

Bergson : *Matière et mémoire*, chapitres I à III (première partie)

Frédéric Deluermoz¹

Introduction

Matière et mémoire est un livre difficile. Cette difficulté tient d'abord à la façon abrupte selon laquelle il installe le lecteur dans une conception de la matière qui s'oppose à toute une tradition (excepté peut-être Berkeley) : l'idée que la matière est image. Or il semble que cette volonté d'un commencement aussi soudain tienne au fait que la pensée à l'œuvre dans *Matière et mémoire* est une pensée en travail, une pensée cherchant à s'ouvrir une nouvelle perspective sur le sens d'être de ce qui est à partir de la claire détermination de la destination de l'existence humaine.

On ne cherchera donc pas à réduire cette difficulté puisqu'en elle s'exprime la teneur d'une décision métaphysique, mais plutôt d'en faire comprendre le sens. C'est pourquoi on s'attachera, avant d'en venir au texte lui-même, à mettre au jour le projet philosophique de Bergson dans *Matière et mémoire*, projet en lequel se lit l'effort qui l'a conduit à concevoir cette nouvelle perspective, l'effort pour penser la liberté en son sens concret.

¹ Agrégé de philosophie, Frédéric Deluermoz enseigne en Première supérieure au lycée Leconte de Lisle à Saint Denis de la Réunion.

Projet, méthode et structure de *Matière et mémoire*

I. Le projet

“ A mon avis, tout résumé de mes vues les déformera dans leur ensemble et les exposera par là même à une foule d'objections, s'il ne se place pas de prime abord et s'il ne revient pas sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine : l'intuition de la durée ”¹. La durée traverse toute la philosophie de Bergson et comprendre son évolution philosophique revient à s'efforcer de prendre la mesure du progrès à la fois extensif et compréhensif que cette notion centrale a connu au fil de l'œuvre. C'est ainsi le “ premier acte ” de ce progrès qui devrait pouvoir faire saisir le projet et la perspective propres de *Matière et mémoire*², par rapport à l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*³.

Dans l'*Essai*, la durée apparaît essentiellement comme la substance du moi profond, ce en quoi il se distingue du moi superficiel pénétré d'espace en ce qu'il porte la marque visible du monde extérieur. Ce qui conduit Bergson à cette idée, c'est une méditation sur le temps. Au point de départ se situe en effet un mixte non analysé, notre représentation du temps pénétré d'espace. Tout le travail de l'*Essai* va consister alors, selon une démarche de résolution, à distinguer dans ce mixte ce qui revient en propre au temps, soit la durée. Au terme de l'*Essai*, on trouve donc face à face deux multiplicités : l'espace, comme multiplicité d'extériorité, de juxtaposition ; la durée comme multiplicité interne, de succession, de fusion. Or ce résultat pose un problème de fond et c'est la décision d'affronter ce problème qui explique le changement de point de vue de Bergson dans *Matière et mémoire*. On sait en effet que le problème que traite l'*Essai* est celui de la liberté⁴. C'est en vue de surmonter les apories traditionnelles des discussions sur la liberté qu'il faut l'envisager sous l'aspect de la durée. Toutefois, la conclusion de l'*Essai*, cette opposition de la multiplicité intérieure de la durée et de la multiplicité extérieure de l'espace fait aboutir à une nouvelle aporie, car, comme le dit J. Hyppolite, “ nous vivons dans le monde, et notre liberté même n'est un pouvoir efficace que dans la mesure où nous pouvons faire passer quelque chose de nous-mêmes dans l'extériorité de la matière ”⁵. En envisageant donc la durée seulement comme l'étoffe de la vie intérieure, la perspective de l'*Essai* ne peut permettre de penser les conditions de réalisation de la liberté dans le monde, c'est-à-dire la liberté en son sens concret.

On comprend à partir de là que ce dont traitera *Matière et mémoire* c'est, comme le dit encore J. Hyppolite, “ du problème de l'insertion de notre liberté dans l'être matériel ”⁶. Or, ceci a rendu nécessaire un changement de perspective qui a consisté dans un élargissement du sens des deux concepts que l'*Essai* a articulé, c'est-à-dire de la liberté et de la durée.

La liberté n'est plus seulement ce qui caractérise la vie intérieure de la conscience, ce qui se laisse apercevoir sur deux points :

- En premier lieu, la liberté reste bien en son sens vrai la liberté humaine. Mais celle-ci apparaît désormais comme le plus haut degré d'une liberté qui en vient à caractériser l'ensemble du règne vivant, préparant déjà ainsi la construction du concept d'élan vital dans

¹ Lettre à Harold Höffding du 15.03.1915, *Mélanges*, PUF, p. 1148

² 1896

³ 1889

⁴ Voir Avant-propos, éd. du Centenaire, PUF, p. 13

⁵ *Aspects divers de la mémoire chez Bergson*, in *Figures de la pensée philosophique*, Tome 1, p. 412, PUF, Quadrige

⁶ *Op. cit.*, p. 472

L'Évolution créatrice. Or de par cet élargissement de son champ, la liberté change de sens. Au lieu d'être comprise surtout comme la totalité indivisée de ce que nous sommes, la liberté en vient à se proposer bien plus largement comme choix, comme indétermination de l'action, indétermination qui se laisse voir dès les organismes les plus rudimentaires. Par là, au lieu de rester à l'écart du monde, la liberté peut se manifester comme tournée vers les choses, comme agissante dans l'être matériel.

- On comprend alors en second lieu que la liberté ainsi orientée vers le monde doive s'incarner, se lier au corps symbolisant par la complexité de son système nerveux une indétermination croissante de nos réactions au monde extérieur.

Ainsi, alors que l'*Essai* parlait de la durée intérieure pour l'opposer à l'extériorité de l'espace, *Matière et mémoire* part du monde et du corps, " du débat du monde avec le corps " ¹, jusqu'à s'avancer jusqu'à ce que l'*Essai* laissait inaperçu, la genèse simultanée de l'intérieur et de l'extérieur.

Or cette extension du concept de liberté a impliqué aussi un élargissement correspondant de ce qui dès l'*Essai* constitue son essence, c'est-à-dire de la durée. Si en effet la liberté est interprétée comme action sur le monde, la durée elle-même doit se faire agissante. Or elle ne le peut que si elle agit non sur un autre qu'elle, sur un espace qui diffère d'elle en nature, mais sur une autre durée ou plutôt sur d'autres durées, ce qui implique aussi une réélaboration du concept d'étendue matérielle. C'est là peut-être le résultat essentiel de *Matière et mémoire* : la matière n'est plus l'autre de la durée, mais en tant que le mouvement est attribué aux choses elles-mêmes, en tant qu'il est réel et que par là l'univers matériel apparaît comme constitué de modifications et de changements de tension, " les choses matérielles, dit Deleuze, participent de la durée, forment un cas limite de durée " ². Ainsi Bergson en vient-il à considérer qu'il y a une multiplicité de durées, ce qui lui permet d'interpréter l'être tout entier en terme de durée ou plus précisément sous l'aspect d'une pluralité de rythmes de durée. On comprend alors que de l'*Essai* à *Matière et mémoire*, la durée, d'abord expérience psychologique, devient le thème d'une ontologie, que la durée d'abord saisie comme étoffe du moi profond devient le tissu de l'être, " l'essence variable des choses " ³. Et c'est bien en dernière instance cet élargissement ontologique de la durée qui va permettre à Bergson de surmonter l'opposition des deux multiplicités, et de dépasser en conséquence l'aporie d'une liberté sans efficace réelle.

On peut alors considérer que cet élargissement corrélatif des deux notions, le fait que dans *Matière et mémoire*, " la psychologie devient une ouverture sur l'ontologie ", " un tremplin pour une installation dans l'être " ⁴, est ce qui fait de cette œuvre un moment décisif de l'évolution philosophique de Bergson, du fil conducteur qui conduit de la durée comme essence psychologique à l'idée de la réalité comme mobilité. Toutefois, il ne s'agit bien là encore que d'un moment de ce trajet. La conception de la durée comme essence de l'être ne trouvera en effet sa pleine cohérence philosophique que par l'interprétation encore seulement esquissée dans *Matière et mémoire* de la durée comme création. C'est ainsi le concept d'élan vital qui, dans *L'Évolution créatrice* va donner son assise à cette interprétation. L'élan vital, la vie du tout, y sera en effet conçue comme création incessante, comme surabondance d'être. Or c'est en tant qu'elle est en son essence durée que la vie est une telle efflorescence de nouveauté. Par là, la durée comprise dans le cadre plus large de la vie, devenant ainsi durée créatrice concrète peut se proposer effectivement comme la texture de l'être. *Matière et mémoire* ne contient donc pas encore la théorie achevée de la durée. Cependant, le

¹ M. Merleau-Ponty, *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, in Maine de Biran et Bergson*, Vrin, p. 79

² *Le Bergsonisme*, PUF, p. 75

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 76

changement de perspective qui s'y décèle, l'interprétation de la matière comme durée détendue, fait bien de cette œuvre le premier effort de Bergson pour concevoir une ontologie de la durée. Or, ce changement de point de vue au plan du contenu a exigé un changement corrélatif du côté de la méthode, c'est-à-dire un enrichissement de l'intuition.

II. La méthode

La méthode de Bergson est une méthode de division, au fond d'esprit platonicien. Il s'agit en effet, pour surmonter les faux problèmes de " retrouver les vraies différences de nature ou les articulations du réel " ¹. C'est que, dans la réalité, les choses se mélangent, que l'expérience ne nous offre que des mixtes et qu'à partir de là, ce qui est la source des faux problèmes, nous nous formons des idées confuses de l'essence de cette réalité (ainsi le temps, comme mélange de durée et d'étendue, ou la représentation sensible comme mélange de perception et de souvenir). Retrouver les vraies articulations du réel, c'est alors distinguer en lui les éléments qui y sont mêlés et qui cependant diffèrent en nature. Cette méthode est déjà à l'œuvre dans l'*Essai* où par un rigoureux effort philosophique, Bergson en vient à distinguer deux présences pures, celles de la durée et de l'étendue.

Mais c'est justement ce résultat qui, comme on l'a vu, pose problème en ce qu'il laisse l'intériorité extérieure à l'extériorité. C'est pourquoi la méthode, tout en restant une méthode de division et même une démarche de réduction, a dû changer d'objet dans *Matière et mémoire*. Il n'y est plus question en effet de dégager l'essence d'un certain être, celui du moi, de la vie intérieure de la conscience, mais bien celle d'une relation, celle du moi et des choses, de l'intérieur et de l'extérieur. Ceci signifie qu'il ne faut pas seulement distinguer mais encore unir. Or pour cela, la démarche de réduction devra prendre un tour dynamique, interroger ce qui est en terme de tendance et de progrès. Ce qui se découvre en effet lorsque l'on a affaire à une relation (l'âme et le corps, l'esprit et la matière), c'est dit Bergson, " qu'aucun des deux [termes] ne se rencontre jamais à l'état pur " ². Parvenir à l'état pur de chacun des termes exige qu'on mette en évidence leur différence de nature. Mais l'expérience réelle ne livre jamais une telle différence puisqu'elle est justement le résultat de l'identification de ces différences. Ce qui peut seul différer en nature, ce ne sont pas les choses, mais des tendances. Dépasser l'idée confuse d'une relation implique donc qu'on raisonne en terme de direction, qu'on considère l'expérience comme un croisement de directions. Mais ceci exige un effort de nature métaphysique car pour parvenir à isoler ces tendances dans leur plus grande pureté, il faudra dépasser l'expérience où elles s'entremêlent, il faudra pousser au-delà de l'expérience des directions prélevées sur l'expérience. Comme le dit Bergson, " nous possédons dès à présent un certain nombre de lignes de faits qui ne vont pas aussi loin qu'il faudrait, mais que nous pouvons prolonger hypothétiquement. " ³. Ainsi l'intuition n'est-elle pas une coïncidence immédiate avec le réel puisque, comme le dit Deleuze, " elle nous entraîne à dépasser l'état de l'expérience vers les conditions de l'expérience. " ⁴. Comme le dit Bergson dans un passage décisif de *Matière et mémoire*, il faut " 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. " ⁵. C'est là d'ailleurs ce qui donne son sens éminemment philosophique à la démarche de

¹ *Ibid*, p. 11

² *L'Evolution créatrice*, éd. du Centenaire, PUF, p. 610

³ *La Conscience et la vie*, in *L'Energie spirituelle*, éd. du Centenaire, p. 817

⁴ *Op. cit.*, p. 17

⁵ *Matière et mémoire*, chap. IV, éd. du Centenaire, p. 321

Bergson : “ la philosophie devrait être un effort pour dépasser la condition humaine ”¹. Mais ce dépassement de l’expérience ne consiste pas à régresser vers des conditions générales et abstraites. C’est qu’il ne s’agit pas pour Bergson de concevoir les conditions d’une expérience possible, mais de dégager celles de l’expérience réelle, des conditions qui, dit encore Deleuze, “ ne sont pas plus larges que le conditionné ”². Ce sont donc bien des lignes de faits qu’il s’agit de suivre. Certes, ces lignes de faits prolongées hypothétiquement nous conduisent jusqu’à des sortes de fictions (la perception pure, le souvenir pur). Mais ces fictions sont les éléments de la “ chose ” réelle. Elles n’existent certes pas en fait puisque dans le fait elles ne se donnent pas à l’état pur, mais, comme le dit Bergson, elles peuvent exister en droit.

Mais puisqu’il s’agit bien en définitive de dévoiler l’essence d’un fait de relation, il faudra dans un deuxième temps, retrouver le point où ces directions se recoupent, “ où les tendances qui diffèrent en nature se renouent pour engendrer la chose telle que nous la connaissons ”³. Mais il y a là un problème car l’allure et le but de la recherche, chercher au-delà de l’expérience les conditions de l’expérience, font qu’il y a deux recoupements. L’expérience concrète est bien en effet au lieu du recoupement des tendances pures qui la constituent. Or, saisir la raison suffisante de cette expérience ne peut consister à revenir à ce point de départ. Ceci signifie qu’après avoir suivi les lignes de faits au dessus du tournant de l’expérience, c’est en ce même espace qu’il faut en chercher le point de recoupement, “ non pas au point d’où nous étions partis, mais en un point virtuel, en une image virtuelle du point de départ, elle-même située au-delà du tournant de l’expérience et (...) qui nous donne la raison suffisante du point de départ ”⁴. C’est ce que Bergson explicitera lui-même dans *Les deux sources de la morale et de la religion* : “ nous parlions jadis de ces “ lignes de faits ” dont chacune ne fournit que la direction de la vérité parce qu’elle ne va pas assez loin : en prolongeant deux d’entre elles jusqu’au point où elles se recoupent, on arrivera pourtant à la vérité même ”⁵. Et cette démarche de divergence / convergence fait voir qu’en définitive la relation questionnée ne met pas en présence des éléments qui ne font que différer en nature. Au point virtuel de recoupement se découvre que les termes distingués présentent aussi une identité de texture. Ainsi en deçà du tournant de l’expérience, matière et esprit se révèlent tous deux être durée. Mais ce point virtuel ne révèle pas une identité immobile, une unité figée, mais tout au contraire un lieu de mobilité, un espace de multiplicité qui rend compte à la fois de la différence de nature de la matière et de l’esprit et de la possibilité de leur rencontre, et qui fait comprendre en conséquence que le bergsonisme est à la fois un dualisme et un monisme. C’est que, comme on l’a déjà aperçu, la durée est multiple, qu’il y a une multiplicité de rythmes de durée, multiplicité qui s’explique elle-même par le fait que la durée se donne comme une diversité de degrés possibles de tension (“ des durées à élasticité inégale ” dit Bergson⁶). Ainsi la matière en vient-elle à apparaître comme de la durée détendue, déjà comme une sorte de “ relâchement ” de la conscience.

On voit alors comment cette méthode plus riche, plus complexe, comment cet approfondissement du regard intuitif est ce qui a permis l’accomplissement du projet de *Matière et mémoire*. Par la mise en œuvre de cette démarche de divergence / convergence, la durée subit un véritable déplacement. Au lieu de se situer comme dans l’*Essai*, à l’écart de l’étendue, dans l’intériorité de la conscience, elle est bien plutôt au point de recoupement de la conscience et de l’étendue. La durée est partout. Les lignes de faits qui viennent converger

¹ Introduction à la métaphysique, in *La Pensée et le mouvant*, éd. du Centenaire, p. 1425

² *Op. cit.*, p. 17

³ *Ibid.*, p. 19

⁴ *Ibid.*, p. 20

⁵ p. 1186

⁶ *Matière et mémoire*, chap. IV, p. 342

au dessus du tournant de l'expérience, c'est une durée spirituelle et une durée matérielle. C'est donc bien cette nouvelle perspective méthodologique qui, rendant possible un élargissement ontologique de la durée, permet d'éclairer ce que l'*Essai* laissait inélucidé : la réalisation de la liberté dans le monde.

Le principal apport de *Matière et mémoire* se situe donc dans cette conception multiple de la durée et dans ce qui permet de l'expliciter, le schème du double mouvement de tension et de détente. C'est alors l'approfondissement de cette conception, l'exploration du champ d'action de ce schème qui va dominer toute la philosophie postérieure qui, de l'*Introduction à la métaphysique* à *L'Évolution créatrice* et à *Durée et simultanéité* va conduire Bergson vers la construction achevée de son ontologie de la durée. On remarquera donc dans ce sens que le schème tension / détente n'a pas encore acquis, dans *Matière et mémoire*, la véritable portée métaphysique qui sera la sienne dès 1903 avec l'*Introduction à la métaphysique*. Il n'y est pas encore question de mettre ce schème au service d'une découverte métaphysique du tout, soit d'une expérience métaphysique par laquelle nous pourrions, d'un côté par une construction de notre durée propre entrer en contact avec celle de la vie et même par là toucher à l'éternité¹, et d'un autre côté, par une dilatation de cette même durée rejoindre celle de la matière. Certes, quelques passages du chapitre IV de *Matière et mémoire* esquissent déjà bien l'idée d'une telle expérience. Mais ayant essentiellement en vue notre adaptation au monde, le schème tension / détente s'applique non à une démarche métaphysique mais à un objet, à l'esprit considéré dans sa relation au monde, à l'esprit sous l'aspect de l'action. C'est ceci qui fait considérer à Bergson qu'" il y a donc enfin des tons différents de la vie mentale et [que] notre vie psychologique peut se jouer à des hauteurs différentes, tantôt plus près, tantôt plus loin de l'action, selon le degré de notre attention à la vie " ². Et comme dans ce fonctionnement spontané de l'esprit guidé par son attention à la vie et au monde, la mémoire joue un rôle primordial, c'est donc en vue de concevoir " une mémoire souple qui spontanément se contracte et se développe selon les exigences de l'adaptation au monde " ³, que Bergson emploie le schème, ce n'est donc pas encore l'attention de l'esprit à lui-même en vue du projet philosophique de " se fondre à nouveau dans le tout " ⁴, qui mobilise l'idée d'une durée à élasticité variable, mais la volonté de décrire l'attention à la vie en ses divers degrés. C'est bien d'ailleurs cette orientation du regard philosophique qui rend compte de la structure de *Matière et mémoire*.

III. La structure

L'objet de l'œuvre n'est pas en effet de traiter de la matière, ni même d'examiner la relation de l'esprit et de la matière, mais, comme le disent le sous-titre du livre et l'Avant-propos⁵, d'interroger la relation du corps et de l'esprit dans la mesure où c'est à travers cette relation que doit pouvoir s'expliciter la dimension concrète de la liberté. Le problème de la matière est donc rencontré comme une question secondaire, une sorte de questionnement préalable à celui, initial de la relation de l'âme et du corps. C'est cette architecture du questionnement qui éclaire la progression de la pensée de Bergson dans *Matière et mémoire*.

¹ Voir *Introduction à la métaphysique*, in *La Pensée et le mouvant*, p. 1419

² *Matière et mémoire*, Avant-propos, p. 166

³ J. Hyppolite, art. cit, *op. cit.*, p. 475

⁴ *L'Évolution créatrice*, chap. III, p. 658

⁵ Voir p. 163.

Éclairer la relation de l'esprit et du corps, c'est d'abord faire effort pour exhiber leur vraie nature. Pour ce faire, Bergson s'attache en premier lieu¹, à fixer le rôle du corps en suivant une ligne de faits objective qui, insistant sur sa différence d'avec l'esprit, vise à établir que le corps ne produit pas de représentation. Il faut pour cela mettre en lumière ce qu'est vraiment la perception, la rattacher à son principe qui n'est pas théorique, mais pratique. C'est ainsi que Bergson rencontre une première fois le problème de la matière : le corps est en effet le lieu de notre inscription originaire dans l'univers matériel, inscription dont la teneur s'explicité du point de vue de son action virtuelle sur les choses, action virtuelle qui est aussi au principe de la perception telle que la présente dans son essence la plus propre la première des fictions métaphysiques, la perception pure. Mais ayant fait abstraction, pour ainsi installer la perception dans les choses, de ce qui constitue son versant proprement spirituel, de la mémoire, donc de la durée, la matière apparaît de ce premier point de vue dans ce qui la différencie le plus de l'esprit, comme matière-image.

Considérée jusqu'à son point d'extrême divergence, sous la fiction métaphysique de la perception pure, la ligne objective fait apparaître comme " en creux " le versant spirituel de la perception, le souvenir. A partir de là Bergson va suivre une seconde ligne de faits, subjective, en vue de déterminer la nature de l'esprit. Pensé sous une seconde fiction métaphysique, le souvenir pur, qui fait apparaître la différence du cérébral et du spirituel, qui fait voir que le rôle du cerveau n'est pas d'emmagasiner des souvenirs², l'esprit en vient à apparaître comme cette " mémoire souple " dont parle J. Hyppolite, ce qui dévoile que c'est la durée en son élasticité variable qui est l'essence d'un esprit considéré en son application au monde. Dès lors les lignes divergentes peuvent venir se recouper en ce lieu virtuel d'une durée aux multiples rythmes³. Se découvre en effet alors que la mémoire en son degré le plus contracté est l'esprit tel qu'il vient s'insérer dans le monde matériel. Ainsi viennent se dévoiler le site de la rencontre de l'esprit et de la matière et l'essence plus achevée de celle-ci⁴: ce que contracte la mémoire, contraction d'où surgit la sensation, c'est la matière elle-même. Mais la matière ne peut être ainsi contractée qu'en tant qu'elle est de même texture que la mémoire, qu'en tant qu'elle est durée, durée infiniment détendue. La matière se rencontre alors en sa vérité comme matière-vibration, vérité sur le fond de laquelle la liberté peut apparaître en son sens concret.

Commentaire de l'œuvre

I. Le premier chapitre : la perception conçue selon le véritable rôle du corps comme sélection d'images

Comme on l'a esquissé, le projet philosophique de Bergson dans *Matière et mémoire* est de concevoir l'esprit dans son aspect concret, comme esprit agissant sur le monde, ce qui revient à l'interpréter en tant que mémoire puisque la mémoire est " le point d'intersection entre l'esprit et la matière " ⁵. Or une thèse philosophique globale, dont on verra plus loin qu'elle est le versant quant à la conception de la relation de l'esprit et de la matière de la thèse

¹ Chapitre I

² Chapitre II

³ Chapitre III

⁴ Chapitre IV

⁵ *Matière et mémoire*, Avant-propos, p. 164

du parallélisme psychophysique quant à la relation de l'âme et du corps, fait écran à ce projet en posant d'emblée l'esprit à distance de l'être matériel. Cette thèse ou plutôt cette position qui réunit idéalisme et matérialisme, consiste à interpréter la représentation sensible comme une traduction de ce qui se passe dans l'étendue matérielle en terme de perceptions inévidentes. Proposant ainsi l'esprit dans un isolement originaire, situant la matière dans un au-delà radical par rapport à la conscience, cette thèse rend non seulement inassignable le point de rencontre de la matière et de l'esprit mais fait aussi de la matière "une entité mystérieuse"¹, tandis qu'elle rend incompréhensible "le rôle et la destination de notre personne"². Or cette conception repose sur un double préjugé : si on peut ainsi détacher la représentation du réel, c'est que l'on postule qu'elle a une fin purement spéculative. Et considérer ainsi la représentation comme connaissance désintéressée n'est possible à son tour qu'à partir d'une idée confuse de la représentation qui consiste à prendre pour un fait simple ce qui est en réalité un fait complexe, un mixte de perception et de souvenir.

Déceler la véritable nature de la relation de l'esprit et de la matière implique donc, contre cette conception, qu'on distingue la perception et le souvenir, qu'on montre qu'ils diffèrent en nature, ce qui revient à faire voir qu'ils se situent sur deux directions divergentes. C'est la première direction, celle de la perception que Bergson va suivre dans ce premier chapitre. Son objet est donc de dévoiler la véritable nature de la perception en la considérant à partir de sa fin qui n'est pas la contemplation, mais l'action. Pensée de ce point de vue, la perception est ce qui nous relie immédiatement à la matière, le lieu d'une inscription originaire de la subjectivité dans l'objectivité. On suivra donc une ligne de faits objective sur laquelle se distribuent les aspects les plus objectifs de la subjectivité, la subjectivité-besoin, la subjectivité-cerveau, la subjectivité-affection pour, par un passage à la limite, atteindre la perception dans ce qu'elle a de plus propre. Ce passage à la limite consiste à forger une fiction philosophique, celle de la perception pure, perception impersonnelle parce que sans durée. Au terme de cette exploration de la perception, de cette première direction divergente, se dessinera alors comme en creux ce dont on a fait abstraction, la durée, la mémoire et s'indiquera ainsi une seconde ligne de faits, subjective, sur laquelle se distribueront comme le montreront les chapitres II et III les aspects subjectifs et subjectifs-objectifs de la subjectivité, la subjectivité-souvenir et la subjectivité-contraction.

1) Première approche définitionnelle de la matière et de la perception à partir du dévoilement de l'action comme fondement de la perception, (p 169 à 173)

La thèse de la perception-traduction enveloppe l'idée que le corps est isolé du monde. Or cette idée s'articule à une perspective qui consiste à penser la relation du corps et du monde à partir du corps. Redresser cette thèse, c'est alors inverser la perspective, penser cette relation à partir du monde où plus précisément, c'est partir du corps comme ce par quoi nous sommes incarnés dans le monde. La détermination "rôle du corps"³, sera donc au cœur de ce premier moment de la recherche.

La décision d'un tel point de départ conduit Bergson à une première définition de la matière, du corps et de la perception :

- Bergson est ici réaliste : il faut commencer par l'être. C'est d'ailleurs une thèse que Bergson reprendra et approfondira dans *L'Évolution Créatrice*, dans sa critique de l'idée de néant, c'est-à-dire par le rejet de l'idée d'un néant premier dont l'être sortirait. Ceci fait voir que commencer par l'être, c'est reconnaître sa pleine présence, c'est reconnaître qu'il est

¹ *Ibid*, chap. 1, p. 211

² *Ibid*.

³ Sous-titre du chapitre 1

toujours-déjà apparu. L'affirmation de la primauté de l'être revient donc à poser l'identité immédiate de l'être et de l'apparaître. Or ce qui apparaît est image. L'être matériel en tant qu'il se donne sans reste est ainsi image ou ensemble d'images. Mais si l'être est ce qui s'est toujours-déjà entièrement manifesté, il faut dire aussi que rien de neuf ne lui advient, que "l'avenir des images doit être contenu dans leur présent et n'y rien ajouter de nouveau"¹. Bergson rejoint ici le mécanisme mais en effectuant le sens à partir de la définition de l'être comme image : les lois du mouvement sont, en leur nécessité, ce qui témoigne de la pleine visibilité de l'être.

- Il y a toutefois dans cet ensemble d'images une image qui n'est pas soumise au strict nécessitarisme. Cette image se distingue en effet des autres "en ce que je ne la connais pas seulement du dehors par des perceptions, mais aussi du dedans, par des affections"². Cette image, c'est mon corps. Or l'examen des conditions de l'affection fait voir que le corps, étant ce qui s'intercale entre mouvement reçu et mouvement exécuté, est une puissance de retardement. Par cette puissance d'attente, le corps apparaît alors comme le lieu d'un choix de réactions possibles. Il peut donc bien arriver du nouveau dans l'univers matériel. Seulement, demande Bergson, est-ce "en faisant naître la représentation du monde extérieur"³, autrement dit en produisant de nouvelles images que le corps est à même d'apporter du nouveau à l'être ? Or le corps n'est qu'une image parmi les images. Il ne peut donc produire de nouvelles images de cet univers d'images où tout est lié, car ceci reviendrait à affirmer que la partie peut contenir le tout. Le corps n'est donc pas source de représentation. Toutefois, si en tant qu'image, le corps ne fait que recevoir et restituer du mouvement, le corps apparaît comme centre d'action. Ce n'est donc pas en tant que source de représentation que le corps fait venir du nouveau à l'être mais en tant qu'en son rôle essentiel, il est centre d'action.

- C'est alors à partir de cette mise au jour du véritable rôle du corps qu'il devient possible de proposer une première approche définitionnelle de la perception. La perception est image, mais ceci ne signifie pas, même si, comme on aura à l'explicitier, toute image est en droit perceptible, qu'elle se confonde avec cet ensemble d'images qu'est la matière. De ce qu'on a déjà développé, il ressort que ce doit être l'action qui rende compte de la représentation. Mais comme tout est action dans l'univers matériel, il faut que ce soit une action d'un certain genre qui rende compte de la possibilité pour la matière d'être effectivement perçue. C'est là qu'intervient la distinction cardinale de l'action réelle et de l'action possible ou virtuelle. Ce qui distingue en effet le corps des autres images, c'est, comme on l'a vu, qu'à la différence de celles-ci qui ne peuvent choisir l'action qu'elles ont sur les autres images, il peut décider entre plusieurs réactions possibles. Or, le corps se décidera en fonction de ce qu'il est essentiellement, c'est-à-dire subjectivité-besoin. Ceci signifie que chaque démarche possible devra lui être suggérée par les avantages qu'il peut tirer des images qui l'entourent. Mais pour cela, il faut que ces images dessinent sur elles-mêmes de tels avantages et par là les actions possibles de mon corps sur elles. Elles fonctionneront donc comme des miroirs en renvoyant au corps son influence éventuelle. "Les objets qui entourent mon corps réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux"⁴. On voit alors ce qu'est la perception et la différence qu'il y a entre la matière et la perception de la matière :

- La matière est l'ensemble des images, c'est-à-dire le lieu où toutes les images agissent et réagissent réellement les unes sur les autres.

¹ p. 169

² *Ibid.*

³ p. 170

⁴ p. 172

- La perception de la matière n'est pas autre chose que ces images, c'est-à-dire autre chose que la matière. Elle est ces mêmes images rapportées à l'action possible d'une image déterminée sur elle, celle de mon corps. La perception ne se distingue donc de la matière qu'en ce qu'elle est la perspective particulière d'une image sur les autres images, en ce qu'elle s'articule à l'action possible, située, du corps.

Cependant, cette première approche de la perception, lorsqu'on s'efforce d'approfondir le rapport qu'elle enveloppe, soit l'inscription originnaire de la subjectivité dans les choses selon les modalités de l'action possible, rencontre la thèse de la perception-traduction, c'est-à-dire l'affirmation d'une différence radicale de la conscience perceptive et de la matière. Or cette affirmation se fonde sur une idée confuse de la perception qui provient du fait qu'on ne la distingue pas de ce qu'y mêle la mémoire, idée qui repose à son tour sur le fait qu'on ne voit qu'une différence de degré entre perception et souvenir. Réfuter cette thèse, c'est donc établir au contraire que la perception diffère en nature du souvenir. Mais il faut bien reconnaître que la perception concrète est pénétrée de mémoire. Faire surgir cette différence de nature implique alors qu'on prolonge la ligne de faits au delà de la situation réelle de la perception en proposant l'hypothèse philosophique d'une perception pure.

2) La perception pure

Dans un premier temps, Bergson va présenter la thèse de la perception-traduction, avant de développer, dans un deuxième temps l'hypothèse de la perception pure.

a) La thèse de la perception-traduction

Bergson procède à la présentation de cette thèse qui est une interprétation mécaniste de la perception par une discussion qui, soulevant les problèmes qu'elle pose, fait surgir progressivement son architecture, soit la superposition des présupposés qui la constitue. Approfondir le rapport entre matière et perception exige qu'on prenne en compte les processus par lesquels le corps est en relation avec la matière, les processus nerveux, c'est-à-dire qu'on détermine le rôle du cerveau dans le procès de la perception. L'action des objets qui entourent mon corps provoque des mouvements moléculaires dans les centres nerveux. Ceci signifie que lorsque changent la configuration et le rapport au corps de ces objets, changent aussi ces mouvements moléculaires. Or, "tout est changé aussi dans ma perception"¹. Ma perception est donc fonction de ces mouvements moléculaires, elle en dépend.

Or là se situe la source du problème que pose la perception. Pour Bergson le mouvement ne peut produire que du mouvement. La matière nerveuse ne fait donc que traiter du mouvement. Comment se fait-il alors que la perception semble dépendre des mouvements internes de la sphère cérébrale ? La thèse mécaniste interprète cette dépendance en terme de causalité, ce qui voudrait dire que le mouvement pourrait produire autre chose que du mouvement. Mais pour établir ceci, étant donné que les mouvements cérébraux ne constituent qu'une infime partie de la matière et qu'ils ne peuvent par là prétendre déterminer la représentation de l'ensemble de la matière, on pose que l'image est d'une autre nature que le mouvement, et que donc la matière est autre que la représentation qu'on en a. Or, cette thèse centrale du mécanisme s'appuie sur un premier présupposé, l'isolement de la matière cérébrale par rapport au reste de l'univers, présupposé qui conduit à interpréter la différence de la matière et de la perception comme celle de deux systèmes, celui de la science et celui de la conscience. Cette distinction est bien fondée si, partant de l'idée qu'il n'y a que des images, on considère que ces images peuvent être soit rapportées à elles-mêmes, variant en fonction

¹ p. 174

de la totalité des influences des images les unes sur les autres, ce qui est la perspective de la science, soit rapportées à l'une d'entre elles, le corps et variant uniquement en fonction de cette image particulière. Là où se situe le présupposé en lequel se rejoignent les variantes idéalistes et matérialistes de la thèse mécaniste, c'est dans l'interprétation de la relation de ces deux systèmes, soit dans la tentative de tirer l'un des systèmes de l'autre. Or, une telle interprétation dans ces deux sens possibles, repose sur un présupposé plus profond : percevoir, c'est connaître.

Pour contester ce postulat qui soutient tout l'édifice de la conception mécaniste de la perception, Bergson met en avant l'une des thèses essentielles de sa biologie, l'identité des fonctions cérébrales et de l'activité réflexe du système médullaire mais en l'éclairant selon la perspective nouvelle qui se fait jour dans *Matière et mémoire*, celle du progrès dans l'évolution. Sous ce point de vue apparaît qu'il n'y a qu'une différence de complication entre fonctions de la moelle et fonctions du cerveau : la moelle transmet immédiatement et mécaniquement le mouvement reçu tandis que dans le système cérébral, il y a un détour. Ce détour ne signifie pas que le système nerveux central soit la source de la représentation, puisque le mouvement ne peut produire que du mouvement, mais qu'est rendu possible un choix de réactions. Plus le cerveau se développe et se complique, plus grandit la latitude du choix, ce qui montre que le sens de l'évolution apparaît déjà dans *Matière et mémoire* comme progrès de la liberté.

Or, si “ le système nerveux est construit d'un bout à l'autre de la série animale en vue d'une action de moins en moins nécessaire ”¹, et si, comme on l'a vu, le progrès de la perception se règle sur celui du système nerveux, alors il faut admettre, contre la thèse mécaniste que la perception est orientée tout entière vers l'action et non vers la contemplation. Le principe véritable de perception consciente est donc l'indétermination de l'action.

Pour le démontrer, Bergson déduit de ce principe la nécessité de la perception, puis le fait qu'elle est une perception consciente :

- Ce qui fait voir d'abord que lorsqu'on se donne la matière comme ensemble réglé des images et les centres d'indétermination que sont les vivants, la perception doit se produire, c'est qu'il y a “ une loi rigoureuse [qui] relie l'étendue de la perception consciente à l'intensité d'action dont l'être vivant dispose ”². Alors en effet que dans l'organisme rudimentaire la réaction à l'excitant est immédiate et que par là la perception à l'allure d'un simple contact, chez les organismes supérieurs, le retard de réaction engendre une perception élargie, d'autant plus étendue qu'est grande l'indétermination, ce qui montre que cette indétermination étant fonction de la capacité d'attente du corps, “ la perception dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps ”³.

- Mais si “ de cette indétermination, acceptée comme un fait, nous avons pu conduire à la nécessité d'une perception, c'est-à-dire d'une relation variable entre l'être vivant et les influences plus ou moins lointaines des objets qui l'intéressent ”⁴, il reste à comprendre pourquoi cette perception est conscience et pourquoi tout se passe “ comme si cette conscience naissait des mouvements intérieurs de la substance cérébrale ”⁵. C'est pour répondre à cette question centrale que Bergson propose l'hypothèse de la perception pure.

¹ p. 181

² p. 182

³ P. 183

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

b) *L'hypothèse de la perception pure*

La perception pure, dit Bergson, “ est une perception qui existe en droit plutôt qu'en fait ”¹. Comme on l'a esquissé plus haut, la perception est bien une fiction philosophique mais qui n'a pas pour cela le statut d'un pur modèle explicatif. Ce dont il s'agit par cette hypothèse, c'est de représenter distinctement un élément du réel qui dans le réel ne se donne jamais sans être mélangé à d'autres éléments d'une autre nature. Pour dégager le droit du fait, la tendance pure de l'expérience complexe, Bergson va donc procéder par simplification des conditions où la perception s'accomplit en vue de l'abstraire de ce que la mémoire vient y mêler. Or, étant donné, ce que Bergson développera dans le Chapitre III de *Matière et mémoire*, que la mémoire est durée, présent qui dure, elle se divise à chaque instant en deux directions, l'une orientée et dilatée vers le passé, l'autre contractée en vue de l'avenir. On doit donc distinguer deux mémoires : la mémoire-souvenir et la mémoire-contraction (distinction qui ne se fait d'ailleurs pas du même point de vue que celle que Bergson présente au début du Chapitre II). Or, la première mémoire en tant “ qu'elle recouvre d'une nappe de souvenirs un fond de perception immédiate ”², fait de la perception une représentation personnelle, individualisée ; la seconde mémoire, en tant qu'elle contracte une multiplicité de mouvements dans le présent, est une mémoire qui s'articule à la durée. Faisant abstraction de la mémoire en ces deux aspects, la perception pure se situe donc en deçà de la conscience individuelle et de la durée. Elle est donc une perception impersonnelle, celle d'un être absorbé dans le présent, dans l'instant.

Après avoir présenté les traits essentiels de son hypothèse, Bergson va s'attacher à montrer comment cette hypothèse permet d'expliquer la perception consciente. Or, pour Bergson, il ne s'agit pas de déduire la conscience percevante car elle est déjà donnée dans le monde matériel. En effet, le monde matériel, en tant qu'il est l'ensemble des images, apparaît comme une sorte de conscience virtuelle. Quelle que soit la façon dont on interprète la matière, il y a une conscience inhérente aux choses (ainsi, l'atome n'est concevable qu'à partir d'un contact possible, etc.³). On voit par là que ce qui va permettre à Bergson d'installer la perception consciente dans les choses, soit cette idée d'une conscience qui n'est pas étrangère aux choses, c'est une interprétation de la conscience qui se situe en décalage par rapport à toute une tradition philosophique selon laquelle, toute conscience étant aussi conscience de soi, la conscience est radicalement différente des choses. Ceci ne signifie pas cependant que l'être soit réductible à l'être perçu. Bergson affirme au contraire “ qu'une image peut être sans être perçue ”⁴. Ceci signifie que ce qui est représenté ne recouvre pas ce qui est présent, que ce que l'être présente excède la perception. C'est là la thèse centrale de ce chapitre : il y a plus dans l'être présent que dans le représenté, ce qui signifie que la perception s'obtient par voie de diminution de l'image présente dans la réalité matérielle. La conversion de la présence en représentation implique donc que les images présentes abandonnent quelque chose d'elles-mêmes.

Pour faire comprendre ce que les images abandonnent et atteindre ainsi à l'essence de la perception, Bergson s'attache d'abord à une explicitation de la théorie de la matière-image, explicitation qui va permettre de fixer à quelle condition il y a représentation.

- En tant qu'elle transmet la totalité du mouvement qu'elle reçoit, l'image matérielle se continue dans toutes les autres images. Ce qui la fait image est donc ce contact avec la totalité de l'univers. C'est là la décision métaphysique qui vient donner son sens à la théorie

¹ p. 185

² p. 184

³ Voir p. 185.

⁴ p. 185

de la matière-image : en tant que toutes les choses agissent et réagissent les unes sur les autres, l'action entière de la matière se reflète dans chaque chose. L'inspiration est certes leibnizienne¹, mais cette décision vaut quelle que soit la façon dont on interprète la choséité (atome, centre de force, etc.), puisque supposant toujours que la communication entre les éléments de la choséité est totale, on affirme bien ainsi que l'être est spectacle. Il y a donc bien une perception inhérente aux choses car cette communication totale fait que chaque élément "perçoit" la totalité de ce qui est.

- Toutefois, cette perception inhérente aux choses n'est pas consciente, c'est-à-dire conscience actuelle. Elle n'est en effet qu'une représentation virtuelle, c'est-à-dire neutralisée puisque le mouvement se continuant sans cesse, elle se perd elle-même sans cesse dans autre chose. L'actualisation de la représentation, ce devra être l'arrêt de la fuite, la conjuration de la perte. On comprend alors que la conscience n'est pas l'éclairement d'un objet toujours déjà illuminé en lui-même, auto-phosphorescent. Comme le dit Bergson, la perception consciente n'est pas une vue photographique des choses car la photographie "est déjà prise, déjà tirée, dans l'intérieur même des choses et pour tous les points de l'espace"². S'il doit y avoir perception consciente, elle ne s'obtiendra que par un arrêt de la transmission totale de luminosité qui aura pour effet un obscurcissement de certains des côtés de l'objet qu'il offre à la réfraction totale de l'univers. La perception consciente devra donc aménager comme une zone d'ombre autour de l'objet pour le faire ressortir comme un tableau.

Après avoir ainsi déterminé à quelle condition il peut y avoir perception consciente, Bergson en vient à l'examen de ce qui peut satisfaire à cette condition. Ce qui vient remplir cette condition, c'est le fait que les êtres vivants en tant qu'ils sont des centres d'indétermination, des puissances d'attente, sont à même d'arrêter une partie de l'action totale de la matière et ainsi de l'isoler. Le *percipi* naît donc de l'*esse* par voie d'interruption. Bergson illustre cette thèse par un ensemble de métaphores optiques. La matière est réfraction totale. C'est lorsque la réfraction devient impossible, lorsque les rayons se heurtent à des centres d'activité qui arrêtent la réfraction que la perception se produit. A la réfraction se substitue alors une réflexion : la lumière qui émane de la chose revient sur la chose elle-même. Sartre n'a donc pas pleinement raison lorsqu'il affirme que chez Bergson, "il y a une sorte d'inversion de la perspective classique : au lieu que la conscience soit une lumière qui va du sujet à la chose, c'est une luminosité qui va de la chose au sujet"³. Certes, c'est bien la chose qui est source lumineuse, mais elle ne s'éclaire effectivement que lorsque la lumière qu'elle émet se reflète sur elle de par l'action de la conscience. On comprend alors un point essentiel : si la conscience n'apparaît pas chez Bergson d'abord comme une visée de la chose, ce n'est pas, comme le pense Sartre parce qu' "il a confondu le monde avec la conscience, prise pour une qualité quasi-substantielle"⁴, mais parce qu'il veut interpréter la conscience avant tout comme conscience pratique. D'ailleurs, la représentation inhérente aux choses n'est pas encore une conscience. Elle ne devient conscience effective que lorsqu'il y a une réflexion qui illumine la chose, réflexion qui provient du corps en tant qu'il est action possible. Ce que Bergson a donc en vue c'est de concevoir la perception comme reflet de l'action, de l'indétermination de l'action et par là d'établir que c'est la liberté qui est au fondement de la perception.

L'hypothèse de la perception pure ayant ainsi rendu possible d'expliquer l'origine de la perception consciente, elle va permettre alors du même coup de répondre à la question de savoir pourquoi tout se passe comme si la perception naissait des mouvements cérébraux. Or

¹ Bergson évoque explicitement les monades "miroirs de l'univers", p. 188.

² p. 188

³ *L'Imagination*, PUF, Quadrige, p. 44

⁴ *Op. cit.*, p. 45

il n'y a pas à se demander comment la perception naît. Etant donné en effet que tout est lié dans l'univers matériel, lorsqu'on se donne le cerveau ou d'ailleurs n'importe quelle parcelle de matière, on se donne déjà la totalité des images. Par là la perception est en droit l'image du tout. La perception consciente ne consiste donc pas dans une formation d'images, mais dans une sélection d'images. Le problème trouve alors sa formulation adéquate : puisque la perception s'obtient par soustraction à la réalité d'une partie d'elle-même, il convient de se demander comment a lieu une telle limitation. Or on a vu que la perception dessinait sur les choses la part d'indétermination que représente l'image corporelle. C'est donc cette indétermination qui mesure l'étendue de la perception. Il y a bien ainsi un rapport entre les mouvements cérébraux et la perception, non parce que ceux-là seraient cause de celle-ci, mais parce qu'ils sont tous deux fonction d'un troisième terme : l'indétermination du vouloir.

Ceci conduit à ce qu'on peut considérer comme constituant l'intérêt philosophique de cette hypothèse de la perception pure et par là de ce premier moment de *Matière et mémoire*. Dégagée des processus cérébraux, la perception consciente n'apparaît plus comme ce qui s'oppose à la matière, comme ce qui la re-présente dans un autre élément qu'elle. Soit, dit Bergson, "un point lumineux P dont les rayons agissent sur les différents points a, b, c, de la rétine"¹. Du fait qu'en P la science "localise des vibrations d'une certaine amplitude et d'une certaine durée"², et qu'en ce point P, la conscience perçoit de la lumière, il n'y a pas lieu de conclure que la conscience traduit en images inextensives ces vibrations pour les projeter ensuite en P. En fait, comme on vient de le voir, l'image de P étant déjà donnée, elle n'a pas à se former. Le problème est bien plutôt de savoir comment elle est choisie dans une perception qui exclut une infinité d'autres images possibles. Ce qui explique ce choix exclusif, c'est la différence entre les ébranlements transmis du point P et la réaction provenant des centres nerveux qui "tantôt les transmettent à des mécanismes moteurs, tantôt les arrêtent provisoirement"³. Par cette différence, les rayons provenant du point lumineux P reviennent sur lui pour l'éclairer en retour. Il n'y a donc pas d'image inextensive qui se forme dans la conscience pour se projeter en P. Comme le dit Bergson, "la vérité est que le point P, les rayons qu'il émet, la rétine et les éléments intéressés forment un tout solidaire, que le point lumineux P fait partie de ce tout, et que c'est bien en P et non pas ailleurs, que l'image de P est formée et perçue"⁴. La chose est donc perçue là où elle se trouve. La perception nous introduit au sein de la chose même. Ainsi, dit Merleau-Ponty, "il reste une perception pure qui installe le corps dans les choses. Elle ne se passe pas en nous, mais bien où elle a l'air d'être, au milieu du monde, au dehors"⁵. Là est l'essentiel : en concevant une conscience percevante qui n'est d'abord ni intentionnalité, ni sujet, Bergson révèle notre enracinement originaire dans les choses.

On peut faire voir d'ailleurs l'originalité de cette thèse à partir de la convergence du Bergson de *Matière et mémoire*, et du Merleau-Ponty du *Visible et de l'invisible*. Alors qu'à l'époque de la *Phénoménologie de la perception* et du *Cours de 1948*, Merleau-Ponty estime que la théorie de la matière-image qui "vise à restaurer le corps dans son débat avec le monde" se constitue au détriment de la conscience, "à partir d'une cécité de Bergson à l'être propre de la conscience, à sa structure intentionnelle", soit par une confusion de la conscience et de l'objet de la conscience, selon la nouvelle perspective du *Visible et de l'invisible*, "il ne serait pas exagéré de dire que la théorie des images du chapitre I de *Matière et mémoire* représente, aux yeux de Merleau-Ponty l'indication du sens véritable de l'être

¹ p. 191

² *Ibid.*

³ p. 191

⁴ p. 192

⁵ *Op. cit.*, p. 80

perçu que la phénoménologie a pour tâche de comprendre”¹. En effet, en prenant ses distances par rapport à une tradition qui conçoit la conscience sous le signe de l’opposition du sujet et de l’objet, tradition qui comprend la première philosophie de Merleau-Ponty encore proche de Husserl, le premier chapitre de *Matière et mémoire* renonce en même temps à l’ontologie implicite qui est liée à cette conception, c’est-à-dire à l’interprétation de l’étantité comme objet pour une conscience-sujet, à la conception de la présence de l’être comme présentation à un autre que lui. En déterminant au contraire le sens d’être de ce qui est en terme d’image et en concevant l’essence de la perception comme perception en troisième personne, Bergson propose une perspective radicalement nouvelle sur le sens de la présence de l’être. C’est ce que dit Merleau-Ponty : “ les choses visibles autour de nous reposent en elles-mêmes et leur être naturel est si plein qu’il semble envelopper leur être perçu comme si la perception que nous en avons se faisait en elles”². Ce qui se découvre ainsi, c’est un être qui n’est plus interprété en terme d’essence, c’est-à-dire un être qui ne se décèle que par la présentation de son essence, présentation qui implique une conscience-sujet comme vis-à-vis à qui la présentation présente, mais tout au contraire “ un être qui ne garde nulle trace de nos opérations d’approche”³. Ainsi, dit Bergson, “ notre perception est originairement dans les choses plutôt que dans l’esprit, hors de nous plutôt qu’en nous”⁴.

On comprend alors toute la portée philosophique de l’affirmation selon laquelle ce n’est pas du sujet qu’il faut partir, pas même du corps puisque ce serait isoler abstraitement une image des autres images, mais bien de ce qui est immédiatement d’abord, de ce débat originaire du corps et du monde. C’est seulement selon cette perspective que vient s’éclairer la nature de l’objectivité : en partant de l’être comme présence immédiate, comme ensemble des images, on voit comment l’une d’entre elles, le corps, y est insérée tout en y occupant une situation privilégiée en tant que centre de choix, d’action virtuelle et comment l’objectivité procède de cette situation. A partir en effet de la réflexion sur la chose de la lumière qu’elle émet, réflexion déterminée par l’action virtuelle du corps, l’objet en vient à se dessiner, c’est-à-dire à se dissocier des autres images. L’extériorité du monde n’est donc pas construite à partir d’un pôle autre que lui et d’un élément différent (la perception inécoutée). La perception de l’objet se propose au contraire comme un discernement, ce qui ne peut s’apercevoir que si on part de l’inscription originaire dans le monde. L’objectivité ne s’éclaircisse que si on va de la périphérie au centre.

C’est à développer cette conception de l’objectivité et corrélativement à critiquer la thèse de la perception inécoutée que Bergson va se consacrer dans le troisième moment de ce premier chapitre. Etablir en effet fermement la perception dans l’être, faire voir ainsi que la perception n’a pas “ sa condition réelle et complète dans un état cérébral”⁵, ce sera réfuter “ l’idée d’un monde extérieur construit artificiellement”⁶. Bergson va s’attacher pour cela à faire la genèse de l’illusion du caractère inextensif de la perception extérieure en montrant qu’elle repose sur une interprétation erronée de certains faits, au premier chef desquels se situe l’affection. C’est en effet par ce qu’on pose qu’il y a une simple différence de degré entre perception et affection qu’on peut conclure à l’allure inextensive de la perception. Or ceci conduit Bergson à une première correction de la théorie de la perception pure par la prise

¹ Renaud Barbaras, *Le Tournant de l’expérience, Merleau-Ponty et Bergson*, in revue *Philosophie* n° 54, Juin 1997

² *Le Visible et l’invisible*, Gallimard, Tel, p. 163

³ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 163

⁴ *Matière et mémoire*, chapitre IV, p. 352

⁵ p. 193

⁶ p. 196

en compte du fait que le corps “ n’est pas un point mathématique dans l’espace ”¹, que ses actions virtuelles se compliquent d’actions réelles, qu’il n’y a donc pas de perception sans affection, d’extériorité sans intériorité. A partir de là se propose une deuxième ligne de faits puisque, comme le dit Deleuze, la subjectivité-affection est “ au croisement entre les deux lignes ”², une ligne de faits subjective sur laquelle viendraient se distribuer les figures proprement subjectives de la subjectivité, la subjectivité-souvenir et la subjectivité-contraction.

II. Les chapitres II et III : la détermination du rôle du corps dans la vie de l’esprit

Le projet philosophique de Bergson dans *Matière et mémoire* est de penser la liberté en son sens concret, c’est-à-dire la liberté agissant sur le monde. C’est pourquoi, en dernière instance, c’est le rapport de l’esprit et de la matière que ce questionnement aura en vue. Mais avant d’en venir à cette question, on doit considérer que ce n’est qu’en s’incarnant dans un corps que l’âme est à même d’agir sur le monde. On comprend alors que le problème central de *Matière et mémoire* est celui de l’union de l’âme et du corps puisque c’est à partir de son examen que peut s’éclairer la façon dont la liberté s’insère dans le monde.

Toutefois, comme on l’a vu, une thèse philosophique globale s’oppose à ce projet de concevoir l’esprit en son allure concrète en posant d’emblée l’esprit à distance de l’être matériel, ceci en interprétant la représentation sensible comme une traduction en terme de perception inétendue de ce qui se passe dans l’étendue matérielle, interprétation qui repose sur l’idée que le corps est source de représentation. Tout le propos du premier chapitre a été de réfuter cette thèse. Or pour cela, Bergson a dû concevoir l’hypothèse philosophique de la perception pure, c’est-à-dire a dû considérer non pas la vie de l’esprit en son allure la plus propre, mais bien plutôt “ le plus bas degré de l’esprit ”³, l’esprit sans la mémoire. Selon cette hypothèse, la perception apparaît comme sélection d’images, sélection qui se fait selon les réquisits de l’indétermination de l’action. A partir de là se fait jour un premier ensemble de résultats essentiels : notre perception a lieu dans les choses, l’esprit est dans la perception au contact immédiat de l’être matériel, et le corps, qui est au lieu de ce contact, a pour seul rôle d’être centre d’action et non de faire naître des représentations.

Cependant cette hypothèse, faisant abstraction de la mémoire, c’est-à-dire de l’esprit en ce qu’il a de plus spirituel, n’est pas à même de délivrer la relation entière de l’âme et du corps. La perception pure dessine pourtant comme en creux la vie de l’esprit. Comme le montre en effet la fin du premier chapitre, on peut considérer que la matière est à la limite perçue en soi à condition de dégager ses qualités de notre durée propre. De cette façon, la conscience en sa face la plus objective, celle selon laquelle elle rejoint la matière, se propose “ comme un instant mathématique dans le temps ”⁴, ou comme une série de visions instantanées du réel. Or cette hypothèse n’a pas tenu compte du fait que la perception pure, en tant qu’elle est notre perception pure, “ occupe une certaine épaisseur de durée ”⁵. On peut donc la supposer aussi rapide qu’on le veut, la durée propre de la perception est toujours moins rapide que celle de la matière. En conséquence, selon cette thèse centrale de *Matière et mémoire* selon laquelle il y a une pluralité de rythmes de durée, et donc une durée propre à la

¹ p. 206

² *Op. cit.*, p. 48

³ *Matière et mémoire*, chap. IV, p. 356, 250

⁴ *Ibid*, Conclusion, p. 363, 262

⁵ *Ibid*, chap. I, p. 216, 72

conscience et une durée propre à la matière (thèse qui ne sera éclairée pour elle-même que dans le chapitre IV), il apparaît que nos perceptions successives ne sont pas des moments réels des choses, mais des moments réels de notre conscience, que ce qui nous semble être des instants consiste en contraction dans une intuition simple d'un grand nombre de moments de la matière. Par là se fait jour que la perception implique déjà un "travail de la mémoire" pour prolonger les uns dans les autres et contracter ces instants matériels.

Ainsi, et c'est là l'essentiel, la mémoire, en tant que subjectivité-contraction se propose comme ce qui distingue, dès la perception, l'esprit et la matière et par là ce qui constitue l'esprit en propre¹. On voit donc toute l'importance de ce résultat du premier chapitre, soit la distinction de la perception pure et de la mémoire pure. Cette distinction a permis d'éclairer la nature de la matière. Elle offre maintenant la possibilité de s'ouvrir à la nature de l'esprit. C'est alors que vient se poser le problème de la relation de l'âme et du corps en même temps que se fait jour l'importance capitale de la mémoire. Si en effet l'essentiel de la matière est donné objectivement dans la perception, et si par là la mémoire est ce qui ajoute à la perception son caractère subjectif, alors la mémoire doit être "en principe, en puissance absolument indépendante de la matière"², le lieu où l'esprit a sa réalité propre. Toutefois, à cette hypothèse s'oppose la thèse du parallélisme psychophysiologique. Cette thèse ou plutôt cette "position" scientifique qui domine la psychophysiologie de l'époque de Bergson est le versant, quant à la conception de l'union de l'âme et du corps, de la conception de la relation de l'esprit et de la matière critiquée dans le chapitre I. Elle revient à l'affirmation "qu'un état cérébral étant posé, un état psychologique déterminé s'ensuit"³. Il n'y a donc rien de plus dans la conscience que ce qui se passe dans le cerveau et si on pouvait lire dans le cerveau l'ensemble des mouvements qui s'y produisent, on pourrait déterminer tout ce qui a lieu dans la conscience correspondante. Cependant, et c'est ce qui fait que l'examen du problème de la mémoire dépasse le strict cadre de la psychologie, cette thèse n'est pas d'origine scientifique, mais métaphysique. La psychophysiologie ne fait que l'adopter et l'adapter. Comme le dit en effet Bergson, la thèse du parallélisme dérive "en droite ligne du cartésianisme"⁴. Plus précisément, elle trouve son origine dans le projet de la métaphysique du XVII^e siècle de fonder les résultats de la physique moderne, soit la possibilité "de ramener tous les problèmes astronomiques et physiques à des problèmes de mécanique"⁵. En conséquence, tout étant soumis au déterminisme universel, tout étant calculable par avance, "l'âme humaine devenait ainsi incapable de créer"⁶. Ses états successifs ne font que traduire en terme de pensée ce qui se passe dans le corps. Subsiste cependant chez Descartes l'affirmation d'une volonté libre, et si chez Leibniz et chez Spinoza cette liberté disparaît, si apparaît chez eux l'idée d'un parallélisme rigoureux, ils ne font pas de l'âme un simple reflet du corps⁷. Ce que Bergson a donc en vue, c'est "un cartésianisme diminué"⁸, un rétrécissement des vues des grands cartésiens qui a traversé l'histoire de la

¹ Et, comme le montrera le chapitre IV, c'est aussi sur le fond de cette distinction envisagée comme différence de tensions de durée que deviendra possible de dévoiler la relation vraie de l'esprit et de la matière et ainsi de faire surgir la liberté dans son allure concrète.

² *Ibid*, chap. I, p. 220, 76

³ *Le Cerveau et la pensée : une illusion philosophique (le paralogisme psycho-physiologique)*, Mémoire de 1904, in *L'Energie spirituelle*, p. 959, 191 et sq. ; voir aussi : *L'Âme et le corps*, 1912, in *L'Energie spirituelle*, p. 836, 29 et sq. ; et *Le Parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, 1901, in *Mélanges*, p. 463 et sq.

⁴ *Op. cit.*, p. 960, 192

⁵ *L'Âme et le corps*, in *L'Energie spirituelle*, p. 844, 39

⁶ *Ibid*.

⁷ "Ils auraient aussi bien dit que le corps était un reflet de l'âme", *ibid.*, p. 845, 40

⁸ *Ibid*.

philosophie du XVIII^e siècle (Cabanis, La Mettrie, Helvetius), aboutissant à l'idée d'une conscience comme simple reflet des mécanismes cérébraux, idée qui s'énonce sous l'aspect d'une double thèse, " la mémoire n'est qu'une fonction du cerveau et il n'y a qu'une différence d'intensité entre la perception et le souvenir " ¹.

Etablir l'indépendance en droit de la mémoire exige donc que soit réfutée cette thèse en ses deux affirmations. Tout l'effort de Bergson dans les deux chapitres centraux de *Matière et mémoire* va alors consister à montrer qu'il y a une différence de nature entre la mémoire et la perception en déterminant précisément le rôle du corps dans la vie de l'esprit pour faire ressortir que ce rôle n'est pas de conserver des souvenirs, mais de " fixer notre esprit " ², en l'attachant à la réalité présente, à l'action présente. Pour cela, il va procéder en deux temps :

- La distinction du cérébral et du spirituel fera apparaître qu'il y a un être propre du passé et que par là, la mémoire n'est pas une fonction du cerveau (chapitre II).

- La mémoire étant proposée ainsi comme ce qui constitue l'essence de l'esprit, l'explicitation de l'actualisation du passé viendra découvrir comment l'esprit s'applique aux réquisits de l'action présente. La vie de l'esprit se montrera alors sous les traits d'une mémoire souple, d'une conscience aux multiples degrés de tension (chapitre III).

Il restera alors, à partir de cette claire détermination du rôle du corps dans la vie de l'esprit, à passer au problème de l'union de l'âme et du corps, problème qui exige un retour à l'examen de la relation de l'esprit et de la matière. Passant ainsi du registre psychologique au questionnement métaphysique, le chapitre IV dévoilera que c'est en tant que sa durée propre contracte celle de la matière que l'esprit s'affirme comme libre, mais d'une liberté concrète en tant justement que par cette contraction, elle s'applique à l'être matériel.

1. Le chapitre II. La reconnaissance des images. La distinction de la mémoire et du cerveau

L'hypothèse de la perception pure ayant dégagé " le travail de la mémoire " dans la perception à partir d'une différenciation des deux " facultés ", c'est à une définition de la mémoire que Bergson va d'abord s'attacher. Or, cette définition fait ressortir au sein même de la mémoire une différence de même nature que celle qui distingue perception et mémoire. Il y a donc deux mémoires.

a) Les deux mémoires

C'est du point de vue de l'actualisation du souvenir que se fait cette distinction. Comme le montre en effet le célèbre exemple de la leçon, cette actualisation peut prendre deux aspects : la leçon apprise par cœur ; chacune des lectures successives qui a rendu cet apprentissage possible. Or ces deux aspects de la mémoire diffèrent en nature. Comme le dit Bergson " en poussant jusqu'au bout cette distinction fondamentale, on pourrait se représenter deux mémoires théoriquement indépendantes " ³.

- Le souvenir de la leçon en tant qu'apprise par cœur est " habitude plutôt que mémoire " ⁴. Comme l'habitude, il a impliqué en effet la répétition d'un même effort et s'est constitué comme un mécanisme, une suite mécanique de mouvements. Cette première mémoire est ainsi un passé actualisé dans le présent, des souvenirs dépouillés de leur localisation passée. Sous cette première forme, la mémoire est mise au service de la situation

¹ *Matière et mémoire*, Conclusion, p. 366, 266

² *Ibid*, chap. III, p. 311, 193

³ Chap. II, p. 227, 86

⁴ Chap. III, p. 292, 168

présente, c'est-à-dire orientée vers l'action et présente au corps. L'expérience passée n'y est pas représentée mais jouée. C'est une mémoire du présent.

- La seconde mémoire est celle selon laquelle se sont fixés les faits du passé dans leur identité propre, où ils sont par là localisés à tel ou tel moment, comme chacune des lectures successives qui ont conduit à l'apprentissage de la leçon. Le passé y est donc représenté et par là se pose comme passé. C'est là la mémoire vraie, "la mémoire par excellence"¹, la mémoire du passé, alors que la première mémoire est "l'habitude éclairée par la mémoire plutôt que la mémoire même"². La distinction des deux mémoires recoupe ainsi la distinction du passé et du présent, ce qui laisse déjà entendre que ces deux dimensions du temps diffèrent aussi en nature.

Le problème se pose alors de savoir à quoi peut servir cette mémoire indépendante de l'action et donc du corps, problème qui implique que soit éclairée la relation des deux mémoires. Bergson cependant ne s'attache pas d'abord à l'examen de ce problème central. A partir de la seule considération négative selon laquelle la mémoire-souvenir, en tant qu'elle n'est pas utile à l'action, est la plupart du temps inhibée par la conscience actuelle, c'est-à-dire par la mémoire-habitude, Bergson va bien plutôt s'efforcer d'approfondir la différence des deux mémoires. C'est que la psychologie prend en effet la mémoire pour un fait simple et par là s'en tient "aux états intermédiaires" de la mémoire, états où se mêlent les deux mémoires, où se confondent donc image souvenir et mouvement, et donc passé et présent. Or à partir de là, du fait qu'on prend pour un phénomène simple un phénomène mixte, c'est-à-dire, dit Bergson, qui "présente par un côté l'aspect d'une habitude motrice, par l'autre celui d'une image plus ou moins consciemment localisée"³, on en vient à considérer que le mécanisme cérébral, du fait "qu'il sert de base à l'habitude motrice, est en même temps le substrat de l'image consciente"⁴. Contre cette thèse, il convient donc de distinguer dans ces états intermédiaires la part de l'action, donc du cerveau, et celle de la mémoire indépendante, donc de l'image-souvenir. Or ces états qui font à la fois intervenir un élément moteur, donc présent, et des souvenirs, donc du passé, sont des actes de reconnaissance puisque la reconnaissance est "l'acte par lequel nous ressaisissons le passé dans le présent"⁵. En vue d'établir la différence de nature des deux mémoires, Bergson va donc consacrer la suite de ce chapitre à l'examen de la reconnaissance.

b) La reconnaissance en général. Le rapport involontaire des images-souvenirs et des mouvements

On considère en général la reconnaissance comme l'association d'une perception à un souvenir. Or comme le montrent les faits de la pathologie (ainsi la cécité psychique, l'impuissance à reconnaître les objets aperçus, dans laquelle on observe que malgré la conservation du souvenir, la reconnaissance ne se fait pas), une telle association ne suffit pas à rendre compte de la reconnaissance et fait supposer qu'il y a à la base de cette dernière un phénomène d'ordre moteur. Ce qui le fait voir aussi c'est qu'il y a une reconnaissance dans l'instantané, une reconnaissance automatique sans intervention de souvenir. Cependant, la plupart du temps, le souvenir vient bien se joindre à l'élément moteur. Dans la mesure en effet où des images-souvenirs ressemblent à la perception actuelle, "elles se prolongent nécessairement dans les mouvements qui correspondent à la perception et se font "adopter"

¹ Chap. II, p. 229, 89

² *Ibid.*

³ Chap. II, p. 234, 95

⁴ Chap. II, p. 235, 95

⁵ Chap. II, p. 235, 96

par elle ”¹. Seulement, envisagée ainsi, la reconnaissance n’est qu’“ une reconnaissance par distraction ”². Se prolongeant en mouvements en vue de l’utilité, cette reconnaissance nous éloigne en effet de l’objet. La reconnaissance vraie est celle qui au contraire fait jouer le souvenir pour “ souligner les contours de l’objet ”, autrement dit, celle qui nous ramène à l’objet. C’est là l’attention.

c) L’attention. Du souvenir au mouvement

C’est là le moment central du chapitre II. L’attention est la jonction régulière des souvenirs-images et de la perception présente. Or la psychologie interprète cette jonction en partant de la perception, ce qui revient à affirmer que la perception détermine mécaniquement l’apparition du souvenir et qu’ainsi la mémoire est une fonction du cerveau. Contre cette thèse, Bergson va faire voir que ce sont au contraire “ les souvenirs qui se portent spontanément au devant de la perception ”³, qu’en fait on ne va pas du présent au passé, mais du passé au présent. En conséquence, l’ébranlement perceptif n’est pas ce qui rend raison de l’apparition du souvenir, mais ce qui détermine une certaine attitude du corps où le souvenir pourra venir s’insérer. Le souvenir apparaît alors comme indépendant des mécanismes cérébraux. Bergson explicite d’abord son hypothèse avant de la vérifier.

Explicitation de l’hypothèse

L’attention se donne comme un effort interne qui rend la perception à la fois plus intense et plus compréhensive. Or cet effort, en tant qu’il reconduit à l’objet au lieu de se prolonger en mouvements utiles, implique d’abord “ une inhibition du mouvement, une action d’arrêt ”⁴. Mais c’est là seulement le côté négatif de l’attention. Son côté positif va consister, sur le fond de cette attitude, dans un travail associé de la perception et de la mémoire. La perception dessine, par ses mouvements propres, une esquisse d’image de l’objet. La mémoire vient redoubler cette image en dirigeant sur elle des images qui lui ressemblent.

La mémoire est donc pleinement active et son activité dans l’attention consiste à recréer la perception présente qui devient ainsi perception distincte. Or cette opération peut s’approfondir par la sollicitation d’images plus profondes de la mémoire qui viendront éclairer de nouveaux aspects de l’objet. On comprend là un point essentiel. L’attention est certes une analyse, mais cette analyse, du fait qu’elle découvre dans la perception ce qui ne s’y trouvait pas manifesté exige que la mémoire soit en quelque sorte un devancement de la perception, c’est-à-dire qu’elle se porte au devant de la perception présente et ainsi l’informe par le savoir du passé qu’elle est. Cette activité devançante de la mémoire fait que l’attention est plus profondément synthèse ou production d’hypothèses qui viennent investir la perception présente de son sens. Déterminant ainsi, comme le dit J. Hyppolite, “ le sens du présent par le savoir du passé ”⁵, la mémoire est ce qui fait de l’attention une interprétation de la perception, “ la découverte du sens des situations données ”⁶.

Ceci signifie que la perception attentive ne doit pas être représentée comme une ligne, “ comme une série de processus qui chemineraient le long d’un fil unique ”⁷ : l’objet excitant des sensations, les sensations faisant surgir devant elle des idées qui à leur tour ébranlent des points de plus en plus reculés de l’intellect. La relation réflexive de l’image-perception et de

¹ Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, Sup, p. 65

² *Matière et mémoire*, chap. II, p. 244, 107

³ *Ibid.*, p. 244, 108

⁴ *Ibid.*, p. 246, 110

⁵ *Aspects divers de la mémoire chez Bergson*, in *Figures de la pensée philosophique*, PUF, Tome I, p. 476

⁶ *Ibid.*

⁷ *Matière et mémoire*, chap. II, p. 249, 113

l'image-souvenir, la part active de la mémoire dans cette réflexion, ceci fait que la perception attentive a plutôt l'allure d'un circuit "où tous les éléments, y compris l'objet perçu, se tiennent en état de tension mutuelle"¹, de sorte que tout ce qui part de l'objet finit par y revenir. Or, comme l'attention peut être plus ou moins concentrée, chacun de ces degrés de concentration correspond lui-même à un circuit, c'est-à-dire à un cercle plus ou moins large de la mémoire. Et comme dans chacun de ces circuits se donne une tension mutuelle de la conscience et de l'objet, à chacun de ces cercles qui représente une plus ou moins grande expansion de la mémoire correspondent des couches plus ou moins profondes de la réalité², de sorte que, comme le dit Deleuze, le travail de l'esprit ne se fait pas "par adjonction d'éléments", mais "par changements de niveaux, véritables bonds, remaniements de systèmes"³. Cette analyse de l'attention fait ainsi ressortir deux aspects corrélatifs de la mémoire :

- La mémoire est d'un côté unité. Si la mémoire peut en effet se porter au-devant de la perception en vue de l'interpréter, c'est en tant qu'elle est un tout indivisé, qu'en elle tous les souvenirs coexistent, que la mémoire est une totalité constamment présente à chacun de ses moments. Ce qui rend compte de cette unité avec soi de la mémoire, c'est qu'elle est constamment contemporaine du présent et qu'ainsi notre passé n'est pas ailleurs que dans notre présent, ce qui fait, comme on le verra, que la question de savoir où les souvenirs se conservent est un faux problème. Mais comme le développera Bergson dans *Le Souvenir du présent et la fausse reconnaissance*⁴, cette contemporanéité doit se comprendre à son tour par le fait que "la formation du souvenir n'est jamais postérieure à celle de la perception ; elle en est contemporaine"⁵. Autrement dit, ce qui fonde cette coalescence du passé au présent c'est que le passé ne naît pas d'un évanouissement de la perception, qu'il ne succède pas à la perception présente. En effet, le présent n'est à même de passer, le passé ne peut se constituer en tant que passé que si le présent est déjà passé en même temps que présent. Comme le dit Deleuze, "jamais le passé ne se constituerait, s'il ne s'était constitué d'abord, en même temps qu'il a été présent"⁶. Ainsi, ce qui fonde la possibilité du passé, ce qui rend compte du passage du temps, c'est qu'il y a à chaque instant un dédoublement du présent : à chaque instant le présent se double de son propre souvenir. C'est que le présent n'est pas un simple point mathématique. Il est ce qui fait passer le temps, "la limite fuyante" entre le passé et l'avenir, ce qui n'est possible que s'il est "le miroir mobile qui réfléchit sans cesse la perception en souvenir"⁷. C'est d'ailleurs parce que "tout moment de notre vie offre deux aspects : il est actuel et virtuel, perception d'un côté et souvenir de l'autre, parce qu'il se scinde en même temps qu'il se pose"⁸, qu'il peut y avoir une perception distincte puisque celle-ci consiste dans la réflexion immédiate sur l'image perçue de l'objet d'une image-souvenir exactement semblable, par la réflexion sur le présent de son propre passé contemporain⁹.

- Mais d'un autre côté, en tant qu'elle présente "des étages successifs"¹⁰, la mémoire est aussi multiplicité. C'est là ce qui en fait cette "mémoire souple" dont parle J. Hyppolite,

¹ *Ibid.*, p. 249, 114.

² Voir figure, p. 250, 115.

³ *Op. cit.*, p. 57

⁴ 1908, in *L'Energie spirituelle*, p. 897, 110 et sq.

⁵ *L'Energie spirituelle*, p. 913, 130

⁶ *Op. cit.*, p. 54

⁷ *L'Energie spirituelle*, p. 918, 136

⁸ *Ibid.*, p. 917, 136

⁹ Voir *Matière et mémoire*, chap. II, p. 248, 112.

¹⁰ *Ibid.*, p. 250, 115

une mémoire élastique constituée d'une multiplicité de degrés possibles de dilatation et de tension. C'est cette multiplicité de la mémoire qui fait que l'esprit peut " se jouer à bien des hauteurs différentes "1.

La mémoire est donc à la fois unité et multiplicité. Ainsi, dit Bergson, " c'est le tout de la mémoire qui entre dans chacun de ces circuits puisque la mémoire est toujours présente "2. La mémoire est donc bien un tout indivisé, mais ce tout est à même de se simplifier ou de se compliquer, ce qui fait que " la même vie psychologique serait répétée un nombre indéfini de fois, aux étages successifs de la mémoire "3. Or ce qui règle cette élasticité variable de la mémoire, ce qui lui donne sa structure en déterminant la nature et la place de chacun des étages successifs, c'est le schème tension-extension articulé à la perception présente et à l'exigence pratique. Ainsi les souvenirs personnels exactement localisés, individualisés, constituent " la dernière et la plus large enveloppe de notre mémoire "4. Mais à mesure qu'on se rapproche de la perception, la mémoire se resserre en cercles intérieurs de plus en plus étroits en lesquels les souvenirs apparaissent de moins en moins localisés et individualisés, donc de plus en plus susceptibles de s'appliquer à la perception présente, jusqu'au point où souvenir et perception se confondent, où la mémoire en vient à se régler sur les mouvements corporels.

Telle est donc l'hypothèse de Bergson : ce que montre l'examen de la reconnaissance, c'est que c'est le souvenir qui se projette sur la perception et non la perception qui appelle mécaniquement le souvenir, ce qui signifie qu'il y a bien une distinction de nature du souvenir et de la perception et une indépendance de la mémoire et du cerveau. C'est à vérifier cette hypothèse que Bergson s'emploie dans la fin du chapitre II.

La vérification de l'hypothèse

Bergson procède à cette vérification en choisissant d'examiner la reconnaissance auditive des mots dans la mesure où, impliquant une reconnaissance du son puis une compréhension du sens, elle doit faire jouer un processus sensori-moteur et une projection active de souvenirs-images. La distinction des sons entendus se fait en effet par le moyen d'un schème-moteur qui consiste chez l'auditeur à dessiner les contours de la parole entendue. A partir de là, l'auditeur se place d'emblée parmi des idées semblables ou correspondantes à celles de son interlocuteur, " et les développe en représentations auditives qui recouvriront les sons bruts perçus en s'emboîtant elles-mêmes dans le schème-moteur "5. On va donc bien des idées aux souvenirs auditifs, et de là à la perception. La thèse mécaniste de la psychologie pose par contre que la reconnaissance auditive prend son point de départ dans la perception du son qui évoquerait par contiguïté des souvenirs auditifs et ceux-ci des idées, et par là on conclut à une localisation cérébrale des souvenirs.

Bergson s'attaque à la racine de cette interprétation " associationniste " de la reconnaissance, c'est-à-dire à la réification des processus, " à l'invincible tendance qui nous porte à penser, en toute occasion, des choses plutôt que des progrès "6. De l'idée au souvenir-image et au schème-moteur, il y a un progrès continu de sorte que tous les termes s'emboîtent les uns dans les autres et qu'il n'y a pas entre eux de différence tranchée. La psychologie en sa tendance associationniste solidifie les moments du progrès et érige en " tous distincts "7

¹ *Ibid.*, p. 251, 115

² *Ibid.*, p. 250, 115

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 251, 116

⁵ *Ibid.*, p. 261, 129

⁶ *Ibid.*, p. 266, 135

⁷ *Ibid.*

l'idée, l'image-souvenir et la perception. A partir de là, on inverse "l'ordre naturel des choses"¹, et pour rétablir la continuité rompue, ayant localisé chacun des termes dans différentes parties du cerveau, on établit entre eux des consécutives mécaniques. C'est donc bien sur cette réification du procès de l'attention que peut se construire l'idée d'un cerveau emmagasinant des souvenirs. En ressaisissant dynamiquement l'attention se montre alors qu'"il ne peut y avoir dans le cerveau une région où les souvenirs se figent et s'accumulent"². Le souvenir ne devient en effet présent à la conscience qu'en se transformant, c'est-à-dire qu'en venant se confondre avec la représentation selon le processus de la projection active.

Ainsi la vérification de l'hypothèse vient-elle en préciser les traits. La perception distincte fait jouer "deux courants de sens contraires"³, l'un centripète et l'autre centrifuge.

- D'un côté, des excitations venant de l'objet extérieur donnent naissance à des sensations élémentaires.

- Mais celles-ci ne s'organisent selon un ordre déterminé, ne forment un objet qu'en tant que l'organe des sens sur lequel elles s'impressionnent est disposé de façon à les organiser ainsi, comme une sorte de clavier⁴, ce qui exige l'actualisation du souvenir qui vient donc dessiner les contours de l'objet distinct. Telle est donc l'allure du dispositif qui préside à l'attention. C'est un dispositif symétrique en lequel se situent d'un côté du centre sensoriel, les organes des sens où se propose l'objet réel, et de l'autre côté le souvenir s'actualisant, se donnant comme objet virtuel qui, organisant les formes de l'objet réel produit la perception distincte, la reconnaissance de l'objet. C'est ce dispositif en miroir que viendra expliciter la théorie du dédoublement du présent dans *Le Souvenir du présent et la fausse reconnaissance*⁵.

A partir de là, il convient d'éclairer la façon dont le virtuel s'actualise. C'est là le thème central du chapitre III.

2. Le chapitre III. L'actualisation du souvenir. La survivance des images. La mémoire et l'esprit

Pour rendre compte de l'actualisation du passé, Bergson conduit d'abord jusqu'à son terme cette distinction du passé et du présent commencée dans le chapitre II.

a) La distinction du passé et du présent. Le souvenir pur

C'est qu'en figeant le procès de l'attention, le procès de l'actualisation de la mémoire, la psychologie fait disparaître le souvenir pur et ne saisit plus entre le passé et le présent qu'une différence de degré. En solidifiant en effet le progrès continu qui rend compte du passage du souvenir au souvenir-image et de là à la perception⁶, on fait que chaque moment figé conserve l'aspect du moment précédent. Coupant ainsi la ligne du progrès continu en deux on ne distingue plus le souvenir pur puisqu'il vient se confondre avec l'image, et on ramène la vie de l'esprit à la seule distinction image / sensation qui, retenant chacune des attributs de l'autre, ne présentent plus qu'une différence de degré.

Distinguer le passé du présent en vue de faire ressortir leur relation vraie, c'est donc d'abord faire apparaître le souvenir pur puisque c'est en lui que le passé se donne dans son

¹ *Ibid.*, p. 267, 136

² *Ibid.*, p. 270, 140

³ *Ibid.*, p. 272, 142

⁴ Voir p. 273, 144.

⁵ Voir *L'Energie spirituelle*, p. 917, 136, pour la référence à *Matière et mémoire*.

⁶ Voir la figure p. 276, 147.

être en propre. Or ceci revient à établir “ qu’imaginer n’est pas se souvenir ”¹. Pour cela, Bergson s’attache à faire voir la nature et le mode d’existence du souvenir pur. Or, puisque ce qui est d’abord donné c’est le présent, il convient, pour déceler la nature du souvenir pur, de commencer par “ définir la marque concrète, acceptée par la conscience, de la réalité présente ”². Le présent n’est pas un instant mathématique, il occupe une certaine épaisseur de durée, c’est-à-dire empiète sur le passé et l’avenir. Or, comme le passé est sensation (ce que Bergson va établir plus loin), et l’avenir action, donc mouvement, “ mon présent consiste dans un système combiné de sensations et de mouvements. Mon présent est, par essence, sensori-moteur ”³. On comprend alors que le présent consiste dans la conscience du corps, puisque le corps est ce qui éprouve des sensations en même temps qu’il exécute des mouvements, et en tant que le corps est, comme l’a montré le chapitre I, ce qui s’insère dans l’être matériel, le présent définit la présence à la matière. De là peut se découvrir la nature du souvenir pur. Tenant à l’être matériel, la sensation est extensive, et engendrant des mouvements, elle est active. Le souvenir pur est au contraire détaché de la matière et donc indépendant de l’action. Il est par là inextensif et impuissant.

C’est à partir de là que peut se faire jour le mode d’existence du souvenir et la manière dont il se conserve. En tant qu’impuissant, c’est-à-dire inactif, le souvenir pur est un état latent. Ceci signifie que le souvenir pur est inconscient. Toutefois, ceci ne peut être établi que si on fonde l’idée que ce qui est inconscient est susceptible d’exister contre notre tendance spontanée à identifier conscience et existence en ce qui concerne les états psychologiques. Contre cette thèse, Bergson pose d’abord que la conscience ayant pour rôle d’éclairer le choix, étant par là d’essence pratique et non pas théorique⁴, caractérise non pas ce qui existe, mais ce qui est agissant. A partir de là, on peut distinguer deux types d’existence inconsciente :

- Celle des souvenirs qu’il s’agit d’établir.
- Mais il y a aussi une représentation inconsciente des choses. Si les choses sont en effet des images, c’est-à-dire des perceptions possibles des choses, alors ce qui n’est pas sous ma conscience actuelle (les autres pièces de la maison, la rue, la ville), existe bien, mais sous la forme d’une conscience non actuelle.

Ceci peut se figurer⁵, sous l’aspect de l’intersection d’une ligne AB et d’une ligne CI⁶. La distinction de ces deux types d’existence inconsciente pose alors une question décisive : pourquoi admettons-nous la réalité de la ligne AB (l’inconscient de la représentation, l’ensemble des images réelles parmi lesquelles seul ce qui est en I est actuel), et non pas celle de la ligne CI (celle d’un inconscient psychologique) ? Pour Bergson ceci s’explique du fait que la perception mesure notre action possible sur les choses⁷. Or l’espace est, comme l’explicitera le chapitre IV, le schème de cette action possible et donc ce en quoi se dessine notre avenir prochain. On comprend alors que les parties de l’espace qui entourent celle que nous percevons actuellement, quoiqu’absentes de cette conscience actuelle, nous paraissent néanmoins réelles alors que nos souvenirs ne concernant plus l’action possible, donc le parti que nous pouvons tirer des choses, se sont en quelque sorte désactualisés. Ce qui fait donc que nous saisissons comme différentes ces deux modalités d’existence inconsciente ce sont les exigences de l’action qui d’un côté nous font ouvrir indéfiniment l’espace devant nous

¹ Chap. III, p. 278, 150

² *Ibid.*, p. 280, 152

³ *Ibid.*, p. 281, 153

⁴ Voir chap. I.

⁵ Ce qui est la première complication de la figure initiale de la p. 276, 147.

⁶ Voir la figure p. 285, 159

⁷ Voir le chap. I.

tandis que, d'un autre côté, " nous refermons derrière nous le temps à mesure qu'il s'écoule " ¹.

Il n'y a par contre pas de différence au plan de l'existence entre l'inconscient de la représentation et celui du souvenir comme peut le laisser voir une analyse de l'existence. " En ce qui concerne les choses de l'expérience " ², l'existence implique deux conditions : " la présentation à la conscience " ; " la connexion logique ou causale de ce qui est ainsi présenté avec ce qui précède et ce qui suit " ³. Mais ces deux conditions peuvent être plus ou moins remplies. Pour les objets extérieurs, c'est la connexion qui est parfaite puisque les moments de l'espace nous semblent liés nécessairement comme on vient de le voir, alors que " la présentation à la conscience n'est jamais que partiellement remplie " ⁴. Pour les états psychologiques, la présentation à la conscience est parfaite, " un état psychologique actuel nous livrant la totalité de son contenu dans l'acte même par lequel nous l'apercevons " ⁵, alors que la connexion est moins étroite puisque le passé ne détermine pas entièrement le présent. Toutefois, au lieu de lier ces deux conditions en considérant qu'elles admettent des degrés, l'entendement les dissocie et à partir de là pose que l'existence des états internes consiste dans leur apparition à la conscience et celle des phénomènes extérieurs dans leur connexion. C'est là ce qui explique que les objets extérieurs puissent apparaître sans participation à la conscience, ce qui fait obstacle à une claire détermination de la matière (erreur redressée dans le chapitre I à partir de la théorie de la matière-image), et que les souvenirs non conscients semblent ne pas exister, ce qui obscurcit la nature de l'esprit (erreur que ce chapitre III s'emploie à dénoncer).

Il y a donc bien, sur le plan psychologique une existence de ce qui est inconscient, ce qui signifie que le souvenir pur, le passé se conserve en tant qu'inconscient. Or c'est à partir de là qu'apparaît en pleine lumière la différence de nature du présent et du passé. Si la conscience qui seule est présente se définit par son être pratique, alors le présent n'est pas ce qui est, mais ce qui se fait. Son élément n'est pas l'être mais l'actif, l'utile. C'est bien plutôt le passé, en tant qu'il a cessé d'agir et d'être utile qui est vraiment. Or, comme le dit Deleuze, se montre par là que la différence psychologique du souvenir et de la perception repose sur une véritable distinction ontologique ou plus précisément sur la distinction du présent et du passé en tant que différence du psychologique et de l'ontologique. Si au fond en effet le présent en tant qu'agissant n'est pas, c'est qu'il devient, c'est qu'il est le devenir d'un moi qui ajoute toujours un sens nouveau à ce qui est déjà. Par là, seul le présent est vraiment psychologique. Par contre le passé, du fait qu'il n'agit plus, donc qu'il est sans être conscient ou en étant inconscient, a un mode d'existence moins psychologique qu'ontologique. Comme le dit Deleuze, " le passé c'est l'ontologie pure, le souvenir pur n'a d'existence qu'ontologique " ⁶. C'est là ce que peut faire voir encore l'analyse des conditions de possibilité du passé. Le passé est ce que mon action présente dépasse constamment et c'est en cela qu'on peut dire que le passé est ce que je suis en soi. Certes, le passé est bien mon passé et même ce qu'il y a en moi de plus individuel. Mais d'un autre côté, le passé ne peut avoir le statut d'être dépassé que s'il y a d'abord un passé en général qui n'est pas d'abord le passé particulier de tel présent mais ce qui, comme le dit Deleuze " rend possible tous les passés " ⁷. C'est là d'ailleurs ce que Bergson fait voir au début de ce chapitre. Nous ne pouvons avoir

¹ Chap. III, p. 286, 160

² *Ibid.*, p. 288, 162

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 289, 163

⁵ *Ibid.*, p. 288, 162

⁶ *Op. cit.*, p. 51

⁷ *Ibid.*, p. 52

accès à tel ou tel souvenir que “ par un acte *sui generis* par lequel nous nous détachons du présent pour nous replacer d’abord dans le passé en général ”¹. L’accès au souvenir implique donc une sorte de saut, un saut dans l’ontologie ou dans l’être comme le dit Deleuze, ce qui fait que, de même que nous ne percevons pas les choses en nous-mêmes, mais là où elles sont, “ nous ne saisissons le passé que là où il est, en lui-même, et non pas en nous, dans notre présent ”². Et c’est ainsi, du fait que le passé plonge ses racines dans “ une mémoire immémoriale ou ontologique ”³, qu’il se distingue bien en nature du présent. Or, c’est à partir de la mise au jour de cette différence de nature qu’il devient possible de penser la relation vraie du passé et du présent, de la mémoire et de la perception.

b) L’articulation des deux mémoires

Si, comme le dit Bergson, “ rien n’est moins que le moment présent ”⁴, c’est qu’il passe, qu’il n’est qu’une limite indivisible entre avenir et passé. Mais il ne s’agit là que d’un présent abstrait. Le décèlement de la différence vraie du passé et du présent permet en effet de distinguer un présent concret, le présent réellement vécu. Comme l’avait fait apercevoir le début du chapitre III⁵, un tel présent occupe une certaine épaisseur de durée. Or ce qui apparaît maintenant c’est que ceci n’est possible qu’en tant que ce présent concentre de la durée, comme l’avait en effet déjà fait voir la fin du chapitre I. Une perception en effet n’est pas ponctuelle mais, “ si instantanée soit-elle ”, elle concentre en elle-même une immense multiplicité, “ des trillions de vibrations (...) dont la première est séparée de la dernière par un intervalle énormément divisé ”⁶. Ceci signifie que le présent concret est à la fois présent et passé ou plus précisément passé immédiat et que, dit Bergson, “ nous ne percevons pratiquement que le passé, le présent pur étant l’insaisissable progrès du passé rongéant l’avenir ”⁷.

A partir de là s’éclaire la relation des deux mémoires distinguées au début du chapitre II, la mémoire-habitude et la mémoire-souvenir. Si en effet “ nous ne percevons jamais autre chose que notre passé immédiat, si notre conscience du présent est déjà mémoire ”⁸, alors les deux mémoires viennent s’articuler. C’est là ce que vient illustrer la célèbre métaphore du cône⁹. L’articulation des deux mémoires a l’allure d’un cône inversé. Le sommet S du cône figure le présent, c’est-à-dire la mémoire-habitude, la mémoire du corps. Celle-ci apparaît comme “ une pointe mobile ” qui s’insère dans le plan P qui représente la réalité matérielle, c’est-à-dire comme une image qui reçoit et rend les actions émanées de toutes les autres images de la réalité matérielle. La base AB du cône, immobile, représente “ la totalité des souvenirs accumulés dans la mémoire ”¹⁰. La figure du cône fait ainsi voir que les deux mémoires se conditionnent l’une l’autre :

- La mémoire du passé, comme l’avait fait apercevoir l’analyse de l’attention, est ce qui permet de guider la réaction motrice en lui permettant d’interpréter la situation présente selon les leçons de l’expérience.

¹ Chap. III, p. 276, 147

² *Op. cit.*, p. 51

³ *Ibid.*, p. 52

⁴ Chap. III, p. 291, 166

⁵ Voir p. 280, 152.

⁶ *Ibid.*

⁷ Chap. III, p. 291, 167

⁸ *Ibid.*, p. 292, 168

⁹ Deuxième complication de la figure initiale, voir p. 293, 169.

¹⁰ *Ibid.*

- La mémoire-habitude en tant qu'elle est action permet au souvenir de s'actualiser, c'est-à-dire de se matérialiser, de devenir présent.

Et cette relation de la base et du sommet du cône fait voir du même coup que c'est en tant qu'il coexiste intégralement avec le présent que le passé se conserve. Articulant ainsi le passé et le présent, le souvenir et la perception, la relation des deux mémoires dessine la forme générale de l'esprit. Toutefois cette idée ne peut se proposer dans sa forme achevée que si on explicite ce qui constitue cette unité de la mémoire, que si on éclaire ce qu'esquissait aussi l'analyse de l'attention, l'unité de l'unité et de la multiplicité de la mémoire.

c) *La mémoire et l'esprit*

C'est à partir de l'analyse de l'idée générale que Bergson en vient à achever sa théorie de la mémoire. D'un côté en effet, la relation des deux pôles de la mémoire permet de faire comprendre en quoi consiste le procès de la généralisation, tandis que d'un autre côté, l'analyse de ce procès, éclairant cette relation interne de la mémoire, la découvrant comme coexistence virtuelle, fait voir qu'elle constitue bien la nature de l'esprit.

Les deux extrémités du cône ne sont que des états hypothétiques de la vie spirituelle. La base du cône où tous les souvenirs se distinguent dans leur individualité est la vie de l'esprit désintéressé de l'action, d'un esprit qui rêverait son existence. Le sommet du cône est l'état d'un esprit qui " ne démêlerait dans une situation que le côté par où elle ressemble pratiquement à des situations antérieures "1, d'un esprit qui ne ferait que jouer son existence. C'est entre ces deux états extrêmes que se situe l'esprit en son sens concret, au lieu donc de l'idée générale en tant qu'elle se situe entre la pure singularité du souvenir et la généralité jouée de l'action. Ce point de départ permet à Bergson de proposer une théorie très originale de la généralité. Pour toute une conception traditionnelle de la généralité qui lie nominalistes et conceptualistes, le procès de généralisation prend son point de départ dans l'individuel. Ceci présuppose que l'essence de l'esprit est contemplative. Si au contraire, ce qu'a découvert la théorie de la perception 2, on considère que la conscience est d'essence pratique, qu'elle est d'abord orientée vers l'utile, on voit qu'au point de départ de l'activité de l'esprit se situe " une connaissance intermédiaire, un sentiment confus de qualité marquante ou de ressemblance " 3. C'est d'ailleurs ce qui se laisse voir chez l'animal : c'est l'herbe en général qui attire l'animal herbivore. C'est alors par dissociation que s'engendre d'un côté l'idée générale clairement conçue et d'un autre côté la perception distincte de l'individuel. Toutefois ces deux opérations n'exigent pas le même effort. La distinction de l'individuel conduit à constituer des images stables. La construction des genres forme au contraire des images instables. C'est qu'en effet l'idée générale se meut constamment entre deux plans où elle se perd en tant que telle, celui de l'action où elle prend " la forme bien nette d'une attitude corporelle ou d'un mot prononcé "4, et celui de la mémoire pure où elle s'éparpille en multiples images individuelles. L'idée générale consiste donc dans le double courant qui va d'un plan à l'autre.

Or si l'idée générale est l'élément propre de l'esprit, on comprend que la conscience consiste dans un double mouvement du même type, le mouvement vers le passé et le mouvement vers le présent. Et comme l'idée générale, l'esprit se donne dans une tension entre deux pôles où il est hors de soi, où il se perd dans une inconscience. En se confondant en effet avec le passé, l'esprit n'est que pure contemplation, " contemplation muette, car le

¹ Chap. III, p. 297, 173

² Voir chap. I.

³ Chap. III, p. 298, 176

⁴ *Ibid*, p. 301, 180

souvenir pur n'est pas image... ”¹. A l'extrémité de l'autre mouvement, dans le présent pur, l'esprit se dissout dans le mouvement. C'est donc à la rencontre de ces deux mouvements que se situe l'esprit dans son sens concret, l'esprit dans son débat avec le monde, car l'esprit n'a de prise sur la réalité que dans la mesure où il se projette vers son avenir en l'interprétant avec son passé. Et c'est là, comme le remarque Hyppolite², ce qui constitue la finitude de l'esprit dans le fait qu'il se situe entre les limites du rêve et du mouvement, dans le fait qu'il est tension entre la contemplation et l'action, thème que Bergson reprendra à nouveaux frais dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*.

Mais l'esprit n'est une telle tension entre des pôles où il s'évanouit que dans la mesure où il est d'abord et plus fondamentalement tension intérieure. C'est là ce que vient figurer l'image du cône avec ses différentes sections³. S'il peut y avoir en effet une mobilité de l'élément spirituel, de l'idée, c'est que, comme l'esquissait déjà la théorie de l'attention, il y a une multiplicité de niveaux possibles de la mémoire, figurés chacun par une section du cône. Chacun de ces niveaux comprend non pas tel ou tel moment du passé mais sa totalité, puisque la mémoire est un tout indivisé. Mais, comme le dit Deleuze, “ il comprend cette totalité à un niveau plus ou moins dilaté, plus ou moins contracté ”⁴. Et comme chacun de ces niveaux de la mémoire correspond à un degré de tension de notre durée propre, la durée apparaît au fond bien plus pour Bergson comme coexistence que comme succession. Plus précisément, elle n'est succession que parce que plus profondément elle est coexistence virtuelle, “ coexistence avec soi de tous les niveaux, de toutes les tensions, de tous les degrés de contraction et de détente ”⁵. Et comme le remarque encore Deleuze, cette coexistence variable qui définit la vie même de l'esprit “ réintroduit la répétition dans la durée ”⁶, puisque la vie psychologique se répète en totalité à chacun de ces niveaux. Ainsi, dit Bergson, “ entre les mécanismes sensori-moteurs figurés par le point S et la totalité des souvenirs disposés en AB, il y a place, comme nous le faisons pressentir dans le chapitre précédent pour mille et mille répétitions de notre vie psychologique, figurées par autant de sections A'B', A''B'', etc., du même cône ”⁷.

C'est donc bien le schème tension-extension qui règle la vie de l'esprit. Ce résultat essentiel va alors permettre à Bergson de passer d'une conception encore statique de la mémoire à une conception dynamique, passage qui va rendre possible l'éclairement entier du procès d'actualisation du virtuel, de la relation du passé au présent.

C'est par l'examen de l'association des idées que va s'opérer ce passage, puisque l'association implique bien l'articulation du présent et du passé. La question que pose alors l'association des idées est “ de savoir comment s'opère la sélection entre une infinité de souvenirs qui tous ressemblent par quelque côté à la perception présente, et pourquoi un seul d'entre eux - celui-ci plutôt que celui-là - émerge à la lumière de la conscience ”⁸. Or l'associationnisme, du fait qu'il part des images-souvenirs en les concevant comme des atomes psychologiques ne peut répondre à cette question puisqu'au fond, de tels atomes se suffisent à eux-mêmes et qu'ainsi rien en eux n'indique qu'ils peuvent entrer en relation avec tel ou tel autre atome psychologique. S'il s'avère au contraire, comme l'a montré l'analyse de l'idée générale, que l'esprit va de la ressemblance aux individus ressemblants, alors, comme

¹ J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 479.

² *Ibid.*, p. 480

³ Troisième complication de la figure initiale, voir p. 302, 181.

⁴ *Op. cit.*, p. 56

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Chap. III, p. 302, 181

⁸ *Ibid.*, p. 303, 182

le dit Bergson, “l’association n’est pas le fait primitif”¹. Partant de cette ressemblance primitive, l’esprit commence par décomposer le réel, donc par dissocier, et la tendance des images à s’agrèger s’explique “par un retour naturel de l’esprit à l’unité indivisée de la perception”². L’association des idées n’est donc pas dans le fait que la perception présente s’adjoindrait mécaniquement des images-souvenirs. C’est bien plutôt en se dilatant que la conscience en quelque sorte s’auto-examine, c’est en s’agrandissant qu’elle rend possible une sorte d’inventaire de son propre contenu³. Si c’est par là sur le fond de cette élasticité variable de la mémoire que se fait l’association des idées, alors c’est à partir de ce qui est constitutif de cette élasticité, c’est-à-dire du double mouvement de contraction et d’expansion de la durée consciente qu’on peut rendre compte des lois de l’association en ses deux aspects, contiguïté et ressemblance. Or c’est là que s’opère le passage à la conception dynamique de l’esprit, car si l’image du cône éclaire bien la relation du passé au présent, elle ne dévoile cependant pas complètement le mouvement constitutif de cette relation, c’est-à-dire le mécanisme de la projection active du souvenir que l’analyse de l’attention avait esquissé.

L’évocation d’un souvenir implique d’abord, comme on l’a vu, un saut par lequel je m’installe dans le passé en général, dans le passé en soi, puis, pour que cette évocation ait un sens pour la perception présente, que je me porte dans telle ou telle région du passé, c’est-à-dire à tel ou tel niveau de contraction de la mémoire. Le problème est alors de savoir comment le souvenir pur, impuissant, virtuel, en vient à s’actualiser, à s’incarner dans la perception présente, c’est-à-dire de comprendre comment le passé en soi redevient pour nous. Or, comme le dit Bergson “la mémoire intégrale répond à l’appel d’un état présent par deux mouvements simultanés, l’un de translation par lequel elle se porte tout entière au-devant de l’expérience, et se contracte ainsi plus ou moins sans se diviser, l’autre de rotation sur elle-même, par lequel elle s’oriente vers la situation du moment pour lui présenter la face la plus utile”⁴. L’actualisation du souvenir revêt donc deux aspects, la contraction-translation et l’orientation-rotation.

- En ce qui concerne le premier aspect, s’il suppose la contraction variable des régions de la mémoire, il ne se confond cependant pas avec elle. En effet, cette contraction variable exprime la structure de la mémoire, c’est-à-dire la mémoire comme multiplicité de répétitions de la même vie psychologique, mais à des niveaux plus ou moins resserrés. La translation a par contre pour fonction d’expliquer le mouvement de l’actualisation d’un souvenir pris à tel ou tel niveau. Comme le dit Deleuze, “la contraction n’exprime plus ici la différence ontologique entre deux niveaux virtuels, mais le mouvement par lequel le souvenir s’actualise (psychologiquement), en même temps que le niveau qui lui est propre”⁵. Il ne faut donc pas confondre les deux images car ceci reviendrait à affirmer que le souvenir doit passer par tous les niveaux pour s’actualiser. Or une telle conception de l’actualisation la rendrait impensable parce qu’en changeant de niveau, le souvenir change d’état, perd son individualité, son caractère propre. Ceci fait comprendre que la translation est un mouvement par lequel le souvenir s’actualise en même temps que son niveau. Le souvenir s’intègre ainsi au présent dans la mesure où il passe par des “plans de conscience”⁶, qui l’effectuent et non par les niveaux intermédiaires. “D’où la nécessité, comme le dit Deleuze, de ne pas confondre les plans de conscience à travers lesquels le souvenir s’actualise, et les régions, les coupes et les

¹ *Ibid.*, p. 304, 184

² *Ibid.*

³ Voir l’image du télescope, p. 305, 184.

⁴ Chap. III, p. 307, 188

⁵ *Op. cit.*, p. 61

⁶ Voir chap. III, p. 309, 189.

niveaux du passé, d'après lesquels varie l'état du souvenir toujours virtuel ”¹. Les niveaux du passé expriment une contraction ontologique puisqu'ils présentent le passé, l'être donc, en ses divers degrés de tension ou de détente. Les plans de conscience représentent une contraction psychologique, translative, celle par laquelle chaque souvenir devient image en se reliant au présent. Du niveau au plan de conscience, on revient donc de l'ontologique au psychologique, du passé comme être au passé comme vie, de l'inconscience à la conscience.

- Mais cette actualisation du souvenir implique en sa réalisation concrète que la mémoire présente sa face utile au présent, c'est-à-dire que ce soit tel souvenir particulier qui se relie à la situation présente. C'est pourquoi l'actualisation du passé revêt un deuxième aspect, l'orientation-rotation. C'est que dans le mouvement de translation, c'est tout un niveau du passé qui s'actualise, ou plus précisément c'est la totalité de notre passé, toute notre mémoire indivisée, à un certain degré de contraction, qui vient s'articuler au présent. Or ce qui est requis par la situation présente c'est une image particulière ou un noyau particulier d'images. Pour que s'accomplisse cette particularisation, il faut qu'il y ait donc une division. On part ainsi d'une représentation du passé qui, en tant qu'actualisée par la translation, n'est plus souvenir mais déjà image, c'est-à-dire d'une représentation indivisée où tous les souvenirs se pénètrent. La division se fera en développant cette représentation en images distinctes, extérieures les unes aux autres. Ce travail de l'esprit fait donc encore intervenir des plans de conscience puisqu'il exige une diversité de degrés de développement du contenu de la mémoire. Mais alors que la translation se présentait comme contraction indivisée, la division s'opère par un mouvement d'expansion de la mémoire qui, agrandissant son contenu, permet de délivrer l'image particulière utile. C'est alors que l'image-souvenir vient avec l'image-perception dans le circuit que décrivait l'analyse de l'attention.

La présentation de ce double mouvement de contraction-expansion constitutif de l'actualisation du souvenir conduit alors à deux résultats :

- C'est de ce double mouvement que se déduisent les lois de l'association des idées en ce que les deux modalités de l'association viennent se distribuer sur chacun de ces mouvements. L'insertion du passé dans la situation présente implique en effet que le souvenir s'actualise dans un certain état de contraction par lequel il ressemble à la perception. Comme le dit Bergson, “chacune de ces représentations complètes de notre passé n'amène à la lumière de la conscience que ce qui peut s'encadrer dans l'état sensori-moteur, ce qui, par conséquent, ressemble à la perception présente au point de vue de l'action à accomplir ”². Ainsi, ajoute-t-il, “à ces divers degrés de contraction correspondent les formes variées de l'association par ressemblance ”³. Quant à la mise en évidence de la contiguïté, puisqu'elle implique la localisation précise de l'image, elle exige bien cet agrandissement de la mémoire, c'est-à-dire, dit Bergson, “cet effort croissant d'expansion, par lequel la mémoire toujours présente tout entière à elle-même, étend ses souvenirs sur une surface de plus en plus large et finit par distinguer ainsi, dans un amas jusque-là confus, le souvenir qui ne retrouvait pas sa place ”⁴.

- Mais cette explicitation du mouvement d'actualisation du passé dans le présent est surtout ce qui conduit au résultat général de ces deux chapitres centraux de *Matière et mémoire*. Ce pourquoi il y a cette mémoire souple, ce qui rend raison de cette structure variable de la mémoire, c'est le double nécessité pour le souvenir de s'articuler au présent en vue d'y prendre vie et pour le présent de se relier au passé pour y recueillir son sens. Or, c'est pour Bergson, l'attention à la vie qui est au fondement de cette nécessité, qui par là

¹ *Op. cit.*, p. 62

² Chap. III, p. 307, 187

³ *Ibid.*, p. 308, 188

⁴ *Ibid.*, p. 310, 191

conditionne cette mobilité de la vie psychologique. La modulation du double mouvement conscientiel a donc pour destination l'action présente, ce qui montre que comme perception ou comme mémoire, la conscience est essentiellement pratique. Or, comme on l'a vu, le lieu de l'action présente, le lieu où s'articulent les sensations et les mouvements, c'est le corps. Ainsi, le corps, pas plus qu'il n'est à même de produire des représentations¹, n'est ce qui conserve le souvenir. Le corps est ce qui fixe l'esprit en orientant l'activité de la mémoire vers l'action présente. C'est là ce que dit Bergson : " Notre corps, avec les sensations qu'il reçoit d'un côté et les mouvements qu'il est capable d'exécuter de l'autre est donc bien ce qui fixe notre esprit, ce qui lui donne le lest et l'équilibre " ².

Ainsi, pour dévoiler la conscience dans sa signification concrète, la conscience en prise sur le monde, la conscience agissante, Bergson a-t-il dû mettre en évidence le rôle du corps dans la vie de l'esprit. Il a fallu pour cela d'abord, contre la thèse du parallélisme psychophysique, distinguer le cérébral et le psychologique, établir leur différence de nature, soit l'indépendance de la mémoire et du cerveau³. A partir de là, du souvenir pur découvert et proposé dans son indépendance, Bergson a pu faire voir la relation vraie de la mémoire et de la perception en dévoilant le mécanisme d'actualisation du souvenir selon le schème contraction-expansion. L'esprit se présente alors comme cette mémoire à élasticité variable dont le corps est le " dernier plan " ⁴. Le corps, plan le plus resserré de la vie psychologique se montre ainsi comme ce qui en règle la mobilité, ce qui lui procure équilibre selon les réquisits de l'attention à la vie⁵.

Or ce résultat psychologique va conduire, dans le chapitre IV à un questionnement d'ordre métaphysique. L'essence concrète de la conscience ne peut être présentée complètement que si on éclaire ce qui fonde l'union de l'âme et du corps. Or cette union fait problème dans la mesure où elle met en jeu le rapport de l'esprit et de la matière, rapport obscurci par la tradition métaphysique qui l'a considéré selon une série d'oppositions (qualité et quantité, étendue et inétendue, liberté et nécessité). S'appuyant sur le double résultat des trois premiers chapitres (la perception nous installe dans la matière, la mémoire est le domaine de l'esprit), Bergson va s'efforcer de dépasser ces oppositions métaphysiques traditionnelles en leur appliquant le schème tension-détente. En se situant au-dessus du tournant de l'expérience apparaîtra alors qu'esprit et matière ont même texture, qu'ils sont l'un et l'autre durée, mais de rythme différent. Se découvre alors que c'est du fait que la durée consciente contracte celle de la matière que l'esprit vient à la rencontre de l'être matériel. Or, du fait que par cette contraction il se dégage de la durée propre de la matière, qu'il s'arrache à la nécessité, c'est-à-dire à la répétition de l'instantané, l'esprit se montre comme libre. Ainsi le problème central de *Matière et mémoire*, celui de la réalisation de la liberté dans le monde, vient-il trouver sa solution puisque se trouve dévoilé que l'esprit se pose comme libre dans la façon même selon laquelle il s'applique à l'être matériel.

Pour citer cet article

Frédéric Deluermoz, « Bergson : *Matière et mémoire*, chapitres I à III (première partie) », (1999), *Philosoph'île*, site de philosophie de l'Académie de la Réunion, mis en ligne en juillet 2007.

¹ Voir chap. I.

² Chap. III, p. 311, 193 ; voir l'image de la pyramide inversée, figuration cette fois dynamique de la vie psychologique.

³ Chap. II

⁴ Voir Conclusion, p. 373, 274.

⁵ Chap. III