité qualitative des images, images qui ne peuvent être divisées sans que leur quiddité n'en soit modifiée. L'étendue réelle est donc, précisément parce qu'elle est tout à la fois image-mouvement et mouvement-image, qualitativement hétérogène et continue. Nous avons donc raison de dire que le mouvement abstrait ne pouvait pas être considéré comme constitutif de la matière en sa totalité. Mais, nous le voyons, il ne le pouvait pas précisément parce que c'est le mouvement-image qui est constitutif de cette totalité. Le mouvement réel, distinct du mouvement abstrait, peut donc être tout à la fois qualité première (mouvement) et qualité seconde (image qualitative). Bergson peut soutenir cela dans *Matière et mémoire* sans pour autant entrer en contradiction avec son précédent ouvrage intitulé *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Si l'on essaie

de synthétiser les acquis de ces deux ouvrages, on obtient la phrase suivante : le mobile est la coupe longitudinale de la matérielle image-mouvement qui est une portion de l'étendue.

Notons que pour avoir non pas une explication ou une justification du point de vue de Bergson mais pour se faire une "image" de ce qu'est le mouvement concret selon Bergson, on pourra se reporter à la page métaphorique de G. Deleuze (1983) présentée en annexe.

Ceci précisé, il reste à établir la possibilité de l'écart de la perception, image-mouvement, et de la chose, mouvement-image. Ce détour nous a-t-il effectivement rapprochés de notre but ?

* * *
*

Récapitulons. La qualité première est qualité seconde. La qualité seconde est qualité première. Le mouvement est image. L'image est mouvement. Perception de chose et chose perçue sont des images-mouvements. La matière est constituée d'images-mouvements. Soit. Mais nous exprimer ainsi risque peut-être de nous exposer à l'objection d'un contradicteur. Le mouvement est certes image, dira-t-il, mais seulement en ce sens qu'il n'existe d'autre mouvement que l'image que nous nous en faisons. Le mouvement n'a en effet rien d'absolu. Le mouvement est relatif au point de vue que nous prenons sur la chose. Selon le référentiel choisi, le même objet, dont les qualités sont pourtant invariantes, est immobile ou en mouvement. Qualités secondes et qualités premières ont peut-être une proximité plus grande qu'on ne l'estimait au dix-huitième siècle. Mais ce ne saurait assurément être en ce sens que la qualité seconde est elle-même constitutive de la matière. Il faudrait bien plutôt affirmer que le mouvement est lui-même relatif au point de vue adopté, qu'il n'est finalement lui-même, comme vous le dites, qu'une qualité seconde, acte commun de l'objet senti et du sujet sentant. Comment dès lors prétendre en faire la matière même du réel !

Il nous faut répondre à cette objection. Peut-être nous approcherons-nous ainsi davantage de la solution proposée par Bergson à notre problème initial.

En fait, à nous en tenir à la thèse bergsonienne d'une identité du mouvement et de la qualité, il semblerait falloir dire qu'une même qualité est à la fois en mouvement et en repos. Une telle affirmation serait indéniablement contradictoire. Il nous faut nous efforcer de lever

une telle contradiction. Cela nous permettra peut-être, dans un premier temps, de nous acheminer vers la véritable définition de l'image. Mais il nous faut toutefois revenir d'abord sur l'objection proposée. Reconnaissons qu'une partie d'image (un individu sur un bateau) peut effectivement être considérée en mouvement par rapport à une autre partie (un individu sur la berge) et en même temps immobile relativement à une autre image en mouvement de translation uniforme par rapport à elle (le bateau lui-même). Cela est vrai. Le mouvement est effectivement relatif pour peu que l'on sélectionne à l'intérieur de l'image totale les objets que l'on dira en mouvement, les mobiles. On voit immédiatement que cette possibilité repose bon an mal an sur l'existence de tels mobiles. La mise en évidence d'une relativité du mouvement ne peut s'effectuer qu'en faisant fond sur une matière d'abord et absolument considérée comme mobilité.

Pour le dire dans les termes de Bergson, on peut reconnaître une relativité des trajectoires décrites par les mobiles. Mais que l'image totale, ou système solidaire de toutes ces images partielles, ne change pas, c'est-à-dire ne contient absolument pas, en son sein continu et qualitativement différencié, un mouvement, ne saurait être affirmé. « Qu'il y ait un mouvement réel, personne ne peut le contester sérieusement : sinon, rien ne changerait dans l'univers, et surtout on ne voit pas ce que signifierait la conscience que nous avons de nos propres mouvement » (Bergson, 1896, p.217). Notons que Bergson ne fait pas ici véritablement appel au témoignage de la conscience, à la manière de, par exemple, Maine de Biran qui voit dans l'effort le fait primitif à partir duquel s'ordonne la genèse d'une conscience qui émerge dans l'encontre d'une matière qui s'oppose à elle. Son argumentation peut être divisée en deux points, trouvant tous deux leur ressort dans non pas donc les données de l'expérience mais plutôt le principe de non-contradiction. Le sens obvie du propos de Bergson est qu'on ne peut pas accorder, sans se contredire soi-même, tout à la fois une absolue inexistence de mouvement dans l'être en sa totalité et l'existence de mouvements, serait-ce même en une région localisée de l'être, les vivants notamment. Mais, plus essentiellement encore peut-être, on voit que les objections faites à une identification *matérielle* de la qualité première et de la qualité seconde reposent en dernière instance sur la reconnaissance implicite de l'existence d'un mouvement qui déborde et fonde en même temps le mouvement étudié en physique. On ne peut sans contradiction découper dans le réel des mobiles afin de démontrer qu'aucun mouvement absolu n'existe, que rien ne change dans l'univers. Certes, dira-t-on, il ne s'agit là que d'un problème de définitions. On ne s'entend pas, dira-t-on sur le sens des mots « absolu » et « relatif ». Ainsi, le même contradicteur prétendra avoir dit seulement que la forme du mouvement est relative, non que la matière ne

contient absolument aucun changement. Mais ce n'est là rien d'autre que ce que demande Bergson. Il y avait effectivement seulement un problème de définitions. Mais, plutôt que les définitions d' « absolu » et « relatif », c'étaient les définitions de « mouvement » et « changement » qui posaient problème. La solution tourne à l'avantage de Bergson. Le mouvement, tel qu'il est étudié par les sciences, n'est pas la matière. La possibilité de se représenter un mouvement de mobiles repose sur le changement qui, quant à lui, est matériel. Le changement déborde considérablement le mouvement. Il le déborde, serons-nous tentés d'ajouter, de toute l'épaisseur des qualités secondes.

Ainsi, c'est bien parce que la thèse adverse entre en contradiction avec ses propres présupposés que Bergson est amené à la refuser. Nous aurons l'occasion de le voir à de nombreuses reprises : ce qui guide et justifie les propos de Bergson est bien souvent ce principe de non-contradiction, nullement les données de l'expérience. En fait, il faut bouleverser les catégories usuelles et s'avancer au-delà du tournant de l'expérience pour, si l'on ne veut pas se résigner à une philosophie critique, rendre toutefois compatibles les conceptions que l'on se fait habituellement des objets de cette même expérience¹⁰. Ainsi, il faut donc notamment remettre en cause la distinction des qualités premières et des qualités secondes. Il faut aussi repenser la perception, affirmer qu'elle est image, c'est-à-dire image parmi les images, image-mouvement en relation avec toutes les images-mouvements, tant il est vrai que « toutes ces images agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires » (Bergson, 1896, p.11).

Ainsi avons-nous tout à la fois répondu à l'objection proposée et en même temps renforcé la thèse selon laquelle perception et chose sont des images-mouvements. Ce que nous devons retenir en fait de ce passage est que le changement ne peut véritablement se comprendre en sa matérialité qu'à la condition de ne pas séparer les mobiles, qu'en se remplaçant du point de vue de la totalité changeante. Cette totalité est qualitativement différenciée, avons-nous dit. Il n'en reste pas moins que les liaisons entre parties ne doivent pas être rompues. Les images-mouvements doivent toujours être comprises comme sous parties d'une totalité plus vaste qui les englobe. Lorsque l'on dit que la perception est quelque chose, cela doit être avant tout compris en ce sens que la perception est une partie de l'image totale dont l'image perçue est elle-même une partie. Chose et perception sont des parties distinctes à l'intérieur d'un même tout. La compréhension de tout à la fois leur union et leur écart semble désormais envisageable.

* * *
*

L'exposé de la solution pourra être désormais succinct.

Si, par exemple, je perçois la couleur d'une chose, c'est que des rayons lumineux viennent frapper ma rétine et sont transmis au centre cérébral. Le mouvement qui va de l'objet au cerveau est lui-même image. Une partie de cette image est située à l'endroit de l'image-objet, une autre partie est située à l'endroit de l'image-cerveau. Si, pour aller vite, on appelle perception cette partie de l'image située en l'image-cerveau et couleur la partie de l'image située en l'image-objet, on conviendra, puisque toutes les images sont étendues et donc distantes les unes des autres, que la perception (dès lors dite perception de couleur) et la couleur (dès lors dite objet de perception) sont distantes. Partant de l'union de la perception et de la chose perçue du fait de l'identité du mouvement et de la qualité, nous aboutissons bien à l'écart entre perception et chose. C'est précisément ce que nous recherchions.

Réalistes et idéalistes, partant de l'écart de la chose et de la perception, devaient ensuite rendre compte de leur union. Nous avons vu que cette union ne pouvait être posée que par la réduction de l'un des termes au statut d'illusion, la perception devenant pour le réaliste une illusoire phosphorescence des mouvements cérébraux, la chose devenant pour le réaliste illusoire croyance née d'exigences toutes pragmatiques. Bergson, au contraire, part de l'union de la chose et de la perception, l'un et l'autre étant mouvements-images. Il restait à rendre compte de leur écart. Dans ce but, on aura montré, d'une part, que la perception et la chose sont, à titre d'images-mouvements, des portions (parties locales) de l'étendue, d'autre part, que l'espace est une coupe (partie longitudinale) de l'étendue, c'est-à-dire, à ce titre, que l'étendue contient la distance, enfin que l'étendue, et dès lors l'écart spatial, existent absolument. L'étude de ces trois points aura permis d'asseoir la fondation de l'écart entre chose perçue et perception de la chose dans la distance réelle qui sépare l'image-perception de l'image-objet. Ainsi aura été exposée la solution proposée par Bergson sur ce point.

* * *
*

Récapitulons : il n'y a que des images, il n'y a que du mouvement, il n'y a que des "images-mouvements". Le cerveau est une image-mouvement, la chose est une image-mouvement. Ils sont distants et a lieu une perception lorsqu'un mouvement se propage de l'un à l'autre. Ce mouvement est image. Il y a donc perception lorsque perception et chose entrent en solidarité au sein d'une seule et même image. Ainsi, cette théorie permet de rendre compte de l'union et de l'écart de la perception et de la chose perçue. Il convient à présent d'étudier les propositions effectuées par Bergson concernant de l'union et l'écart entre la chose perçue et la chose en soi.

II- Toute perception est perception de quelque chose selon une perspective

La distance spatiale a suffi à fonder l'écart entre perception et chose. Par contre, elle ne semble pas pouvoir fonder l'écart entre phénomène et chose en soi. Il va falloir à présent déterminer le principe de cet écart.

Dès la première page de ce chapitre inaugural, Bergson, après avoir réduit la réalité aux images, constate que, parmi toutes ces images qui « 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 est une qui tranche sur toutes les autres en ce que je ne la connais pas seulement du dehors par des perceptions, mais aussi du dedans par des affections : c'est mon corps » (Bergson, 1896, p. 11). Or, puisque je ne me suis donné que ce qui existe, à savoir des images, il ne m'est possible d'avancer dans l'étude du corps vivant qu'en observant ce que je vois dans son image, image qui n'est elle-même qu'une partie de l'image totale qui va de la chose à mon corps. Or, je vois que cette image est singularisée par l'une de ses parties, l'image-affection. Dans cette dernière qui est en même temps image-mouvement, j'aperçois « des mouvements commencés, mais non pas exécutés, l'indication d'une décision plus ou moins utile, mais non pas la contrainte qui exclut le choix » (Bergson, 1896, p. 12). Autrement dit, cette fois dans l'image totale, j'aperçois un mouvement qui part de l'objet et, une fois dans le corps, s'y suspend, s'essaye éventuellement en de nombreuses directions,

sans immédiatement se décider en faveur de l'une ou de l'autre, avant de, éventuellement, par un mouvement définitif, prendre le cours des nerfs efférents, moteurs, pour se prolonger en action. Dans l'image totale, le mouvement qui court dans l'espace, entre images donc, est interrompu dans cette partie qu'est le corps, y prend une nouvelle direction, inhabituelle au vu des tracés régulièrement décrits par les mouvements, tracés dont l'habituelle régularité est précisément l'objet des lois scientifiques. « Ou bien donc toutes les apparences sont trompeuses, ou l'acte auquel l'état affectif aboutit n'est pas de ceux qui pourraient rigoureusement se déduire des phénomènes antérieurs comme un mouvement d'un mouvement, et dès lors, il ajoute véritablement quelque chose de nouveau à l'univers et son histoire » (Bergson, 1896, p. 12). Certes, Bergson fait ici appel au témoignage de la conscience et affirme vouloir s'en tenir aux apparences. Mais on aurait néanmoins tort de faire des « données immédiates de la conscience » la pierre de touche de cette argumentation. Admettons le, il s'agit de s'en tenir aux apparences mais, en réalité, nous n'avons pas le choix : nous ne nous sommes donnés que les images, images au niveau desquelles être et apparaître se confondent. Prendre en compte ce que l'on observe dans l'image-corps est donc avant tout une exigence née de la volonté de subordonner sa pensée au principe de non-contradiction. Cette prise en compte, dans la recherche d'un principe de la distinction entre phénomène et chose en soi, nous a déjà permis de relever une différence, immanente aux images-mouvements, entre deux modalités des mouvements : ceux qui obéissent aux lois de la nature et ceux qui, rompant avec ces dernières, introduit sa nouveauté au sein du champ de ces mêmes images-mouvements. Cela ne semble cependant pouvoir suffire à résoudre notre problème.

* * *
*

C'est de manière plus fouillée qu'il s'agit donc « d'étudier maintenant, sur des corps semblables au mien, la configuration particulière de cette image que j'appelle mon corps » (Bergson, 1896, p. 13). De cette étude, on pourra peut-être déduire la manière dont une perception peut être perception de quelque chose *selon une perspective*.

Que voyons-nous dans un corps semblable au notre ? Il se présente tout d'abord comme un système centré puisqu'il est constitué, d'une part, de centres nerveux (le cerveau,

lieu des ébranlements cérébraux) et, d'autre part, de ce que Bergson appelle la périphérie (en fait ce que l'on pourra appeler l'enveloppe corporelle). La zone intermédiaire est striée de nerfs qui, ébranlés conduisent des mouvements dans un sens ou dans l'autre. Un mouvement reste un mouvement. On pourra toutefois les distinguer selon la direction qu'ils suivent. Ceci indiqué, précisons ce que nous sommes susceptibles d'observer dans l'image-corps.

Il y a d'abord *un mouvement centripète* qui part de la périphérie vers les centres nerveux. Les images extérieures influent sur mon corps en lui transmettant du mouvement, elles produisent des ébranlements qui seront transmis par les nerfs afférents, de la périphérie de mon corps aux centres nerveux. Ce sont ces mouvements centripètes qui, selon les savants de l'époque, font naître la représentation du monde extérieur.

Il y a ensuite *un mouvement centrifuge* qui part du centre vers la périphérie. Les nerfs efférents conduisent donc des ébranlements du centre vers la périphérie et permettent de faire se mouvoir une partie du corps ou le corps tout entier. Ce mouvement du corps influera sur les images extérieures en leur restituant du mouvement. Ce sont eux qui sont action.

On peut observer également *les affections* qui viennent s'intercaler entre ces deux mouvements, autrement dit entre les mouvements reçus et les mouvements exécutés par le corps. L'affection, et en ceci elle se distingue de la perception que je peux orienter ou modifier, est toujours subie. Mais elle n'est pas seulement pur affect, sa fonction est d'être le moteur ou le frein de l'action. En quel sens pouvons-nous comprendre cela ? Nous avons dit précédemment que l'on pouvait observer dans l'image-affection la suspension et la bifurcation des mouvements afférents dans des directions originales. En cela, elle semblait déjà la marque de la liberté d'une action éclairée par la perception. Nous disons désormais que l'affection est subie. Cela n'est-il pas contradictoire ? On pourrait certes relever quelques ambiguïtés terminologiques dans le traitement par Bergson de cette question. Notons plutôt que l'ambiguïté des expressions est en réalité le corollaire du déséquilibre de l'affection, toujours située dans l'intervalle de la perception et de l'action, « entre une perception troublante à certains égards et une action hésitante » (Deleuze, 1983, p. 96). Selon que l'on privilégie le versant sensitif ou moteur, l'analyse de l'affection sera donc quelque peu différente. La suspension perceptive d'une action indécise pourra aussi bien devenir indécision active d'une perception suspendue. La première est cérébrale et signe de la liberté

de nos actions, la seconde davantage corporelle et signe de notre faiblesse devant les agressions externes. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point.

De *la conscience*, quant à elle, que pouvons-nous dire ? Nous voyons dans l'image totale des mouvements centripètes, des mouvements centrifuges et des suspensions de mouvements. Mais, apparemment, nous ne voyons nulle part une image (chose) qui serait susceptible d'être dénotée par le terme de conscience. En fait, celle-ci ne va être, à ce premier niveau d'analyse, que l'image-mouvement causée par la suspension du mouvement d'origine externe. Autrement dit, la suspension du mouvement observée au sein de l'image-affection est en même temps cause d'un ébranlement cérébral, ébranlement lui-même senti par le cerveau dès lors "informé" de cette suspension. La conscience est donc seulement une image-mouvement accompagnant l'image-affection, image-mouvement qui, en tant qu'elle est issue d'un ébranlement interne au corps, va rapporter la suspension du mouvement au corps singulier au sein duquel elle s'insère, va alors donner à ces affections « le sens d'une initiative ou d'un choix que je crois prendre » (Worms, 1997, p. 24). On pourra donc dire que la conscience est le témoin de l'action et de la liberté du corps mais seulement en ce sens qu'elle accompagne « toutes les démarches dont je crois prendre l'initiative, [qu']elle s'éclipse et disparaît dès que mon action, devenant automatique, déclare ne plus avoir besoin d'elle » (Bergson, 1896, p.12). On pourra dire cela mais cela reste métaphorique. Le corps n'a pas besoin de la conscience pour suspendre son mouvement. Celle-ci n'est pas tant le moyen d'une action libre que le signe de la liberté d'une action.

Le cerveau enfin, image partielle de l'image-corps, centre toutefois du système global, revêt évidemment une importance particulière. Il a, dit Bergson, la capacité d'orienter et de freiner le mouvement de l'excitation reçue et, en ceci, il est organe de choix. Mon corps, en tant donc qu'il est doté d'un cerveau et donc doué de la capacité à effectuer des choix, se distingue dès lors bien des images régies par les lois constantes de la nature. Il n'en reste pas moins de même nature qu'elles ; il est une image-mouvement, c'est-à-dire une image dans laquelle sont véhiculées de partielles images-mouvements. Certes, de toutes les choses de l'univers, seul le corps peut engendrer du nouveau, mais cela ne tient qu'à la particularité de son mode d'action, de ce qui reste, insistons, modalité d'une action et seulement d'une action.

Nous avons donc davantage approfondi notre observation du corps vivant. Nous n'y avons visiblement rien gagné puisque nous restons en possession de seulement des images-

mouvements, s'inscrivant dans une même continuité, et de notre distinction de deux modalités d'action. Nous ne sommes apparemment dès lors guère avancé dans notre recherche d'un principe qui puisse fonder l'écart entre phénomène et chose en soi, entre ce qui *m'apparaît* et *ce qui m'apparaît*.

* * *
*

En fait, nous devons d'emblée nous étonner. Nous avons quelque peu détaillé la structure du cerveau. Nous n'y avons vu d'activités que pratiques. Certes, il permet des actions libres, mais des actions seulement. Or, il semble d'usage d'accorder au cerveau une fonction théorétique ; on reconnaît généralement au cerveau la capacité de créer des représentations, représentations qu'il semble légitime de considérer comme étant d'un tout autre ordre que celui de l'action. Il n'en a pourtant pas été fait mention ici. Peut-être est-ce dès lors cette occultation de la différence entre fonctions pratique et théorétique qui ne nous a pas permis de trouver le principe recherché.

Il nous faut pourtant bien avouer que si nous observons une image-cerveau, ce que nous nous étions proposé, nous ne voyons que mouvements, nul tableau de choses, nulle perception de qualités¹¹. Peut-être est-ce seulement que nous n'y avons pas suffisamment prêté attention. Se dissimule-t-il en un sombre repli le pouvoir de transformer les mouvements observés en représentations ? C'est ce sur quoi il convient de s'interroger. Détaillons à présent non plus la structure de l'image-corps mais les modalités de fonctionnement de l'organe-cerveau, fonctionnement précédemment seulement évoqué.

Nous pouvons remarquer, dans un premier temps, que, qu'il s'agisse du mouvement de la simple masse protoplasmique de la monère ou de l'automatisme pur qui a son siège dans la moelle chez les vertébrés supérieurs, l'excitation se traduit aussitôt par une réaction. Dans cette action réflexe, « le mouvement centripète communiqué par l'excitation se réfléchit tout de suite par l'intermédiaire des cellules de la moelle en un mouvement centrifuge déterminant une contraction musculaire » (Bergson, 1896, p. 25). Mais chez le vertébré supérieur, il arrive que l'excitation reçue ne se prolonge pas immédiatement en mouvement accompli. Dans ce cas, « l'ébranlement périphérique, au lieu de se propager directement à la

cellule motrice de la moelle et d'imprimer au muscle une contraction nécessaire, remonte à l'encéphale d'abord puis redescend aux mêmes cellules motrices de la moelle épinière qui intervenaient dans le mouvement réflexe » (Bergson, 1896, p. 25). Par ce détour cette fois spécifiquement cérébral, l'ébranlement nerveux n'a pas pour autant puisé dans la substance cérébrale « la miraculeuse puissance de se transformer en représentation des choses » ; l'ébranlement ne s'est nullement spiritualisé en connaissance. Le cerveau est certes d'une immense complexité. Bien des mystères y restent enfouis. Mais la transformation d'un mouvement en ce qui serait son tout autre, la perception, ne serait pas seulement, à l'instar du schématisme kantien, « un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, et dont nous aurons de la peine à arracher à la nature les secrets du fonctionnement pour les mettre à découvert sous les yeux » (Kant, 1781, p. 887), mais elle serait tout simplement miraculeuse. La transsubstantiation est généralement considérée comme l'apanage de Dieu. En fait, cette réelle complexité du cerveau, complexité dont nous ne connaissons évidemment pas les détails mais dont on peut donc cependant postuler à bon droit l'homogénéité, confère au cerveau une fonction d'aiguillage (Philonenko, 1994, p. 127) : les configurations motrices du cerveau permettent aux ébranlements reçus de gagner par une pluralité de voies tel ou tel mécanisme moteur de la moelle épinière, et de produire des effets variés selon la route empruntée ; l'essai le plus convaincant est sélectionné et devient l'action effective. Cette variété de chemins possibles constitue le cerveau en instrument d'analyse et en organe de choix. L'activité du cerveau n'est que médiatrice, elle conduit les excitations reçues aux fonctions exécutrices du système nerveux, mais la structure du cerveau reste matérielle et motrice et la seule chose qui le différencie de la moelle épinière ou du système nerveux est sa capacité à exécuter des choix¹². L'exclusive fonction du cerveau permet donc à Bergson de comparer ce dernier à un bureau téléphonique central dont le rôle se borne à donner de la communication ou à la faire attendre sans rien ajouter à ce qu'il reçoit. « Le cerveau nous paraît être un instrument d'analyse par rapport au mouvement recueilli et un mouvement de sélection par rapport au mouvement exécuté. Mais dans un cas comme dans l'autre son rôle se borne à transmettre ou à diviser du mouvement » (Bergson, 1896, p. 26). Le cerveau, dont le rôle est entièrement rapporté à l'extériorité des autres images n'a donc pas d'autre contenu que des mouvements.

Nous nous étions demandé si une observation plus attentive du cerveau permettrait de découvrir un sombre repli dans lequel serait enfoui le pouvoir de transformer les mouvements afférents en représentation. Tel n'est pas le cas. Bergson ne refuse néanmoins

pas une telle hypothèse parce que la « quête de la glande pinéale » n'a pas encore abouti. Il la refuse simplement dans la mesure où une telle hypothèse entrerait en contradiction avec le principe directeur qui a présidé au développement de la science moderne, à savoir celui de l'homogénéité du réel. Il n'est pas de puissance capable de transformer une chose physique en une représentation non physique. Ce n'est donc pas l'existence d'un clivage cérébral entre fonction théorique et fonction pratique qui pourrait être principe de l'écart recherché. Le corps est seulement un organe d'action.

* * *
*

Récapitulons. L'observation de l'image-corps nous a permis d'apercevoir seulement un centre nerveux et sa périphérie, des mouvements reçus et renvoyés entre lesquels s'intercalent des affections, et une conscience certes mais qui n'est cependant que signe d'une suspension temporaire des mouvements en question. Il n'a pas été question de perception ici. Nous avons bien des images distantes les unes des autres mais pas de phénomène distinct d'une chose en soi. Qu'en est-il de cet écart ? Les données sont simples : nous avons seulement des images-mouvements en général et une image-mouvement particulière, le corps. Ces données nous permettent cependant de distinguer déjà deux modalités de l'action, à savoir l'action réglée et l'action libre. Comment, à partir de ces seules données, rendre compte de l'émergence de la perception comme perception de quelque chose selon une perspective variable ?

Il convient désormais de s'interroger non plus sur le corps et le cerveau en général mais sur l'action comme telle. Quelles sont les caractéristiques de cette dernière ? Remarquons d'abord que dans le cas de l'action d'un composé sur un autre composé, seules des parties de chacune d'entre elles entrent généralement en interaction. « L'acide chlorhydrique agit toujours de la même manière sur le carbonate de chaux —qu'il soit marbre ou craie » (Bergson, 1896, p. 177). L'action est soumise aux lois universelles et nécessaires établies en chimie car, ni l'acide chlorhydrique, ni le carbonate de chaux ne contiennent en leur sein le moyen de suspendre le mouvement de transformation qui se déclenche à leur contact. Par contre, dans le cas d'une interaction entre une chose et un corps vivant, une partie de la chose agit sur le vivant qui, cependant, contient la capacité de suspendre le mouvement

reçu. Cette capacité tient, nous l'avons vu, à la configuration singulière d'une partie de son corps, le cerveau. La suspension de ce mouvement est donc relation à la chose émettrice de mouvement, relation dont l'accomplissement naturel — poursuite du mouvement — est temporairement retardé. A la distance spatiale repérée comme premier écart entre perception et chose s'ajoute donc désormais un retard temporel.

Or, cet écart temporel n'est que le corollaire de l'écart spatial entre cette chose et le corps, dit Bergson. Encore faut-il préciser ce dernier point. L'attraction gravitationnelle s'effectue à distance, à distance même souvent considérable. Il n'y a pas pour autant délai de l'action à la réaction. Cette immédiateté permet au demeurant de caractériser la relation comme interaction ou « communauté réciproque », ce qui signifie qu'aucune des caractéristiques de l'un des deux objets ne peut être davantage déterminée comme cause que comme effet des caractéristiques du second. On ne parlera de causalité comme telle que lorsqu'il y a succession de la cause et de l'effet, et ce sans réversibilité possible. Notons déjà que le caractère successif de la causalité peut être considéré comme la première caractérisation nécessaire à une détermination du mouvement comme action, mais dès lors également, du fait du délai instauré par cette succession, comme une première ébauche du retard de réaction propre au vivant. Pourtant, pouvons-nous nous contenter de ces premières remarques ? La réversibilité est-elle ce qui, seule, permet de distinguer la « communauté réciproque » de la « causalité » ? En droit, la causalité ne peut-elle pas toujours se rapporter à la première ? N'est-ce pas la forme spatio-temporelle de notre mode d'appréhension du réel qui introduit de la succession là où il n'en est point ?

Mais ces questions nous ramènent déjà au problème de la perception, problème que nous ne pourrions espérer résoudre qu'en poursuivant l'analyse entamée des formes de l'action. Revenons dès lors à nos précédentes affirmations. Lorsqu'il y a action d'un corps sur un autre corps, une partie seulement du premier est en un premier temps dit réagir sur le second, disions-nous. Mais il reste à savoir ce que fait le reste de ce corps ? N'agit-il pas lui aussi ? Certes, il le peut. Or, les temps d'action et de réaction ne sont pas nécessairement les mêmes pour chacune de ces parties. En vertu de la vitesse de propagation de, d'une part la lumière, d'autre part le son, une partie d'un même événement, une décharge électrique par temps d'orage, me parvient un million de fois plus rapidement (l'éclair) que l'autre partie de l'événement (le tonnerre). Toutes choses égales par ailleurs, un objet distant impressionne ma rétine quasi immédiatement mais n'est susceptible d'ébranler mes nerfs tactiles que dans un temps à venir. Si donc on peut effectivement dire que « *la perception dispose de l'espace*

dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps » (Bergson, 1896, p. 29), il n'en reste pas moins que la fondation de l'écart temporel dans l'écart spatial ne se fait que par la médiation d'un écart entre les différentes modalités sensibles. « En un mot, plus la réaction [ne] doit [pas] être immédiate, plus il faut que la perception [ne] ressemble [pas] à un simple contact, [sinon] le processus complet de perception et de réaction se distingue à peine alors de l'impulsion mécanique suivie d'un mouvement nécessaire » (Bergson, 1896, p. 28). Autrement dit, une partie de l'image-chose est susceptible d'avoir une action tactile sur mon corps, action à venir, menaçante ou prometteuse. Une autre partie de la même chose est une image-mouvement de lumière, partie qui, quant à elle, impressionne quasi immédiatement ma rétine, et ce en dépit de la distance. Dans l'écart temporel entre ces deux modalités d'appréhension, écart temporel actualisé par l'écart spatial, réside donc le principe de la perception : je perçois quelque chose (de distant) selon une perspective partielle puisque je ne perçois jamais que la partie *tout à la fois* immédiatement agissante (sous partie visuelle) et prochainement agissante (sous partie tactile). Si elle n'est pas immédiatement agissante, c'est-à-dire ne fait pas parvenir des photons en mouvement à mon œil, je ne la percevrais pas. Si une partie de son action n'est pas seulement à venir, la totalité du mouvement déjà parvenu s'épand par les nerfs efférents sous la forme d'une action motrice, tactile, et ne se laisse dès lors pas suspendre, suspension dont la réalisation eut alors pris la forme de ce que l'on appelle « perception ».

Insistons : le mouvement moteur est d'ordre tactile. Si le mouvement parvenu est d'ores et déjà tactile, il trouve immédiatement à se prolonger dans un mouvement qui lui est homogène, à savoir moteur. Par contre, s'il me parvient bien, mais sous une forme non tactile, il ne trouve pas de porte ouverte à son épanchement et se voit suspendu sous forme perceptive¹³. C'est l'homogénéité entre mouvement afférent et mouvement efférent qui est au principe de la continuité (immédiateté) de l'action-réaction. La gravitation s'effectue bien immédiatement à distance mais la cause est homogène à l'effet ; la relation de causalité peut être considérée dans les deux sens, elle est réversible. Tel n'est pas le cas dans un corps vivant qui supporte des actions demandant des laps de temps différents, et ce du fait de l'hétérogénéité des modes d'appréhension, hétérogénéité certes actualisée seulement lorsqu'il y a effective distance entre les corps (chose et vivant) en relation. La distance spatiale est au fondement de l'actualisation d'un écart temporel constitutif de la possibilité d'une distinction entre deux modalités d'actions, les unes étant libres, les autres nécessitées.

* * *
*

Nous disions précédemment que la distinction entre deux modalités d'action, l'une nécessaire, l'autre libre, ne pouvait suffire à fonder la distinction entre phénomène et chose en soi. Nous avons vu que la possibilité d'une telle distinction résidait en réalité dans un écart temporel entre mouvements afférents et mouvements efférents. Nous voyons désormais qu'au fondement de ce retard temporel se tient une distinction entre des modalités d'appréhension. Mais nous comprenons aussi que la différence entre les modalités d'appréhension ne permet l'actualisation du retard temporel que si un écart spatial est maintenu entre la chose perçue et le corps percevant. Nous retrouvons là une thèse bien connue et déjà établie. La boucle est bouclée et l'on peut, puisque la possibilité d'une différence entre modalités d'action se fonde en dernière instance sur une différence entre modalités d'appréhension, exprimer notre affirmation précédente en ces nouveaux termes : la différence interne aux *mouvements efférents* se fonde dans une différence interne aux *mouvements afférents*.

En quoi cependant cette fondation de la distinction des mouvements efférents dans une distinction interne aux mouvements afférents peut-elle suffire fois à fonder l'écart entre le phénomène et la chose en soi ? En fait, on peut ainsi comprendre que la perception est toujours perception de seulement une partie de la totale image-chose, de précisément la partie qui doit avoir comme caractéristiques d'être tout à la fois immédiatement et prochainement sentie. En ce sens, on comprend que toute perception est perception de quelque chose selon seulement une perspective. Toute perception est seulement partielle. Il n'est plus nécessaire d'aller chercher une distinction entre chose en soi et phénomène. La chose en soi n'est pas miraculeusement transformée dans le cerveau en un phénomène tout autre, phénomène dont la forme ressortirait essentiellement de la forme de l'appréhension, elle-même fonction de la structure du cerveau. Nous avons vu que les qualités secondes, généralement créditées d'un statut d'apparences, sont, selon Bergson, internes à l'image-chose, donc à la matière même. L'apparence phénoménale est donc la réalité de la chose en soi, ou mieux, elle est interne à la chose en soi, puisqu'il faut tout de même bien reconnaître qu'elle n'en est qu'une partie.

* * *
*

Récapitulons. Toute perception est pour Bergson action, action d'un être libre qui prélève sur la chose même une partie de l'image. L'apparence est seulement une partie de la chose en soi. On comprend dès lors que *ce qui* m'apparaît et *ce qui* m'apparaît sont à la fois unis et distinctes. Voici donc levées les difficultés rencontrées tout autant par réalistes et idéalistes quant à l'union et l'écart de la chose en soi et du phénomène, difficultés mentionnées au début de ce chapitre. Nous ne tardons pas à en voir cependant se lever de nouvelles. Car si l'apparence est une perspective sur la chose seulement en tant qu'elle est une partie de la chose en soi, elle ne semble plus pouvoir être trompeuse. Il faut bien avouer pourtant que nous nous trompons parfois. Il faut reconnaître que les perspectives que nous adoptons sur les choses sont éminemment variables, ne s'accordent généralement pas entre elles dans un système que l'on pourrait, en vertu de sa régularité, qualifier de scientifique. Tout cela est vrai et il nous faut désormais en rendre compte. Il nous faut désormais rendre compte de l'union et de l'écart entre système de la perception et système de la science.

III- Toute perception est perception de quelque chose selon une perspective variable.

Nous nous sommes tout d'abord penchés sur les images et nous avons vu que la chose perçue et le corps percevant étaient spatialement distincts. Nous nous sommes intéressés au corps et nous avons vu que celui-ci prélevait une partie de l'image-chose. Nous étudierons les modalités de ce prélèvement. Nous parviendrons ainsi peut-être à mieux comprendre la variabilité des perspectives perceptives adoptées sur les choses.

* * *
*

La partie perçue est, avons-nous dit, celle dont l'action peut être menaçante ou prometteuse car elle est retardée. Elle est menaçante en tant qu'elle risque de briser l'intégrité d'un corps qui s'efforce de persévérer dans son être, prometteuse en tant qu'elle offre l'espoir

de venir combler un besoin de ce même corps. Le besoin, effort de réduction de l'altérité externe et « prometteuse » à l'identité interne ou, inversement, effort de protection de l'identité interne contre l'altérité externe et « menaçante », est donc ce qui intervient dans la délimitation de la partie de chose qui sera perçue. Le besoin est actuel mais sa satisfaction reste virtuelle ; cela signifie seulement qu'elle n'est pas actualisée aussi longtemps que le besoin se maintient comme besoin. L'écart constitutif de la perception se retrouve bien au cœur du besoin, pressant dans son urgence actuelle et s'étirant dans le délai de sa satisfaction virtuelle. Le besoin préside à la détermination de la partie perçue. On pourra donc dire que la perception est dès lors action d'une part en tant qu'elle est action virtuelle ou corollaire d'une action suspendue (confère ici notre I), d'autre part en tant qu'elle est mouvement ne serait ce que de, par exemple, les photons à l'origine de la perception visuelle (confère ici notre II), enfin, et c'est ce que nous allons étudier désormais, en tant qu'elle est le moyen de l'action vivante, en tant qu'elle se subordonne aux réquisits de l'action spécifique d'un corps vivant.

* * *
*

La perception aurait une dimension toute pragmatique, semble dire Bergson. Quels arguments peut-on invoquer en faveur de cette thèse ?

Ce qui est manifeste à travers la structure de l'argumentation proposée dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*, argumentation qui, après quelques courtes lignes, s'appuie presque d'emblée sur une analyse du corps vivant, est que Bergson fait le choix d'étayer sa thèse par des considérations sur le vivant en général. Considérations qu'il estime légitime d'étendre à tous les phénomènes spécifiques du vivant, notamment à la perception, et ce en vertu du principe d'homogénéisation du réel, principe à l'origine de la science moderne. Celle-ci s'inaugurait en particulier avec le projet cartésien d'une *mathésis universalis*, projet balayant l'aristotélicienne parcellarisation régionale du réel¹⁴. C'est bien ce projet que reprend à son compte Bergson lorsqu'il apostrophe le psychologue réaliste dans les termes suivants : « Que vous demandons-nous alors ? Simplement de renoncer à votre coup de baguette magique, et de continuer dans la voie où vous étiez entré d'abord. Vous nous aviez montré les images extérieures atteignant les organes des sens, modifiant les nerfs, propageant leur influence dans le cerveau. Allez jusqu'au bout. Le mouvement va traverser la substance

cérébrale, non sans y avoir séjourné, et s'épanouira alors en action volontaire. Voilà le tout du mécanisme de la perception » (Bergson, 1896, p. 38). Ce sont donc bien avant tout des exigences méthodologiques qui sont au principe de la déduction par Bergson de la subordination de la perception à l'action, exigence de se plier au principe d'homogénéisation du réel auquel se livre, depuis au moins Descartes, le mouvement même de la science, exigence aussi de se plier au principe du rasoir d'Ockham : puisque l'on *peut* se passer du recours à une fonction perceptive spécifiquement différente des fonctions actives, il *faut* s'en passer. Il restera à Bergson à montrer que c'est bien la réduction de la perception à l'action qui permet de conserver l'homogénéité du réel. C'est ce qu'il s'efforce rapidement d'établir lorsqu'il conteste le postulat d'une identification de la perception à une activité purement théorique. Ce postulat est en effet, dit-il, « démenti par l'examen, même le plus superficiel, de la structure du système nerveux dans la série animale » (Bergson, 1896, p. 24.), la possibilité de superficialité de cet examen étant au demeurant bien le signe que le ressort de l'argumentation tient avant tout à un principe méthodologique voire logique.

Retenons cependant que, reprenant le processus évolutif depuis la monère jusqu'au vertébré supérieur, Bergson s'efforce de montrer que, bien que l'on assiste à l'émergence de propriétés nouvelles, celles-ci ne ressortent pas tant de l'émergence de fonctions nouvelles, fonctions que l'on pourrait qualifier de différentes par nature, que d'un processus de complication par diversification d'une même fonction vitale commune à tous les vivants, processus qui aboutit à des différences de comportement qui, quoique « radicales », restent des différences de degré. La perception est bien en ce sens une action, subordonnée à l'exclusive fonction vitale motrice des vivants, subordonnée donc aux besoins du corps. La perception est dès lors toujours perception de la partie qui pourra *servir à* satisfaire un besoin, en un mot perception d'outils.

Notons que cette caractérisation de l'objet perçu n'est pas sans rappeler la thèse heideggerienne d'une constitution originaire de la chose comme « être-à-portée-de-main » ou outil. « Les Grecs avaient, pour parler des “choses”, un terme approprié : *pragmata*, c'est-à-dire ce à quoi l'on a affaire dans l'usage de la préoccupation *praxis*. Cependant, ils laissèrent justement dans l'obscurité le caractère ontologique spécifiquement “pragmatique” des *pragmata* et déterminèrent “d'abord” ceux-ci comme “simples choses” [ouvrant ainsi des siècles de détermination de la perception comme lumineuse connaissance, au demeurant aussi de détermination de la connaissance elle-même comme inversement lumineuse vision].

L'étant qui fait encontre dans la préoccupation, nous l'appelons l'*outil*. Ce que l'on trouve dans l'usage, ce sont des outils pour écrire, pour coudre, pour effectuer un travail manuel, pour se déplacer, pour mesurer. Le mode d'être de l'outil doit être dégagé » (Heidegger, 1927, p. 71.) afin de pouvoir dégager la structure du sujet percevant, sujet que Heidegger caractérisera comme *Dasein*. Précisons immédiatement que l'outil n'est pas seulement l'objet manufacturé, conçu et produit pour servir. Toute chose, selon ce philosophe, ne s'appréhende originairement que selon cette modalité. « Lorsque par exemple dans le travail des champs le vent du sud "vaut" comme signe de la pluie, cette "valeur" particulière, ou en général toute "valeur attachée" à cet étant n'est pas un supplément rajouté à un étant déjà en soi sous-la-main, à savoir le courant atmosphérique et une certaine direction géographique. Le vent du sud n'est *jamais de prime abord* sous-la-main à titre d'étant survenant sans plus et météorologiquement accessible en tant que tel, qui, après-coup, revêtirait à l'occasion la fonction d'un signe précurseur. C'est bien plutôt la circon-spection propre au travail des champs qui, tenant compte de lui, découvre justement pour la première fois le vent du sud en son être » (Heidegger, 1927, p. 79.). C'est donc bien la relation aux intérêts du sujet percevant qui constitue la chose comme « être-à-portée-de-main », est-à-dire comme phénomène susceptible d'être perçu. C'est donc bien, toutes choses égales par ailleurs, une même thèse que défendent ici Heidegger et Bergson : toute perception est toujours perception d'outils.

Une différence se maintient certes entre le phénoménologue qui déduit la forme du sujet percevant (*Dasein*) de la forme de la perception et Bergson qui déduit au contraire la structure de la perception de la structure du sujet percevant (corps vivant). Notons pourtant que, dans le second chapitre consacré notamment à la reconnaissance d'une perception grâce à la mémoire, Bergson est amené à privilégier directement la structure ustensilaire de la perception pour déduire les modalités propres au sujet se remémorant : « Reconnaître un objet usuel consiste surtout à savoir s'en servir (...). L'habitude d'utiliser l'objet a donc fini par organiser ensemble mouvements et perceptions, et la conscience de ces mouvements naissants, qui suivraient la perception à la manière d'un réflexe, serait, ici encore, au fond de la reconnaissance » (Bergson, 1896, p. 101). Les deux approches, heideggerienne et bergsonienne, peuvent ici être complémentaires. Elles le sont à l'intérieur même de *Matière et mémoire*. Mais surtout elles tendent toutes deux à confirmer la thèse du caractère pragmatique de la perception, ce que nous voulions précisément établir.

* * *
*

Ceci fait, comment désormais pouvons-nous comprendre le problème que nous nous étions proposé de résoudre, à savoir celui de l'union et de l'écart du cours du temps et de l'ordre du temps, celui de l'union et de l'écart des systèmes de la perception et de la science ?

J'ouvre les yeux, un monde m'est donné. Je les ferme, il disparaît. J'ouvre les yeux, la face rouge du dé m'est donnée. Je tourne autour de l'objet, la face bleue du dé remplace la précédente. Toute perception était perception selon une perspective. Il nous faut ajouter qu'elle est perception selon une perspective éminemment variable. J'ai fermé les yeux, ma perception du monde a disparu sans que pour autant le monde ait cessé d'exister. J'ai beau m'évertuer à les ouvrir le plus rapidement possible afin de devancer la réapparition du monde corrélative de mon regard. Je n'y parviens jamais. Ce n'est pas seulement qu'il est impossible de devancer son ombre. Le monde est toujours déjà là, indifférent aux regards jetés sur lui et ne se modifiant en rien au prétexte qu'il est observé. Le rouge ne s'est pas transformé. La face précédemment cachée est restée bleue. Le système de la nature n'a pas la versatilité du système de ma perception.

Nous ne devons pourtant pas nous en étonner. Toute perception est perception d'ustensiles médiats (le bâton pour décrocher la banane) ou immédiats (la banane). Toute perception est le corollaire d'un besoin, interne à un corps, corps qui change et se déplace. Tous les besoins sont issus de la différenciation interne à un seul et même élan de vie, différenciation s'effectuant sous le sceau de l'urgence interne (l'objet extérieur étant alors la promesse médiate d'une satisfaction interne) ou externe (l'objet extérieur étant alors la menace immédiate d'une agression externe). Produits d'une différenciation interne, les besoins sont donc tout à la fois homogènes et différents, ce qui est la double condition de leur hiérarchisation. Les besoins se hiérarchisent. Leurs corollaires ustensilaires s'ordonnent dès lors également autour du corps. Le cerveau était centre d'indétermination du corps. Cercle de ma perception et enveloppe corporelle sont homocentriques. La plasticité de l'enveloppe corporelle a pour corollaire la plasticité du cercle de la perception. Autrement dit, la plasticité du corps est, par homologie, principe de variation du système de la perception. La variabilité apparente de ma perception est produit de la bijection opérée entre corps et environnement.

Notons qu'une telle conception permet dès lors de lever l'apparente contradiction entre point de vue interne et point de vue externe, entre système de la perception particulièrement plastique et système de la science éminemment inflexible. Le point de vue de la science prend en effet en compte seulement une partie de la réalité, et ce en faisant abstraction d'une autre partie, celle que prend en considération le corps. Les deux parties sont réellement présentes dans l'image totale sans que cela implique contradiction. Prenons un exemple classique d'illusion de la perception : le bâton qui paraît brisé dans l'eau. Un point de vue, sinon scientifique, du moins externe et objectif amènera à affirmer que le bâton n'est pas brisé. Du point de vue de la perception, le bâton est brisé. Le bâton, en vertu du principe de non-contradiction, ne peut pas être à la fois brisé et non brisé.

Que dit dès lors Bergson ? Le point de vue objectif prend simplement en considération la partie tactile de l'image totale, partie qui reste en continuité en chacune de ses sous parties. Le point de vue subjectif prend en considération une autre partie de l'image, les photons réfléchis par l'objet, cette autre partie constituant une image qui est quant à elle discontinue. Il n'y a là nulle contradiction. Celle-ci n'apparaît que lorsque l'on rapporte abusivement continuité et discontinuité à une seule et même image considérée de manière substantialiste. C'est seulement une partie de l'image totale, bâton-eau, qui est discontinue — la partie visible —, une autre partie qui est continue — la partie tactile. On dira peut-être que points de vue visuels et tactiles sont là deux points de vue externes et objectifs, le pseudo point de vue subjectif et visuel étant négligé au profit de sa compréhension scientifique, compréhension au demeurant parfaitement quantifiable pour peu que l'on connaisse le degré d'inclinaison du bâton dans l'eau et l'indice de réfraction des deux milieux considérés (air et eau). Soit. Mais c'est précisément ce dont Bergson se donne les moyens en considérant que la qualité seconde est dans l'image-chose externe et non un produit de notre cerveau.

Voici dès lors levée la difficulté rencontrée. Système de la science et système de la perception sont compatibles dans la mesure où ils sont systèmes respectivement a-centré et centré *de parties différentes du réel*. Ces parties sont des sous parties d'une même totalité et l'on peut donc insensiblement passer d'un point de vue subjectif à un point de vue objectif, le point de vue subjectif prenant toujours peu ou prou en considération le point de vue objectif (le rapport entre le bâton qui servira à décrocher la banane est subjectif mais il contient un rapport entre le bâton et la banane qui, quant à lui, est objectif), le point de vue objectif gardant toujours peu ou prou la marque de son origine subjective, l'idée d'un système

radicalement a-centré restant dès lors une idée régulatrice de la recherche scientifique¹⁵. Mais l'écart subsiste malgré tout. On ne prend pas en considération la même partie de l'image lorsqu'on la rapporte à l'image plastique qu'est le corps ou lorsqu'on la rapporte à d'autres images non susceptibles d'apporter de nouveautés. Ainsi est comprise l'union et l'écart entre système de la perception et système de la science. Ils ne sont pas contradictoires car ils n'ont pas les mêmes objets.

* * *
*

Ceci dit, il nous faut de nouveau préciser les solutions usuellement proposées par réalistes et idéalistes, il nous faut également envisager d'autres solutions proposées au problème qui nous préoccupe, afin de mieux comprendre comment elles enferment toutes des contradictions qui ne sont pas susceptibles d'être levées, afin de comprendre également en quoi Bergson n'est pas susceptible de se les voir imputer.

Reprenons. Toute perception est perception de quelque chose. Un écart est maintenu entre la chose et la perception. La chose est présente comme telle puis, diront réalistes et idéalistes, est re-présente, c'est-à-dire présente en son absence, temporelle (souvenir) ou spatiale (perception qui est hors de l'objet perçu). Nous avons pour l'instant une image perceptive et une image scientifique. Plusieurs solutions s'offrent : le réaliste affirmera que l'image perceptive re-présente l'image scientifique qui présente la chose même ; l'idéaliste affirmera que l'image scientifique re-présente l'image perceptive qui présente la chose même. Toujours est-il que nous avons une chose et une copie. La copie, en tant que copie, doit exprimer fidèlement la chose même. Que ce soit l'image du bâton continu ou l'image du bâton brisé qui soit la chose même ou simplement sa copie, il n'en reste pas moins que seule l'une peut être réelle. L'autre doit être illusoire. Pour réalistes et idéalistes conséquents, il va donc s'agir d'exhiber la genèse de cette illusion. Le réaliste pourra sans difficulté expliquer l'illusion de la discontinuité aperçue dans le bâton : les rayons lumineux réfléchis par le bâton ne parviendront pas à la rétine avec le même angle d'incidence du fait d'une réfraction différente dans l'eau et dans l'air. Mais il restera silencieux concernant la question de la transformation des mouvements incidents en perception de couleurs séparées. La perception comme telle devient seulement épiphénomène des mouvements cérébraux. De même,

l'idéaliste parviendra sans peine à expliquer le motif pragmatique qui nous amène à supposer sous la perception qui est la chose même un substrat différent qui ne change pas avec les modalités de notre perception : l'étonnement d'un individu à la découverte de l'intégrité du bâton dont il saisirait à deux mains les deux parties qu'il considérerait séparées serait pour le moins risible. Mais lorsqu'il s'agit d'expliquer le fondement de l'efficacité de nos anticipations reposant sur l'habitude de considérer les choses comme, sinon invariables, du moins variant selon des lois de transformation invariables, soit il reste coi, soit il recourt à l'idée de Dieu. Remarquons seulement de nouveau que, au mieux, aucune solution n'est apportée, au pire ils rentrent en contradiction avec eux mêmes en adoptant subrepticement la position adverse.

On pourra certes, par exemple avec Dennett (1998, P. 50-51), considérer que les points de vue subjectifs (idéalistes) et objectifs (réalistes) n'ont de valeur que pragmatique, le fondement de l'efficacité des attitudes correspondantes restant nécessairement inconnu. Je prête par exemple une intentionnalité à un ordinateur parce que cela est beaucoup plus efficace lorsqu'il s'agit de jouer contre lui aux échecs. Il me faut en effet prédire ses coups pour gagner. Or, me représenter l'ensemble de ses connexions électriques afin de causalement parvenir à déterminer son prochain coup est une entreprise sinon impossible en droit du moins absolument inefficace. Il ne s'ensuit pourtant pas que l'ordinateur soit réellement doté d'une conscience calculant afin de gagner. Le point de vue externe est parfois efficace, le point de vue interne l'est d'autres fois. Il n'est nullement question de s'interroger sur le statut de ces points de vue. La proposition de Dennett est effectivement une solution. Elle satisfait cependant assez peu puisqu'elle supprime purement et simplement le problème, problème qui, pourtant, ne semble pas illusoire.

C'est du moins ce qu'affirme Nagel. La contradiction entre point de vue subjectif et point de vue objectif n'est pas seulement idéale. Elle a un corollaire réel. Le point de vue interne n'est pas seulement quelque chose que je prête à autre chose, serait-ce même, de manière réflexive, à moi¹⁶. Je vis ce point de vue subjectif, et en ce sens cela me fait un effet de la voir de ce point de vue. L'effet singulier que cela me fait ne saurait être décrit en termes physiques. Il ne suffit même pas de dire que l'effet que cela me fait de voir la chose de tel point de vue est la représentation cérébrale que j'ai de la chose, représentation cérébrale qu'il serait possible d'étudier d'un point de vue objectif. « Le problème n'est pas seulement que quand je regarde la *Mona Lisa* mon expérience visuelle a une certaine qualité, dont on ne peut

trouver aucune trace si l'on regarde au fond de mon cerveau. Car même si l'on observait dedans une image minuscule de la *Mona Lisa*, on n'aurait aucune raison de l'identifier avec l'expérience » (Nagel, 1983, P. 203). On n'aurait en effet pas encore saisi ce que cela *me* fait que d'avoir cette représentation dans *mon* cerveau. Il est impossible de comprendre d'un point de vue objectif ce que cela fait de voir telle chose d'un point de vue subjectif tout simplement parce que cela reviendrait à vouloir comprendre le point de vue subjectif en le supprimant. L'irréductibilité entre point de vue interne et point de vue externe est donc patente, du moins du point de vue de Nagel. Mais, dès lors, comment saisir leur union ?

Reprenons. Nagel s'accorde avec Bergson à considérer que toute tentative de réduction du point de vue subjectif au point de vue objectif est illégitime. Cette réduction semble pourtant requise par l'entreprise scientifique dont l'ambition, de manière constitutive, semble être d'avoir une vision complète de l'univers. Il ne saurait donc être question de laisser hors de son champ quelque chose, serait ce seulement cette chose qu'est le point de vue subjectif. Que répondait Bergson ? Nous l'avons dit en note : Bergson considère que l'idée régulatrice de la science n'est nullement l'idée d'une connaissance complète mais l'idée d'une connaissance a-centrée. Une connaissance a-centrée est une connaissance qui ne prend pas en considération les parties de la matière qui sont en relation inconstantes avec le corps. Elle ne prend donc pas en considération les mouvements suspendus et bifurquant dans le cerveau. Elle ne prend donc finalement pas en considération les parties perçues. Certes, la science a une ambition d'universalité. Elle s'intéresse donc à toutes les portions de l'étendue mais selon une perspective a-centrée qui opère une coupe longitudinale dans l'étendue. Résumons : le point de vue objectif ne prend pas en considération les parties prises en considération par le point de vue subjectif. Point de vue subjectif et point de vue objectif seraient donc illégitimement réduits l'un à l'autre. Bergson et Nagel s'accordent là-dessus. Pourtant, relativement à leur union, ils restent fondamentalement en désaccord. En fait, Nagel considère que cette union est profondément mystérieuse. Ce mystère tient, selon lui, à ce que l'union a lieu entre deux parties substantiellement¹⁷ distinctes, le cérébral étant physique, le mental non-physique. Cette conclusion peut pour le moins nous surprendre. Nous comprenons rapidement pourquoi le point de vue subjectif n'est pas réductible à un point de vue objectif mais reste pour nous mystérieux, moins somme toute l'union du mental et du cérébral, que la nécessité de poser un caractère non physique à ce point de vue subjectif. Pour le saisir, il nous faut reprendre l'argumentation de Nagel.

Le fait que mes perceptions sont faites d'un point de vue subjectif a un *effet* sur cette perception : elle est mienne et personne d'autre ne pourra voir une chose du même point de vue que le mien (même s'il adopte ma position, la légère myopie d'un autre spectateur, le léger rayon de soleil qui vient se refléter ou toute autre chose fait qu'il n'aura pas la même perception que la mienne — nous ne prenons en considération qu'une "perception pure", mais l'intervention de la mémoire ne ferait évidemment qu'accroître cette subjectivité du point de vue). Autrement dit, ma perception n'est observable par personne d'autre que moi, elle n'est pas observable d'un point de vue objectif. Nagel en conclut, que puisque toute chose physique est observable, sinon en fait du moins en droit, d'un point de vue objectif, ma perception n'est pas physique. Où est le vice de forme ?

En fait, Nagel a le tort de réifier la perception. Il dit que ma perception est quelque chose qui ne peut être observée par autrui. Mais ma perception n'existe pas. Ce qui existe, c'est une chose que je perçois selon une certaine perspective. Il dit que ma perception est l'effet de l'adoption d'un point de vue singulier sur une chose. Puis il dit que ma perception est une chose qui est l'effet de l'adoption d'un point de vue singulier sur une chose. Mais cela est très différent. La musique entendue est l'effet de la rotation du disque sur le phonographe. Si la cause disparaît, l'effet disparaît instantanément. Le disque est la chose qui est l'effet du travail préalable d'un graveur. Lorsque la cause disparaît, l'effet continue à exister. Qu'en est-il dès lors ? De toute évidence, Bergson considère que ma perception, à l'instar de la musique, disparaît dès que sa cause disparaît : ma perception cesse d'exister dès lors que ce qui fait que ma perception est ma perception disparaît, à savoir mon point de vue singulier sur la chose. On ne s'étonnera dès lors plus que l'adoption de tout autre point de vue sur ma perception manque ce qui fait la singularité de ma perception — l'adoption de tout autre point de vue étant *ipso facto* abandon de mon point de vue, ma perception disparaît. De toute évidence, Nagel considère que ma perception, à l'instar du disque, perdure lorsque sa cause disparaît : ma perception subsiste alors même que ce qui fait que ma perception est ma perception a disparu. Ma perception reste donc une chose. A ce titre, elle devrait pouvoir être abordée d'un point de vue objectif. Pourtant, remarque Nagel, elle n'a pas retenu en son sein la marque subjective de son origine. L'observer d'un point de vue objectif ne permet donc pas de voir ce qui fait que ma perception est ma perception. Ma perception ne peut pas être observée comme telle d'un point de vue objectif. Elle est donc non physique. Mais l'on peut être surpris. Nagel coupe la perception de sa cause et s'étonne ensuite de ce que l'on ne retrouve pas ensuite la marque de cette cause au sein de la perception. Ou peut-être s'en étonne-t-il parce que subrepticement il passe d'une conception de la perception comme effet relié à sa cause à une

conception de la perception comme chose distincte de sa cause. Il voudrait que la perception retienne sa relation au point de vue singulier qui en est la cause et en même temps relâche cette relation pour se constituer comme chose. A cet égard d'ailleurs, l'hésitation du traducteur pour exprimer «*that there is something it is like to be that organism* » est pour le moins instructive. Pour une chauve-souris, traduit-il, « cela fait un effet d'être cet organisme », autrement d'avoir un point de vue subjectif. Mais il reconnaît qu'une traduction littérale eut été : « il y a quelque chose à quoi cela ressemble d'être cet organisme » (Nagel, 1983, p. 195). Le subreptice passage de la perception conçue comme effet à la perception conçue comme chose se retrouve donc dans l'ambiguïté de l'expression anglaise utilisée par Nagel. Ne nous laissons cependant pas aller à imputer à Nagel un subtil paralogisme fondé sur l'inadéquation ambiguïté du langage. Peut-être son opposition à Bergson repose-t-elle sur des raisons plus solides.

En fait, l'opposition de Nagel et Bergson se laisse circonscrire dans les respectifs termes suivants : « la perception est une re-présentation mentale interne au cerveau » et « la perception est une partie matérielle interne à la chose » ; « le cerveau produit la perception » et « la chose externe contient la perception » ; « la perception est une chose non-physique subsistante, susceptible au demeurant d'être rappelée à titre de souvenir, produite par le cerveau » et « la perception est un processus matériel non-subsistant n'existant présentement qu'aussi longtemps qu'il s'exerce de la chose perçue au cerveau percevant ». Est-ce à dire que ce qui est paralogisme de Nagel du point de vue de Bergson pourrait être considéré ne pas être tel du point de vue de la conception de Nagel, conception de la perception comme re-présentation interne au cerveau. Plutôt que paralogisme dans la philosophie de Nagel, il y aurait donc simplement opposition frontale de deux philosophies, celle de Nagel et celle de Bergson. On peut cependant en douter. La raison de ce doute est contenue dans les propos de Nagel. Nous avons en effet vu que le fait que la *Mona Lisa* soit également dans le cerveau ne change rien, selon Nagel, au fait que nul ne peut voir à ma place ce que cela fait d'avoir cette représentation dans mon cerveau. Le paralogisme semble donc se maintenir. Il semble inhérent à cette philosophie.

Ce paralogisme peut être formulé dans le langage du Cercle de Vienne, notamment de Schlick (1918), tout autant que dans celui de Bergson. Qu'obtient-on dans le premier de ces langages ? Nagel dit que il existe des états physiques qui peuvent être observés par tous ; ce sont les qualités premières. Nous pouvons tous voir que cette maison est haute de douze

mètres. Par contre il existe des états mentaux qui ne peuvent être observés comme tel état mental que de mon point de vue subjectif ; ce sont les qualités secondes. La maison *me* paraît rouge. La différence entre ces qualités secondes, qui ne peuvent être communiquées, et ces qualités premières, dont nous pouvons tous parler, tient à ce que « nous pouvons expliquer que quelque chose ait l'air rouge pour *moi* dans les termes du fait qu'elle est rouge, mais nous ne pouvons pas expliquer que les choses rouges aient généralement l'air rouge pour les êtres humains dans les termes du fait qu'elles sont rouges sans que cela soit vide de sens » (Nagel, 1993, p.124) tandis que nous pouvons utiliser le fait que la maison fait douze mètres pour expliquer que non seulement elle *me* paraît grande mais qu'elle paraît grande à tout individu faisant entre un mètre cinquante et deux mètres. Si donc la grandeur permet d'expliquer l'effet que cela fait de voir une grande maison, je ne peux utiliser la « rougeur » pour expliquer l'effet que cela fait de voir quelque chose de rouge. *La qualité première permet d'expliquer une apparence. Elle n'est donc pas une apparence. Elle est objective.*

Mais le vice de forme apparaît là aussi. Ce que fait le point de vue objectif ou science n'est pas de déterminer des qualités premières mais d'établir des relations entre vécus. Ce qu'étudient les sciences est seulement la relation qu'il y a entre la grandeur d'un mètre-étalon en platine iridié déposé au Bureau international des Poids et des Mesures au pavillon de Breteuil et la grandeur de la maison. Ce qu'est ce mètre, nul ne pourrait le dire. Tous les hommes s'accordent seulement à désigner par le mot « mètre » cet objet singulier. La grandeur est tout autant qualité seconde en ce sens mais la possibilité de sa division, de l'établissement de parties discrètes permet l'établissement d'un rapport entre deux grandeurs. Lorsque l'on explique l'effet que cela me fait, subjectivement, de voir l'immense (qualité seconde) maison par sa grandeur (qualité première), on établit en réalité seulement un rapport entre une partie discrète de grandeur et une autre partie discrète de grandeur. Pour peu que l'on s'entende sur non pas sur ce que c'est que la propriété soi-disant objective d'avoir un mètre mais sur la désignation par le mot « mètre » de cet objet que l'on peut certes tous voir mais pour chacun de manière toujours subjective, nous nous accorderons tous. Par exemple, peut-être est-il un individu qui ne voit, lorsqu'il regarde le mètre-étalon déposé à Breteuil, que quelque chose qui lui paraît être long de «cinquante-sept centimètres». Néanmoins, puisque on lui a toujours dit que ce qu'il voit comme faisant «cinquante-sept centimètres» s'appelle « un mètre » et puisque par ailleurs il s'accordera à dire qu'on peut le reporter douze fois le long de la maison, il s'accordera à dire que ce qu'il voit comme faisant «six mètres quatre-vingt-quatre» fait douze mètres. On le voit : le point de vue objectif n'explique pas l'effet que cela me fait de voir telle chose par les qualités premières de ces choses. Il explique cet effet par la

mise en relation de ce que me fait cet effet avec l'effet que me fait une autre chose considérée comme étalon — et l'on comprend dès lors l'importance des mathématiques dans la science dont la vérité des propositions n'est jamais que celle d'un rapport. Pour peu que l'on parvienne à établir une couleur-étalon que l'on peut reporter (cela n'est somme toute rien d'autre que la détermination d'une unité de longueur d'onde), on expliquera l'effet que cela me fait mais aussi que cela fait à tous de voir ce rouge, non par la rougeur certes qui n'expliquerait effectivement rien — pas plus que la "douze-métréité" n'explique l'effet que cela me fait de voir une maison de douze mètres —, mais par l'établissement d'un rapport entre l'effet que me fait le rouge et l'effet que me fait l'étalon couleur. On le voit, il n'y a pas de différence entre qualité première et qualité seconde. La qualité première est tout autant seulement vécue que la qualité seconde. « Aussi paradoxal que cela puisse paraître, il est littéralement vrai que tous nos énoncés, des plus triviaux dans la vie de tous les jours aux plus complexes dans les sciences, ne reflètent que des relations formelles au sein du monde, et que n'entre en eux tout simplement rien de la qualité du vécu » (Schlick, 1918, p. 186). La qualité première ne peut pas davantage être observée d'un point de vue objectif que la qualité seconde. Le point de vue objectif établit *dans les deux cas* un rapport entre des états subjectifs. Nous ne parvenions précédemment pas à comprendre le fait que la thèse, à laquelle nous souscrivions volontiers, selon laquelle mes perceptions ne pouvaient être perçues par nul autre que moi nous menât à affirmer que l'effet que cela me fait de voir telle chose de mon point de vue, autrement dit ma perception, est non-physique. Nous comprenons désormais que, si ce que l'on appelle qualité première est physique, il n'y a aucune raison de considérer que ce qui est qualité seconde ou état mental ne l'est pas.

Il nous reste seulement à formuler ce paralogisme en langage bergsonien, langage qui s'efforce de maintenir la possibilité de parler du vécu en tant qu'il assume le fait de n'être pas scientifique ou objectif, langage qui reconnaît néanmoins que la seule alternative possible à la méthode scientifique qui ne parle pas des vécus mais des relations entre vécus est l'intuition. Il ne semble pas y avoir de véritable milieu entre ces deux alternatives. Mais revenons à notre propos. Comment peut-on formuler le paralogisme de Nagel en langage bergsonien ? Nagel réifie ce qui n'est en réalité que parties localisées et dès lors repérées d'un seul et même processus, d'une seule et même image-mouvement qui va de la chose au cerveau, image-mouvement qui n'est elle-même qu'une partie localisée et repérée de l'image totale. On tombe donc dans des impasses lorsque l'on sépare arbitrairement ma perception, non seulement du sujet percevant que je constitue, mais également de la place singulière de mon

corps au milieu de toutes les images-mouvements. A opérer des coupes immobiles dans le mouvement concret (qui n'est autre que l'image-mouvement), on aboutissait aux paradoxes de Zénon d'Elée. A opérer des parcellarisations dans l'image concrète (qui n'est autre que l'image-mouvement), on aboutit à l'impasse de Nagel.

Notons que la conception de Bergson n'est pas sans poser elle-même de nombreux problèmes. Comment comprendre la phrase selon laquelle la perception se fait dans les choses, comment comprendre, si la perception ne subsiste pas dans le cerveau, que je puisse néanmoins m'en souvenir ultérieurement. Nous reviendrons sur ces difficultés. Remarquons seulement que la philosophie de Bergson offre les moyens de ne pas souscrire à la théorie du double-aspect¹⁸, théorie qui présente cependant l'avantage de rester une forme de refus des positions réductionnistes des réalistes et des idéalistes.

Nous voyons donc que réalistes, idéalistes, mais aussi pragmatisme pur et théorie du double-aspect tombent dans des contradictions ou des impasses que ne saurait admettre Bergson. Il reste cependant à voir en quoi la philosophie de Bergson ne renferme pas de telles contradictions.

* * *
*

La solution que propose Bergson est simple : percevoir n'est pas connaître. Cela résout les difficultés en deux sens.

En un sens faible, on peut désormais dire que la perception ne peut avoir d'autre prétention que de servir l'action. Si elle est en désaccord avec la représentation scientifique, elle n'est donc pas tant fausse qu'inefficace. Et c'est d'ailleurs précisément pour remédier à cette inefficacité que la perception en vient, non plus à s'opposer, mais à se prolonger en une vision scientifique du réel, vision qui peut en effet présenter l'avantage de mieux mettre en évidence les lois constantes qui régissent les relations réciproques des images. Juger les images selon leur *degré* d'efficacité n'offre pas le flanc au tranchant du principe de non-contradiction, principe qui n'admet pas les *nuances* mais est en même temps principe du tiers-exclu.

En un sens fort cette fois, on dira qu'affirmer que *percevoir n'est pas connaître* revient à refuser à la perception le statut de re-présentation. C'est là l'essentiel, notamment relativement aux difficultés rencontrées par la théorie du double-aspect. Les apories rencontrées par réalistes, idéalistes, mais également par Dennett ou Nagel, peuvent dès lors non seulement s'évanouir mais également y trouver le ressort de leur manifestation. On peut en effet désormais dire que la perception est seulement une partie de l'image totale, celle qui est réordonnée autour du corps tandis que la représentation scientifique n'est qu'une autre partie de l'image, celle dont les sous parties sont en relation invariable. Dès lors système de la science et système de la perception n'ont de commun que d'être inhérents à un même système d'images. Aucun des deux n'étant la copie de l'autre, aucun des deux n'étant cause de l'autre, ils n'ont pas à covarier.

Entendons-nous bien : l'image objective de la chose (le bâton immergé dans l'eau mais qui servira à décrocher la banane) n'a pas à covarier avec la perception de la chose. Il reste néanmoins vrai qu'une image objective des mouvements de la lumière, image qui comprend donc le moment de leur réflexion sur le bâton et le moment de leur diversification dans le cerveau, covarie avec la perception, perception qui n'est en effet autre que ce mouvement total.

Peut-être s'étonnera-t-on encore : il n'y a ni relation de causalité ni relation de copie à copié entre la chose perçue et la perception. Comment cela est-il possible ? Rappelons que la qualité seconde est qualité première, que la couleur est réelle et non produite par le cerveau. On remarquera à juste titre qu'un travail est opéré par le cerveau dans le processus de la perception de couleur. Bergson le reconnaîtra volontiers : le tissu n'existe que par le travail du tisserand ; il n'en reste pas moins que les fils existent déjà et sont d'emblée couleurs qui se marieront à merveille une fois judicieusement sélectionnés et mêlés avec adresse ; il n'est point besoin de supposer un miraculeux bain teintant ce qui n'avait que triste existence pour rendre compte du merveilleux pull jacquard. Le cerveau est organe d'analyse, c'est-à-dire de sélection, et de synthèse, c'est-à-dire de recombinaison de ce qui était déjà un dans la chose. Mais cela suppose que les qualités premières, la matière même, sont déjà qualité seconde. Percevoir n'est pas connaître précisément parce que l'objet de la "connaissance" est déjà dans la matière. Le processus perceptif n'est pas production d'une re-présentation mais seulement

“réorganisation” de ce qui toujours déjà existe dans la matière C’est ce qu’indique G. Deleuze (1983) :

Il y a là [dans la conception de Bergson] une rupture avec toute la tradition philosophique, qui mettait plutôt la lumière du côté de l’esprit, et faisait de la conscience un faisceau lumineux qui tirait les choses de leur obscurité native. La phénoménologie participait encore pleinement de cette tradition antique ; simplement, au lieu de faire de la lumière une lumière d’intérieur, elle l’ouvrait sur l’extérieur, un peu comme si l’intentionnalité de la conscience était le rayon d’une lampe électrique (« toute conscience est conscience *de* quelque chose »). Pour Bergson, c’est tout le contraire. Ce sont les choses qui sont lumineuses par elles-mêmes, sans rien qui les éclaire : toute conscience *est* quelque chose, elle se confond avec la chose, c’est-à-dire avec l’image de lumière.

Le cerveau est donc bien seulement un organe de sélection qui retient une partie de cette lumière déjà existante, laissant passer le reste et permettant dès lors à cette partie sélectionnée de se manifester sous les couleurs sélectionnées. Notons que dire que c’est le réel qui est lumineux est seulement dire que les qualités secondes sont dans le réel externe. Cela permet de comprendre que la perception n’est pas production. Se faisant dans la chose externe, elle a déjà toute la matière qu’on peut souhaiter. Cela permet d’expliquer que le matériau provient de l’extérieur comme possédant d’emblée toutes les qualités qui, une fois recombinaison, permettront d’obtenir l’image perçue. Mais cela n’explique pas encore le fait que l’opération de recombinaison s’opère tout à la fois dans le cerveau et là où est la chose. Nous comprenons désormais que la perception est réorganisation de la matière externe mais nous ne comprenons pas encore les modalités de cette action de réorganisation opérée par le cerveau à l’extérieur du cerveau.

* * *
*

Une dernière objection se maintient : si la perception n’est pas produite à l’intérieur du cerveau, si au contraire, comme le dit Bergson, elle se fait bien dans la chose, comment devient-il possible de soutenir à son instar que le cerveau et le corps homocentriques constituent un champ au sein duquel s’ordonnent les perceptions ? On comprendrait en effet cette proposition si la perception était chose dans notre cerveau, chose dès lors à notre disposition et susceptible d’être déplacée à notre guise. Mais tel n’est pas le cas. Comment peut-on alors affirmer que la perception s’ordonne sur les besoins de notre corps tout en maintenant qu’elle se fait dans la chose même ?

En fait, cette dernière phrase ne doit pas être sur-interprétée. Bergson utilise une telle expression pour s'opposer aux courants tant réalistes qu'idéalistes qui localisent perception et matériau de la perception, sensations, dans le cerveau. Lorsque je dis que mon travail est dans cet article, il ne faut pas entendre cela au sens d'une localisation matérielle. Cet article est tout à la fois le produit de mon travail et, en même temps, puisqu'une idée écrite appelle son développement, la cause de ce travail. Mon travail est dans l'article qui n'est lui-même que dans le mouvement d'actualisation de ce travail. Encore ne faudra-t-il pas entendre ce mouvement comme actualisation d'un possible qui lui préexiste. Je prends plaisir à ce travail d'écriture car j'écris des choses auxquelles, littéralement, je ne pensais pas auparavant. C'est en ce sens qu'il faut entendre la phrase selon laquelle la perception se fait dans la chose. La chose ou image-mouvement se constitue comme chose durant ma perception sans pour autant que ma perception produise la chose en un sens idéaliste. De la même manière, la chose ou mouvement-image constitue ma perception sans en être la cause en un sens réaliste. Etre perçu et se découper au sein de l'univers comme image partielle sont un seul et même processus. Rétrospectivement, on rapporte l'image partielle à la chose figée et l'activité perceptive au corps vivant. Mais on ne peut réellement les distinguer. Cela n'est pas sans poser problème.

Reprenons. Il n'y a initialement qu'une image-mouvement, sans chose ni corps, la somme de ces images-mouvements venant ensuite distinguer à l'intérieur de chacune d'entre elles un plus petit dénominateur commun, une image relativement fixe, mon corps, et des images variant éminemment selon les déplacements de cette image relativement fixe au milieu d'entre elles. Le corps en vient donc à se distinguer des choses perçues ou outils de ce corps. Mais cela ne vient qu'ensuite. Il n'y a d'abord qu'une image-mouvement, des relations matérielles sans termes de ces relations, des fils ne reliant rien, les choses venant bien au contraire se constituer à leurs entrecroisements. Comme le dit Deleuze (1990, p. 219) « ce n'est pas la ligne qui est entre deux points, mais le point au croisement de plusieurs lignes ». Soit. Mais cela n'est pas sans poser problème.

Il faut bien en effet que, dans ces images-mouvements, je puisse, ne serait-ce que rétrospectivement, reconnaître les mouvements indiqués. Que puis-je donc y reconnaître ? Je vois un rayon lumineux qui se propage, adopte un certain angle à un moment (je supposerai rétrospectivement qu'il fut réfléchi à la surface de la chose perçue) et finalement disparaît

quelque part pour se transformer en d'autres mouvements d'ordre électrique, mouvements qui se subdivisent en ce lieu (je supposerai rétrospectivement que ce lieu est le système cérébralement centré que j'appelle mon corps). Fort de cette image, j'admettrai donc aisément le mouvement qui, partant de la chose, "produit" la perception ou, mieux, agit de manière perceptive du fait de son passage par le cerveau. Mais on a vu que, inversement, la modification cérébrale impliquée par ce passage de mouvement devait elle-même être "productrice" d'une modification au niveau de ce qui rétrospectivement apparaîtra comme chose. C'est en ce sens seulement que la perception pourra être dite dans la chose comme mon travail est dans cet article. Bergson le dit très clairement : « Soit, par exemple, un point lumineux P dont les rayons agissent sur les différents points *a, b, c*, de la rétine (...) ; dès lors tout doit se passer comme si les rayons *Pa, Pb, Pc* étaient *perçus* le long de ce trajet et *projetés* ensuite en P » (Bergson, 1896, p. 39-40). La perception est bien le mouvement indivisible qui va de la chose au cerveau, mouvement dans lequel l'image *perçue* est bien dans l'*image* perçue, ce qui n'est pas une tautologie, mais signifie simplement que la perception, considérée non plus au sens d'une activité mais au sens d'une image, est dans la chose. Il reste pourtant que cette image est externe. Il faut donc que la perception, certes en partie modification de l'état cérébral, soit aussi modification au niveau de la chose. Or, nous ne voyons de mouvement que unidirectionnel, de la chose au cerveau. Seul ce mouvement semble agir sur le cerveau. Mais nous voyons que nous nous exprimons ici en termes de mécanique : un corps en mouvement agit sur un autre corps avec une intensité donnée. Il est pourtant bien des interactions qui s'effectuent sans qu'on ne puisse décrire le mouvement d'aucun mobile. Le passage d'électrons dans un circuit électrique agit d'un corps sur un autre corps. L'intensité mesure, pour ainsi dire, la quantité de ce mouvement. Mais ce passage modifie aussi le potentiel de la chose qui reçoit le courant, modification qui accomplit en retour, ou plutôt, puisqu'à peine nous pouvons dire en retour, immédiatement une modification du potentiel de l'objet émetteur. On nous objectera peut-être que ces affirmations n'ont pas de sens : seule la différence de potentiel entre les composants du circuit est réelle, différence de potentiel que l'on appelle tension. Le potentiel ou, selon l'expression de Cavendish, le degré d'électrisation, n'a pas de sens pour une chose considérée isolément des autres choses. Mais il apparaît en fait qu'affirmer cela revient à abonder dans notre sens : il n'existe pas de qualités internes aux choses — telles que un potentiel abstrait — qui préexistent à la relation établie entre ces choses (relation considérée comme tension). C'est la relation comme différence de potentiel qui est réelle, non les potentiels eux-mêmes¹⁹. C'est la relation entre les termes qui détermine les qualités internes aux termes. La relation perceptive

entre chose externe et cerveau détermine un état ou qualité interne du cerveau. Il n'y a aucune raison qu'il ne détermine pas également un état ou qualité interne à la chose externe. « Nous prétendons au contraire que la perception réfléchie est un *circuit*, où tous les éléments, y compris l'objet perçu lui-même, se tiennent en état de tension mutuelle comme dans un circuit électrique, de sorte qu'aucun ébranlement parti de l'objet ne peut s'arrêter en route dans les profondeurs de l'esprit : il doit toujours faire retour à l'objet lui-même » (Bergson, 1896, p. 114)²⁰. Il semble bien que ce soit la métaphore électrique qui permet de rendre compte du corollaire externe de la modification d'état cérébral engendré par le processus perceptif.

En fait, cette métaphore est constante dans l'œuvre de Bergson. Ce dernier se réfère à Maxwell lorsqu'il s'agit précisément de comprendre les modalités d'une interaction autrement que dans les termes de la mécanique. « Solidité et choc empruntent donc leur apparente clarté aux habitudes et nécessités de la vie pratique ; — des images de ce genre ne jettent aucune lumière sur le fond des choses » (Bergson, 1896, p. 224)²¹. Maxwell unifiait alors mécanique et magnétisme dans la théorie générale de l'électromagnétisme. On peut supposer que Bergson n'en était nullement ignorant. On dit souvent que les plus grands philosophes sont le produit d'une révolution scientifique. Certes, la psychologie découvrait alors que le mouvement n'est pas seulement externe, l'intériorité étant le domaine de la sensation, mais également interne à l'organe de la pensée. Cela est important. Nous l'avons mentionné. Mais la révolution scientifique qui serait au ressort de la pensée de Bergson est peut-être bien plus à chercher du côté de l'électromagnétisme que de celui de la psychologie. Bergson distingue fréquemment entre intensité et tension. On rapporte souvent la tension à l'effort de contention opéré par l'esprit. Le choix de ce mot semble souvent devoir être bien davantage rapporté à une différence de potentiel à l'origine des variations de l'intensité des mouvements. Cette voie d'analyse de la question de la perception chez Bergson semble plus éclairante que les métaphores parfois employées par Bergson lui-même : celle de l'écran noir, celle de la réflexion sur la zone opaque du cerveau qui réfléchirait les rayons incidents en leur lieu d'origine, la perception étant dès lors à la ressemblance de « ces phénomènes de réflexion qui viennent d'une réfraction empêchée ; c'est comme un effet de mirage ». Ces métaphores sont peu éclairantes. D'une part, elles expliquent peu — en réalité nous pouvons voir le rayon incident (cinématique) mais non le rayon réfléchi (en fait, de l'ordre d'une interaction "électromagnétique") —. D'autre part, elles peuvent induire en erreur : l'emploi de l'expression « l'effet de mirage » pourrait en effet abusivement laisser croire que la modification interne à la chose externe produite par la perception est illusoire.

Récapitulons. Le cerveau ne produit pas en son sein, une re-présentation c'est-à-dire un objet différent de la chose perçue, serait-ce même en ne lui ajoutant aucune propriété et en ne faisant qu'associer une matière importée intégralement de l'extérieur. Insistons. Le processus de recombinaison se fait dans la chose ou mieux le long du trajet qui, immédiatement, "passe en un sens, repasse en un autre sens", la "différence de potentiel" variant de telle sorte que la recombinaison dans le cerveau est en même temps recombinaison dans la chose qui dès lors fait parvenir mécaniquement un mouvement d'intensité moindre jusqu'à ce que bientôt la perception se stabilise c'est-à-dire jusqu'à ce que le mouvement circule de l'un à l'autre sans variation importante de la différence de potentiel. L'"objet-perception" se fait dans l'image-totale qui se découpe en image-chose dans le processus perceptif. Le travail s'actualise dans l'article qui se constitue comme article dans le travail.

* * *
*

Voici dès lors le problème résolu. La perception se fait dans la chose et l'ordonnement du système perceptif peut être réel sans que pour autant le réel soit dédoublé dans le cerveau. Certes, nous ne connaissons pas, et c'est le moins que l'on puisse dire, le détail de cette rétroaction du changement d'état cérébral sur l'image-chose mais du moins nous n'avons pas rompu l'homogénéité du réel et ne sommes pas entrés en contradiction en redoublant le réel, à l'intérieur du corps physique par une entité mentale non physique. Le réel dépasse infiniment ce que nous en connaissons mais le réel ne dépasse pas ce que nous lui imposons comme seule limite : ne pas être contradictoire. Nous avons donc des parties ou, mieux, portions de l'image totale (les choses) qui s'ordonnent autour d'une image, certes singulière mais image parmi les images, le corps, et ce de manière corrélative à la hiérarchisation des besoins. Nous avons une autre partie ou, mieux, coupe de cette image totale qui ne s'ordonne pas autour du corps mais, sinon ne se modifie pas, du moins change conformément à d'invariables lois. Une partie du bâton est discontinue, l'autre non. Cela n'implique aucune contradiction. L'erreur des réalistes et des idéalistes a consisté à concevoir le percevoir comme une activité théorique et non pratique, à surtout dès lors considérer la perception comme une copie de la chose même. C'était là se condamner aux apories précédemment indiquées. C'était là également se vouer à d'autres insolubles problèmes, tous

effets de la localisation de la perception dans le cerveau. De forts arguments vont certes dans le sens d'une telle thèse. Ce sont eux qu'il convient désormais d'examiner afin de comprendre l'union et l'écart entre, non plus système de la science et système de la perception, mais entre, en dernière instance, conscience et matière.

IV- Toute aperception est perception consciente de quelque chose selon une perspective variable

Le pas qui reste à franchir semble de faible importance. Nous avons déjà rendu compte du fait que toute perception est perception de quelque chose selon une perspective variable. La conscience est pour ainsi dire immanente à la chose même puisque cette chose est déjà lumineuse ou perceptible par elle-même.

Pourtant, il nous faut bien reconnaître une distinction entre la perception et l'aperception. S'apercevoir, c'est percevoir que je perçois. Cela s'explique aisément lorsque l'on considère que la perception est interne au cerveau. Je perçois un objet c'est-à-dire j'en crée une copie qui repose dans mon cerveau. Ce nouvel objet peut lui-même être perçu. L'objet de la perception est ici la chose même, l'objet de l'aperception est la perception ou copie de cette chose. Les objets sont distincts. Perception et aperception se distinguent. Autrement dit, un tableau de la Scène est perception artistique de la Scène et peut de nouveau être perçu. Ses caractéristiques picturales n'en font néanmoins pas un trompe-l'œil qui oblitère sa différence d'avec l'original. De même une perception de quelque chose, considérée comme tableau de la chose distinct et distingué de la chose, peut elle-même être perçue. Mais nous comprenons que cette possibilité trouve ses conditions dans l'inhérence de la perception au cerveau, inhérence qui est la marque de sa différence d'avec la chose perçue²². Tel n'est pas le cas chez Bergson. La perception, en tant qu'image perçue, est dans la chose. Percevoir la perception est dès lors percevoir l'image-chose qui n'est autre que la chose-image. En ce sens, percevoir et apercevoir semblent avoir un seul et même objet. Comment comprendre dès lors la différence entre perception et aperception ?

* * *
*

Nous avons vu que sujet et objet, ici image-chose et image-corps, ne sont pas des données dont il s'agit de comprendre ensuite la relation. Bergson exhibe la genèse de la circonscription de ces images dans la totale image-univers. La conscience est d'abord anonyme avant de pouvoir être dite conscience d'un sujet. Les relations sont premières et les termes se cristallisent comme nœuds des fils ainsi tendus. La perception ne pourra être dite perception d'un sujet que dans un second temps.

Encore faut-il pouvoir rendre compte de ce second temps, exhiber la manière dont le sujet se rapporte à lui-même la perception. S'apercevoir, c'est notamment percevoir que l'on perçoit. Nous avons déjà des images que nous percevons. Nous avons déjà un corps que nous percevons comme image relativement stable autour duquel s'ordonnent les autres images variables. Il reste à établir la possibilité de l'aperception ou perception du rapport entre les perceptions de choses et le corps que je suis.

La perception et l'aperception semblent chez Bergson avoir le même objet, avons-nous dit. Il peut s'agir du bâton par exemple. Pourtant, s'apercevoir semble être percevoir une perception. Mais lorsque nous disons que l'aperception est perception de la perception, l'aperception est-elle véritablement l'image-bâton ? Cette dernière se circonscrit comme chose dans l'image totale qui va de la chose au cerveau. L'image-bâton est donc une partie de cette image du processus total, partie qui n'est autre que la perception. L'aperception ne l'a pourtant peut-être pas comme objet de sa perception. C'est peut-être une autre partie de l'image totale du processus que l'aperception a comme objet. Tel est évidemment le cas. Dans l'image totale du processus ou image-percevoir se délimitent une image-chose ou perception de chose et une image-corps ou aperception d'activité dans le corps. On ne dira donc plus que l'aperception est perception de perception ; on dira seulement que toute perception de chose covarie avec une perception d'activité corporelle, ces deux perceptions n'entretenant néanmoins pas de rapport d'expression ni de rapports de causalité mais partageant simplement leur inhérence à un troisième terme qui est l'image totale du percevoir, image dont les modifications induisent des variations concomitantes au sein de ses différentes parties.

Autrement dit, il nous faut nous rappeler que « les lois établies par ce procédé [la méthode des variations concomitantes] ne se présentent pas toujours d'emblée sous la forme de rapports de causalité. La concomitance peut être due non à ce qu'un des phénomènes est la cause de l'autre, mais à ce qu'ils sont tous deux des effets d'une même cause, ou bien encore à ce qu'il existe entre eux un troisième phénomène, intercalé mais inaperçu, qui est l'effet du premier et la cause du second. Les résultats auxquels conduit cette méthode ont donc besoin d'être interprétés » (Durkheim, 1894, p. 130). L'interprétation, plutôt que de se faire dans des termes de causalité lorsqu'il s'agit d'une véritable transsubstantiation — du cérébral en mental —, se fera parfois dans des termes d'entr'expression. L'âme et le corps sont deux substances distinctes ne pouvant dès lors entretenir de relation de causalité. Ils sont seulement deux horloges parfaitement réglés s'entr'exprimant puisque indiquant la même heure²³. C'est là établir un rapport symbolique entre conscience et matière. Ce n'est pas là établir le rapport spécifique qui existe entre perception ou modification matérielle et aperception qui reste chez Bergson modification matérielle. Qu'en est-il de ce dernier ?

Certes, Bergson semble parfois instaurer un rapport de correspondance entre modification dans la chose c'est-à-dire perception et modification cérébrale c'est-à-dire aperception. Ainsi affirme-t-il : « perception consciente [perception] et modification cérébrale [aperception] se correspondent rigoureusement ». Le mot « symbole » est d'ailleurs lui-même fréquemment employé. Et Worms (1997, p.58-59) de commenter dès lors : « le rapport entre le cerveau et la perception, qui paraît se fonder sur une dépendance, ou au moins sur une covariance, s'explique à présent : il y a une correspondance symbolique et naturelle entre leurs "contenus" respectifs ». Mais il faut alors bien s'entendre sur le mot de symbole. Nous avons toujours tendance à connoter les mots employés par Bergson. Ici, il faut seulement entendre que le symbole est, comme le veut son sens à l'origine, « *un objet coupé en deux, fragments de céramique, de bois ou de métal. Deux personnes en gardent chacune une partie, deux hôtes, le créancier et le débiteur, deux pèlerins, deux êtres qui vont se séparer longtemps... En rapprochant les deux parties, ils reconnaîtront plus tard leurs liens d'hospitalité, leurs dettes, leur amitié (...). Le symbole sépare et met ensemble, il comporte les deux idées de séparation et de réunion ; il évoque une communauté qui a été divisée et qui peut se reformer. Tout symbole comporte une part de *signe brisé* ; le sens du symbole se découvre dans ce qui est à la fois brisure et lien de ses termes séparés » (chevalier, 1982, p. 13). Toute perception comporte de même un intervalle, zone d'indétermination ou de sériation des mouvements ; le sens de la perception se découvre dans ce qui est à la fois brisure et lien*

de ses termes séparés, le mouvement externe et le mouvement cérébral. C'est en ce sens et en ce sens seulement que l'on peut parler d'une correspondance symbolique entre perception (interne à la chose) et mouvement cérébral.

* * *
*

Nous comprenons désormais ce qui sépare et unit perception et aperception. La perception est perception de chose externe, l'aperception est perception de chose externe accompagnée d'une perception d'un mouvement interne au corps. On voit là l'une des origines de l'erreur de ceux qui localisent la perception à l'intérieur du cerveau.

Prenant acte de la présence d'une perception interne, sinon au cerveau, du moins au corps, de manière cependant non distincte, ils considèrent que l'aperception est le matériau de la perception. Autrement dit, la sensation est matière de la perception. On médiatise ainsi le mystérieux "photocopiage" de la chose en une représentation par l'intermédiaire qu'est la sensation. Mais la transformation du mouvement réel en sensations homogènes à la perception est tout aussi mystérieux. Si l'on veut échapper à cet inintelligible mystère, il est en fait nécessaire de supposer que les mouvements sont déjà dotés de toutes les qualités que l'on accorde généralement à cette sensation. Le mouvement est déjà qualité seconde, déjà lumineux. La conscience comme ce qui fait voir ou luminosité est donc immanente à la matière même, notait G. Deleuze. La sensation est, pour ainsi dire, immanente au mouvement même.

Cette proposition peut certes surprendre. Bergson (1887) ne demande-t-il pas : « Quelle analogie entre des vibrations se communiquant à la rétine, au nerf optique et au centre nerveux d'une part, et, d'autre part, la sensation qui l'accompagne ? Tout ce qu'on peut dire, c'est que ce dernier phénomène se produit à la suite ou à l'occasion des premiers. Mais comment se produit-il ? C'est une question qui ne sera jamais résolue, attendu qu'aucune explication, aucun raisonnement ne comblera l'abîme infranchissable qui sépare le fait, le mouvement physique même le plus compliqué du fait de conscience même le plus simple ». Mais le mouvement physique dont il s'agit ici n'est nullement le mouvement dont nous parlions précédemment, mouvement qui est tout à la fois qualité première et qualité seconde.

Nous avons déjà vu qu'il fallait distinguer entre le mouvement physique qui se déploie dans un espace homogène et infiniment divisible et le mouvement qui est image-mouvement susceptible d'être découpé dans une étendue qui est tout à la fois continue et qualitativement différenciée. Le mouvement physique n'est qu'une partie ou coupe du mouvement total, partie dont les réalistes font pourtant le tout de la matière, s'obligeant ainsi à confiner dans le cerveau la sensation, du fait de sa spécificité, et s'interdisant ainsi de rendre compte de la transformation de ces mouvements tout abstraits en ce qui a la densité des qualités secondes. C'était précisément pour ne pas avoir à combler cet « abîme infranchissable » que Bergson posait d'emblée la sensation dans le mouvement ou image-mouvement. Les différentes propositions que nous avons pu trouver dans les textes de Bergson ne sont donc pas contradictoires. C'est seulement le lecteur qui attribue une même référence à, par exemple, le mot « mouvement », et ce en dépit des distinctions établies. La sensation est bien dans le mouvement.

* * *
*

La sensation, matière de la perception, est dans la chose. La sensation, matière de l'aperception, est dans le corps. Dans ce cas, on l'appelle « affection ». Nous ne développerons pas dans toute son ampleur la théorie que Bergson propose pour l'affection. Mais il nous faut tout de même en parler quelque peu puisque, d'une part, l'intériorité corporelle de l'affection, d'autre part, l'assimilation de toute sensation, comme matière de la perception, à une affection sont tous deux, à part égale, au principe de l'intégration dans le cerveau de toute perception. D'une part donc, on remarque que l'affection est intérieure au corps. Mais parfois on ne se contente pas de prendre acte de cette intériorité corporelle. On en induit une intériorité cérébrale. Certes, les affections sont généralement localisées de manière floue. Mais cette relative indétermination ne doit pas autoriser à induire une inextensivité de ces mêmes affections. Or, ceci est particulièrement important puisque, de l'inextensivité apparente de l'affection, on conclut à non seulement une intériorité corporelle mais même une intériorité cérébrale. On peut alors faire de cette affection le matériau qu'utilise le cerveau dans sa constitution de la perception. La thèse d'une perception qui se fait dans la chose même devrait dès lors être abandonnée. C'est ce que Bergson ne veut à aucun prix.

Il nous faut donc comprendre que l'affection n'est nullement inextensive. Elle est localisée dans le corps et elle est perception d'une activité corporelle corrélative, non pas tant de la perception comme perception de la partie bientôt agissante, que de la présence de l'objet ou "perception" de la partie déjà agissante. La douleur ressentie par exemple au contact d'une épingle n'est pas la matière dont est faite la perception tactile de l'épingle. La douleur est perception d'une activité inefficace de défense de l'épiderme, perception donc d'une activité motrice de ce qui généralement n'a de fonction que sensitive. Autrement dit, d'une part, la perception tactile comme telle s'effectue au contact de l'épingle du fait de la fonction *sensitive* de la peau ; d'autre part, l'affection comme telle se produit du fait d'un résidu de fonction *motrice* de cette même chair qui se défend. Il ne peut donc y avoir concomitance d'une perception et d'une affection que lorsqu'en un même lieu, il y a exercice d'une fonction sensitive et d'une fonction motrice. Il ne peut donc y avoir accompagnement d'une affection et d'une perception qu'au niveau de l'enveloppe corporelle, de ce que la phénoménologie appelle « corps propre », au niveau de ce qui a la spécificité d'être tout à la fois sentant et senti.

On notera que toutes les activités de notre corps ne sont pas perçues. Comment se fait-il que certaines le soient et soient dès lors désignées du terme d'affection ? Nous savons que, pour percevoir, une solution de continuité doit être instaurée. En général, elle est effectuée au niveau du cerveau par la suspension du mouvement. Ici, elle est effectuée au niveau du résultat. C'est parce que l'action de défense est inefficace qu'elle est perceptible. Ainsi s'expliquent les considérations de Bergson sur la spécialisation des organes comme organe sensitif ou moteur sur fond d'une indistinction première du sensori-moteur, spécialisation à l'origine de l'inefficacité motrice ou sensitive des organes devenus respectivement sensitifs ou moteurs.

On notera aussi que si l'aperception a lieu lorsqu'il y a perception d'une chose accompagnée de la perception d'une activité corporelle c'est-à-dire d'une affection, si par ailleurs l'affection n'est possible qu'au niveau de l'enveloppe corporelle, alors il ne semble pouvoir y avoir d'aperception que tactile. En réalité, l'enveloppe corporelle n'est pas l'épiderme mais le corps propre. Lorsque je vois un objet, je le vois bien à l'extérieur, là où il est, et je sens en même temps mes yeux. Lorsque j'entends un objet, je l'entends bien là où il est, de façon certes moins localisée, et je sens mon oreille, davantage que mes yeux d'ailleurs. Remarquons que la vivacité de l'affection atténue la distinction de la perception et de sa

localisation. Une lumière agressive (l'affection comme réaction de défense est importante) éblouit (la perception n'est pas distincte). L'aperception est un harmonieux équilibre entre affection et perception. Il peut y avoir aperception de tous les sens.

Nous comprenons désormais que l'affection n'est ni inextensive donc susceptible d'être localisée dans le cerveau, ni identifiable à la sensation dont se compose la perception de chose. Une affection peut accompagner une perception mais l'affection n'est pas le matériau de la perception. « Elle est bien plutôt l'impureté qui s'y mêle ». La perception s'accompagne parfois d'une aperception qui est perception d'une action inaboutie. Perception et aperception sont bien unies en tant que parties d'une seule image totale mais distincts en tant qu'elles ont des objets différents.

* * *
*

Pour rendre compte de l'aperception comme perception consciente de quelque chose selon une perspective variable, c'est-à-dire comme perception du fait que j'ai une perception de quelque chose selon une perspective variable, pour offrir donc une théorie complète de la perception, il n'est donc pas besoin de faire de la perception un objet interne au cerveau, produit par ce même cerveau. Pour Bergson, c'est bien là la thèse qu'il s'agissait, surtout, d'étayer. Elle interdit en effet de considérer la "représentation" perceptive comme le produit du cerveau.

Retenons ainsi que, pour étayer la thèse d'une localisation de la perception dans la matière externe, Bergson a utilisé la thèse d'une liaison de la perception et de l'action, et ce à au moins trois niveaux : la perception est une activité, la perception est une action virtuelle, la perception est une action virtuelle pratique et non pas théorique. Plus succinctement, on peut dire que la perception est mouvement interrompu sous une forme et pour des motifs pragmatiques.

Conclusion : La perception, miroir de la mémoire

Toute perception est perception de quelque chose, avons-nous dit. Toute perception est quelque chose. Toute perception est image-mouvement. Toute perception est matière et la conscience est immanente à cette matière. La matière constitue le présent. Le présent est l'actuel c'est-à-dire une partie du réel, le réel qui agit.

Toute pensée est pensée de quelque chose. Toute pensée est quelque chose. Toute pensée est souvenir-croissance. Toute pensée est esprit dont s'absente la conscience. L'esprit est le passé en tant qu'il grignote sur l'avenir. Le passé est le virtuel, c'est-à-dire l'autre immense partie du réel, le réel qui n'agit pas²⁴.

Toute perception est perception de quelque chose selon une perspective. Toute perception est une portion de la matière c'est-à-dire une portion d'une coupe du réel. Elle est une portion du réel dont la fréquence entre dans les domaines de détection de l'un de nos cinq sens (directement ou par la médiation de ses effets sur une matière détectable par l'un de nos organes sensoriels). La matière correspond à un domaine de fréquences de longueurs d'ondes suffisamment élevées pour que ces dernières soient action-perception.

Toute pensée est pensée de quelque chose selon une perspective. Toute pensée est une portion de l'esprit c'est-à-dire une portion d'une coupe du réel. Elle est une portion du réel dont la fréquence est si basse qu'elle n'est pas détectable par l'un de nos cinq sens. Elle ne peut être détectée que par une « oreille mentale » (Bergson, 1896, p. 114)²⁵ qui ne constitue rien d'autre que notre sixième sens. L'esprit correspond à un domaine de si basses fréquences de longueurs d'ondes que ces dernières doivent être amplifiées dans le cerveau pour, devenant ainsi agissante, s'actualiser et ajouter dès lors dans un futur proche un souvenir à un esprit qui pourra dès lors être dit avoir crû.

Toute perception est perception de quelque chose selon une perspective variable. Les cinq sens sont les organes du corps. Ils se subordonnent entièrement à l'exigence de survie du corps. La variabilité de la perception est une fonction de la variabilité des besoins. La matière n'a d'autres fins que les fins intéressées qui lui sont partiellement assignées par un corps vivant.

Toute pensée est pensée de quelque chose selon une perspective variable. Le sixième sens est un organe du corps. Il se subordonne à l'exigence de survie du corps. La variabilité de l'actualisation de la pensée est une fonction de la variabilité des besoins. L'esprit a cependant

sa fin propre qui est une fin en soi : la croissance qui ne peut s'opérer que par un devenir actuel des souvenirs qui retournent ensuite au passé ainsi enrichis de l'octroi d'une quantité de mouvement matériel. L'esprit est désintéressé.

Toute aperception est pensée consciente de quelque chose selon une perspective variable. Je suis conscient de percevoir lorsque je perçois que je perçois. Je suis conscient de percevoir lorsque je perçois à l'intérieur de mon corps l'activité corporelle qui accompagne l'activité externe que je perçois. Le corps est, en outre de la chose perçue, le second terme de la relation perceptive ; la relation, non les termes de cette relation, est la donnée première ; le corps est l'objet d'une genèse. Le corps est action et meurt avec la décomposition de ses parties qui lui interdit la possibilité d'une poursuite d'action. Le présent passe ; le corps meurt.

Toute réflexion est pensée personnelle de quelque chose selon une perspective variable. Je réfléchis lorsque je pense que je pense. Je réfléchis lorsque je pense à l'âme personnelle que je constitue et qui pense à des objets qui en sont distincts. L'âme est, en outre du souvenir pensé, le second terme de la relation pensante. L'âme est l'objet d'une genèse. Mais peut-être pas l'objet d'une mort. L'âme ne peut plus s'actualiser par l'intermédiaire du corps dont les actions, devenant passées, ont délimité une âme à l'intérieur de l'esprit. Mais le passé est ce qui se conserve. L'âme ne peut plus croître par l'intermédiaire du corps dont il est le passé. Mais puisque le passé est le présent dont la "fréquence" a considérablement diminué sans s'annuler, l'âme est susceptible de poursuivre une activité à extrêmement basse fréquence. Il n'y a aucune raison de considérer que l'âme n'est pas immortelle.

Annexe

G. Deleuze, *L'image-mouvement*, p. 86-87

« Dans l'éclatant premier chapitre de *matière et mémoire* nous allons voir » que « nous nous trouvons (...) devant l'exposition d'un monde où IMAGE = MOUVEMENT. Appelons Image l'ensemble de ce qui apparaît. On ne peut pas dire qu'une image agisse sur une autre ou réagisse à une autre. Il n'y a pas de mobile qui se distingue du mouvement exécuté, il n'y a pas de mû qui se distingue du mouvement reçu. Toutes les choses, c'est à dire toutes les images, se confondent avec leurs actions et réactions : c'est l'universelle variation. Chaque image n'est qu'un « chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l'immensité de l'univers ». *Chaque image agit sur d'autres et réagit à d'autres, sur « toutes ses faces » et « par toutes ses parties élémentaires^a ».* « La vérité est que les mouvements sont très clairs en tant qu'images, et qu'il n'y a pas lieu de chercher dans le mouvement autre chose que ce qu'on y voit^b. » Un atome est une image qui va jusqu'où vont ses actions et ses réactions. Mon corps est une image, donc un ensemble d'actions et de réactions. Mon œil, mon cerveau sont des images, des parties de mon corps. Comment mon cerveau contiendrait-il les images, puisqu'il en est une parmi les autres? Les images extérieures agissent sur moi, me transmettent du mouvement, et je restitue du mouvement : comment les images seraient-elles dans ma conscience, puisque je suis moi-même image, c'est-à-dire mouvement ? Et même puis-je, à ce niveau parler de moi, d'œil, de cerveau et de corps ? C'est par simple commodité, car rien ne se laisse encore identifier ainsi. Ce serait plutôt un état gazeux. Moi, mon corps, ce serait plutôt un ensemble de molécules et d'atomes sans cesse renouvelés. Puis-je même parler d'atomes ? Ils ne se distingueraient pas des mondes, des influences interatomiques^c. C'est un état trop chaud de la matière pour qu'on y distingue des corps solides. C'est un monde d'universelle variation, universelle ondulation, universel clapotement : il n'y a ni axes, ni centre, ni droite, ni gauche, ni haut ni bas...

Cet ensemble infini de toutes les images constitue une sorte de plan d'immanence. L'image existe en soi, sur ce plan. Cet en-soi de l'image, c'est la matière : non pas quelque chose qui serait caché derrière l'image, mais au contraire l'identité absolue de l'image et du mouvement. C'est l'identité de l'image et du mouvement qui nous fait conclure immédiatement à l'identité de l'image-mouvement et de la matière. « Dites que mon corps est matière, ou dites qu'il est image...^d. » *L'image-mouvement* et la *matière-écoulement* sont strictement la même chose ».

^a Bergson, *Matière et mémoire*, p. 34.

^b Bergson, *Matière et mémoire*, p. 18.

^c Bergson, *Matière et mémoire*, p. 36. : cf. atomes ou lignes de force.

^d Bergson, *Matière et mémoire*, p.14.

Bibliographie

- ARISTOTE. De l'âme, Paris, Les belles lettres, 1989.
- BARBARAS, R. (1998). Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty, Paris, Vrin.
- BERGSON, H. (1887). Leçons de psychologie et de métaphysique, Paris, PUF, 1990.
- BERGSON, H. (1889). Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris, PUF, Quadrige, 1993.
- BERGSON, H. (1896). Matière et mémoire, Paris, PUF, Quadrige, 1997.
- BERGSON, H. (1907). L'évolution créatrice, Paris, PUF, Quadrige, 1996.
- BERGSON, H. (1919). L'énergie spirituelle, Paris, PUF, Quadrige, 1996
- BERGSON, H. (1934). La pensée et le mouvant, Paris, PUF, Quadrige, 1990.
- BERKELEY (1706-1708). Notes philosophiques, dans *Œuvres*, t. I, Paris, PUF, Epiméthée, 1985.
- BUBNER, R. (1981). « L'autoréférence comme structure des arguments transcendants », Les études philosophiques, octobre-décembre 1981.
- CHANGEUX, J-P. (1983). L'homme neuronal, Paris, Hachette, Pluriel.
- CHEVALIER, J. (1982). Dictionnaire des symboles, Paris, Robert Laffont, Jupiter.
- DELEUZE, G. (1983). L'image-mouvement, Paris, Les Editions de Minuit.
- DELEUZE, G. (1985). L'image-temps, Paris, Les Editions de Minuit.
- DELEUZE, G. (1990). Pourparlers, Paris, Les Editions de Minuit.
- DELEUZE, G. (1966). Le bergsonisme, Paris, PUF, 1991.
- DENNETT, D. (1998). La diversité des esprits. Une approche de la conscience, Paris, Hachette.
- DESCARTES, R. (1641). Méditations métaphysiques, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.
- DURKHEIM, E. (1894). Les règles de la méthode sociologique, Paris, PUF, Quadrige, 1990.
- FUNKENSTEIN, A. (1995). Théologie et imagination scientifique du Moyen Age au XVII^e siècle, Paris, PUF, Théologiques.
- HEIDEGGER, M. (1927). Etre et temps, trad. E. Martineau, Paris, La différence, 1985, hors commerce.
- HUME, D. (1739). Traité de la nature humaine, Livre I, « L'entendement », Paris, Garnier-Flammarion, 1995.
- JACOB, P. (1997). Pourquoi les choses ont-elles un sens ?, Paris, Odile Jacob.
- KANT, E. (1781). Critique de la raison pure, dans *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1980.

- LEIBNIZ, G.-M. (1695). Système nouveau de la nature et de la communication des substances, Paris, Garnier- Flammarion, 1994.
- LEIBNIZ, G.-M. (1704). Nouveaux essais sur l'entendement humain, Paris, Garnier-Flammarion,1990.
- LOCKE, J. (1690). Essai sur l'entendement humain
- MALHERBE, M. (1984). La philosophie empiriste de David Hume, Paris, Vrin.
- MISSA, J-N. (1997). « Critique positive du chapitre II de *Matière et mémoire* », Bergson et les neurosciences, Le Plessis Robinson, Les empêcheurs de penser en rond.
- NAGEL, T. (1983). Questions mortelles, Paris, PUF, Philosophie d'aujourd'hui.
- NAGEL, T. (1993). Le point de vue de nulle part, Combas, L'éclat.
- NAGEL, T. (1995). Qu'est-ce que tout cela veut dire ? Une très brève introduction à la philosophie, Combas, L'éclat.
- PHILONENKO, A. (1982). Etudes kantiennes, Paris, Vrin.
- PHILONENKO, A. (1994). Relire Descartes, Paris, J. Grancher.
- PHILONENKO, A. (1994). Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse, Paris, Les éditions du Cerf.
- SCHLICK, M. (1919). « Le vécu, la connaissance, la métaphysique », Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits, Paris, PUF,1998.
- WORMS, F. (1997). Introduction à Matière et mémoire de Bergson, Paris, PUF.

¹ C'est bien l'étude de la perception qui conditionne la possibilité d'un spiritualisme. L'étude de la mémoire aura charge de donner un contenu à ce spiritualisme. Ces deux études, quoique nécessairement liées, peuvent donc être menées séparément.

² Descartes notamment décrit la genèse de cette croyance en l'existence d'une chose extérieure cause de la représentation dans sa troisième des *Méditations métaphysiques*, aux pages 103-104 : « j'expérimente en moi-même que ces idées [c'est-à-dire, comme le veut le dix-septième siècle, ces représentations] ne dépendent point de ma volonté ; car souvent elles se présentent à moi malgré moi, comme maintenant, soit que je le veuille, soit que je ne le veuille pas, je sens de la chaleur, et pour cette cause je me persuade que ce sentiment ou bien cette idée de la chaleur est produite en moi par une chose différente de moi, à savoir par la chaleur du feu auprès duquel je me rencontre ». Pour l'idéaliste que n'est pas comme tel Descartes, la description de cette genèse suffit à rendre compte de cette croyance. On pourrait considérer dès lors que point n'est besoin, en outre, de recourir à la superflue affirmation d'une existence réelle de ces choses.

³ Notamment aux pages 928-929 de la *Critique de la raison pure*, Kant distingue la succession subjective de l'*appréhension* des phénomènes qui laisse ouvert à la fantaisie la détermination du cours du temps — « Dans l'exemple précédent d'une maison, mes perceptions pouvaient, dans l'appréhension, commencer par son faite et finir par le sol, mais aussi commencer par en bas, et finir par en haut, et elles pouvaient pareillement appréhender par la droite ou par la gauche le divers de l'intuition empirique » — de la succession objective des *phénomènes* qui impose au cours du temps (de l'appréhension) son ordre du temps (des phénomènes) — « Je vois, par exemple, un bateau descendre le courant. Ma perception de sa position en aval succède à la perception de sa position en amont du cours du fleuve, et il est impossible que, dans l'appréhension de ce phénomène, le bateau puisse être perçu d'abord en aval, ensuite en amont du courant. L'ordre dans la succession des perceptions dans l'appréhension est donc ici déterminé, et l'appréhension est lié à cet ordre ». Mais dans l'exemple de la maison, la dérivation du cours du temps à partir de l'ordre du temps reste pour le moins problématique. Le fondement de la possibilité d'une telle dérivation restera chez Kant, en dernière instance, inconnaissable.

⁴ Sur la différence et la continuité pourtant entre perception et aperception, cf par exemple Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, IX, §4 : « J'aimerais mieux distinguer entre perception et entre s'apercevoir. La perception de la lumière ou de la couleur par exemple, dont nous nous apercevons, est composée de quantité de petites perceptions, dont nous ne nous apercevons pas, et un bruit dont nous avons perception, mais où nous ne prenons point garde, devient aperceptible par une petite addition ou augmentation. Car si ce qui précède ne faisait rien sur l'âme, cette petite addition n'y ferait rien encore et le tout ne ferait rien non plus ».

⁵ « impression » est l'expression utilisée par Hume pour désigner cette matière première de toute aperception. On verra volontiers chez Hume le modèle abouti de toute forme de matérialisme acceptant de se plier au principe du rasoir d'Ockham : si l'on refuse de supposer un en deçà certes matériel mais inconnaissable, donc absolument hypothétique, on ne peut guère qu'adopter la philosophie de Hume qui est, non pas bien sûr une ontologie matérialiste — elle excéderait le fait en direction du fondement —, mais bien peut-être le seul matérialisme possible, à savoir une « ontologie matérialiste » (M. Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*, p. 91). D'ailleurs, on trouvera aussi dans cette philosophie le ressort de la conversion subreptice en idéalisme de tout réalisme qui ne s'accepte pas sceptique.

⁶ On ne pourra certes pas, en toute rigueur, affirmer que l'impression humienne est intérieure au cerveau puisque ce dernier, objet parmi les objets, reste nécessairement une idée, elle-même dérivée des impressions. Faire du « produit » des impressions le contenant de ces mêmes impressions est évidemment problématique. Néanmoins, une récupération neuroscientifique de la philosophie humienne n'hésiterait pas, à bon droit probablement, à le faire.

⁷ C'est dans l'exigence d'un octroi à la chose en soi de caractéristiques spécifiques, octroi nécessaire à la possibilité d'une taxinomie, que l'on peut voir la résistance de la matière à son absorption dans le champ constitué par le sujet transcendantal kantien. Cf sur ce point A. Philonenko, *Etudes kantiennes*, « Kant et la philosophie biologique ».

⁸ Plus précisément, et ce dès ses *Notes philosophiques* qui constituent un travail préparatoire aux futurs ouvrages, Berkeley écrit : « Exister c'est être perçu ou percevoir ». Remarquons que Bergson ne retient que la première partie de la proposition. Et cela se comprend puisqu'il n'y a pas, comme tel, d'acte perceptif de la part d'un sujet chez Bergson. Il y a seulement le mouvement perceptuel, précédant la distinction du sujet et de l'objet.

⁹ G. Deleuze, *L'image-mouvement*, p. 11. Dans ce même ouvrage, il présente le rapport entre mouvement abstrait ou « mouvement comme coupe mobile » et mouvement concret ou « changement qualitatif » sous la forme suivante :

$$\frac{\text{coupes immobiles}}{\text{mouvement}} = \frac{\text{mouvement comme coupe mobile}}{\text{changement qualitatif}},$$

la coupe immobile étant certes une image fixe découpée dans un mouvement mais aussi la coupe à laquelle recourre Zénon et avec laquelle il ne parvient pas à reconstituer le mouvement tel qu'il est représenté dans une intégrale, le mouvement ou mouvement comme coupe mobile étant le mouvement étudié en sciences physiques. De la même manière que la coupe immobile est une partie du mouvement, le mouvement ou coupe mobile n'est qu'une partie du mouvement comme changement. Notons au passage que Bergson ne rapporte pas directement le mouvement abstrait étudié en sciences ou coupe mobile au mouvement tel qu'il est reconstitué par Zénon à partir des coupes immobiles. Bergson dit seulement que la possibilité d'une telle coupe immobile et de la survenue dès lors de tels paradoxes est contenue dans la réduction du mouvement concret au seul mouvement abstrait. On le voit : les critiques faites parfois à l'encontre de Bergson sur ce point ne sont pas justifiées.

¹⁰ « Telle est en effet la marche régulière de la pensée philosophique : nous partons de ce que nous croyons être l'expérience, nous essayons des divers arrangements possibles entre les fragments qui la composent apparemment, et, devant la fragilité reconnue de toutes nos constructions, nous finissons par renoncer à construire. — Mais il y aurait une dernière entreprise à tenter. Ce serait d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine* », *Matière et mémoire*, p. 205. Nous citons intégralement ce long passage qui manifeste en effet clairement le caractère non seulement régulateur mais pour ainsi dire constitutif de la pensée de Bergson que revêt chez lui le principe de non-contradiction. On n'accède pas tant aux sources de l'expérience qu'on les déduit selon une démarche quasi-juridique similaire à celle traditionnellement employée par Kant. Sur la déduction transcendantale comme déduction de droit chez Kant, cf notamment R. Bubner, « L'autoréférence comme structure des arguments transcendants », *Les études philosophiques*, octobre-décembre 1981. Pour une analyse différente du tournant de l'expérience chez Bergson, cf R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, chapitre II.

¹¹ Comme le remarque Thomas Nagel dans *Qu'est-ce que tout cela veut dire ?*, p. 30, « Si un scientifique décalottait votre crâne et regardait à l'intérieur de votre cerveau pendant que vous mangez la tablette de chocolat, tout ce qu'il verrait, c'est une masse grise de neurones. S'il se servait d'instruments pour mesurer ce qui se passe à l'intérieur, il détecterait différentes sortes de processus physiques extrêmement compliqués. Mais trouverait-il le goût du chocolat ? (...) Ce n'est pas seulement dû au fait que le goût du chocolat est une saveur qui, par conséquent, ne peut pas être vue. Supposons qu'un scientifique soit assez fou pour essayer d'observer votre expérience du goût du chocolat en *l'échant* votre cerveau pendant que vous mangez la tablette de chocolat. D'abord, il n'aura probablement pas l'impression que votre cerveau a un goût de chocolat. Mais, même si c'était le cas, il n'aurait pas réussi à pénétrer dans votre esprit et à observer *votre* expérience du goût du chocolat », votre perception gustative du chocolat.

¹² Ce choix n'est pas ici le choix subjectif et libre des données immédiates de la conscience. Il est purement spatial et ne se fait qu'en explorant réellement les bifurcations possibles, l'effet résultant seulement des exigences internes de l'action du corps.

¹³ On objectera certes que nous avons des perceptions tactiles. Mais ces perceptions sont toujours en même temps proprioception. Autrement dit, la perception tactile est tout autant perception du corps que perception d'une chose. La perception tactile est en fait bien davantage affection, au sens défini par Bergson, c'est-à-dire « une espèce de tendance motrice sur un nerf sensible » (*Matière et mémoire*, p. 56).

¹⁴ Sur ce point, cf notamment A. Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique*.

¹⁵ Notons que, à la différence de Kant, Bergson n'affirme pas que c'est l'idée d'une connaissance *complète* du réel qui peut présider à la recherche scientifique. C'est seulement l'idée d'une connaissance *a-centrée* qui est

idée régulatrice de la science. On objectera peut-être que les deux se rejoignent. La connaissance est partielle du fait de l'adoption d'une perspective sur le réel, perspective qui semble dépendante de la place occupée dans le réel, du centre à partir duquel s'ordonne donc la connaissance. Mais c'est précisément la nécessité d'une relation entre perspective et centre que Bergson remet en cause. Une connaissance a-centrée est une connaissance constituée dans la perspective d'une absence de centre. Il s'agit bien d'une perspective puisque le choix d'un regard a-centré exclut de son champ toutes les coupes du réel qui ne peuvent être perçues que d'un point de vue centré. Le regard centré sélectionne des portions (parties locales) du réel. Le regard a-centré sélectionne des coupes (partie longitudinale) du réel. Là est la seule différence. L'étendue par exemple n'est pas l'espace. Le regard a-centré met entre parenthèses les différences qualitatives internes à l'étendue, différences qui ne peuvent être appréhendées que dans l'approche intéressée c'est-à-dire centrée. Kant disait que la connaissance, de fait, ne sera jamais complète. Bergson ajoute qu'elle ne peut l'être de droit.

¹⁶ Pour le dire dans les termes de Dennett mais contre Dennett: l'octroi d'une intentionnalité dérivée à une chose ou un être vivant n'est possible que par un individu possédant lui-même une intentionnalité. La possibilité de l'intentionnalité dérivée réclame une intentionnalité primaire. Cf sur ce point Jacob, *Pourquoi les choses ont-elles un sens ?* p. 12-14.

¹⁷ Nagel précise certes que « le fait que les états mentaux ne soient pas des états physiques puisqu'on ne peut pas les décrire objectivement comme on décrit les états physiques, ne signifie pas que ce sont des états de quelque chose de non physique. La fausseté du physicalisme n'exige pas que l'on fasse appel à des substances non physiques », *le point de vue de nulle part*, p. 38-39. Certes, les états mentaux ne sont pas nécessairement modes de substrats substantiellement distincts. Il n'en resterait pas moins qu'ils semblent devoir rester modes substantiellement distincts, cette fois certes, d'un même substrat.

¹⁸ « Le point de vue selon lequel le cerveau est le siège de la conscience mais que les états de conscience ne sont pas purement et simplement des états physiques est appelé théorie du double-aspect (...). On pourrait traduire ce point de vue en disant que vous n'êtes pas un corps plus une âme, mais un corps seulement, mais que votre corps, ou votre cerveau tout au moins, n'est pas un système physique uniquement », Nagel, *qu'est-ce que tout cela veut dire ?*, p. 34.

¹⁹ Notons que procéder à une extension de ce qui vaut pour le potentiel à toutes les qualités internes à une chose pourrait aider à se faire une image de ce que Bergson entend par l'image-mouvement. De même que le potentiel se circonscrit comme qualité interne d'une chose à partir de la seule réalité de la différence de potentiel, toutes les qualités internes (images) se circonscraient à partir de la seule réalité des relations (mouvement). La chose pouvant être considérée comme une collection de qualités, nous voyons donc bien se déployer la genèse dialectique des qualités comme qualités de choses et des choses comme collection de qualités, et ce sur la seule base des images-mouvements.

²⁰ Il s'agit certes ici de la perception réfléchie. Mais cela ne change rien quant à l'essentiel. Le passage du courant sera simplement de plus courte durée dans le cas de la perception pure.

²¹ Pour la référence à Maxwell, cf p. 223-224. Sur le même sujet, cf éloge à Faraday et Thomson p. 225.

²² En réalité, l'idée qu'il existe une marque dans la perception qui permette de la distinguer de la chose perçue ne va pas sans poser là aussi de nombreux problèmes. Hume, chez lequel nous avons dit voir la légitime forme d'un empirisme radical, le reconnaît : « former l'idée d'un objet et former tout simplement une idée, c'est la même chose, puisque la référence de l'idée à un objet est une dénomination extrinsèque dont elle ne porte ni marque ni caractère en elle-même », *Traité de la nature humaine*, I, I, VII, p. 65. A s'affirmer comme réalistes ou idéalistes néanmoins, et non pas comme sceptiques, l'un et l'autre restent obligés de supposer une marque intrinsèque qui permet de distinguer la copie du copié.

²³ Nous reprenons ici la métaphore de Leibniz : « Figurez-vous deux horloges ou montres qui s'accordent parfaitement. Or cela se peut faire de *trois façons* : la première consiste dans une influence naturelle (...). La seconde manière de faire toujours accorder deux horloges, bien que mauvaises, serait d'y faire toujours prendre garde par un habile ouvrier, qui les redresse et les met de d'accord à tous moments. La troisième manière est de faire d'abord ces deux pendules avec tant d'art et de justesse, qu'on se puisse assurer de leur accord dans la suite », *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, p. 82. La première solution est celle de Descartes qui trouve cependant désespérément la glande pinéale comme lieu de transsubstantiation d'une substance spirituelle en substance matérielle, la seconde celle de Malebranche et de la constante

intervention divine, cause réelle des modifications dans une substance, modifications dont le corollaire dans l'autre substance n'est que l'occasion ou *cause occasionnelle*, la troisième est celle de Leibniz pour lequel le *fiat divin* crée d'emblée parfaitement les choses de telle sorte que les modes d'une substance aient leur corollaire exact dans l'autre substance. Si l'on veut filer la métaphore, on parlera chez Bergson de deux cadrans d'une seule ou même horloge ou mieux, de la covariation des rythmes de pulsation sanguins en deux points distincts du corps par le seul fait de leur participation à un seul et même flux. Mais c'est certes là être sortie de l'hypothèse du *dualisme substantiel*.

²⁴ On le voit, c'est à une profonde modification des catégories du présent et du passé que procède Bergson. Pas plus que ne disparaissent les objets qui ne sont plus visibles parce que mes yeux se ferment ne disparaissent les objets qui ne sont plus visibles parce que, cessant d'agir, ils ne peuvent se suspendre sous forme perceptive. Le virtuel ne s'oppose pas au réel mais à l'actuel. Le réel déborde infiniment l'actuel qui n'en est que la fine pointe. La totalité du passé est là autour de moi comme les milliers de messages téléphoniques donnés par portables sont là autour de moi et demandent seulement, pour être actualisés en ce lieu où je me tiens, que je me mette sur la bonne fréquence. Les sédiments qui n'alimentent plus la vie sont la mémoire de la terre qui ne s'accroît que par le devenir sédiment des arborescences toujours renaissantes. Les sédiments n'en sont pas moins réels.

²⁵ Il nous semble que c'est là la seule thèse de Bergson la plus controversée. Les commentateurs la passent souvent sous silence. Elle est pourtant au centre de sa conception. Elle est, certes à titre d'hypothèse mais d'une hypothèse en droit falsifiable, la clef de voûte de son système. C'est à partir d'une telle thèse également que doit être rigoureusement déduit le contenu d'une conférence telle que « "Fantômes de vivants" et "recherche psychique" », *L'énergie spirituelle*, p. 61-84.