

L'image

**« Poser les questions relatives au sujet et à l'objet en fonction
du temps plutôt que de l'espace » :
retour sur la signification phénoménologique de la notion
d'image dans *Matière et mémoire***

Arnaud François

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Je voudrais, tout d'abord, préciser le sens que je donne à la notion de « phénoménologie » dans mon titre. Par « phénoménologie », j'entends le refus de poser le moindre problème philosophique indépendamment de la question du sujet et de l'objet. Ce refus caractérise la phénoménologie historique, celle-ci dût elle, par après, récuser l'opposition du sujet et de l'objet, comme c'est le cas, chez Husserl, avec la notion d'intentionnalité, comme c'est le cas, chez Heidegger, pour d'autres raisons. Or, on a souvent reproché à Bergson l'absence de problématique du sujet et de l'objet dans son œuvre, et on a souvent affirmé que la durée, en raison de cette absence, a tous les caractères d'une chose, qu'elle existe en troisième personne, qu'elle ne constitue en rien une conscience, qu'elle est une chose simplement plus subtile que les solides inorganisés. Ce reproche fut formulé par Sartre, dans *L'imagination*¹, mais aussi dans la célèbre « Note sur l'intentionnalité », plus précisément : « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité² ». D'autres phénoménologues, avant lui, élevèrent la même

¹ Sartre, *L'imagination* (1936), p. 41-70.

² Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » (1939), in *Situations philosophiques*, p. 10.

objection. C'est le cas de Scheler, dès 1913, dans les *Versuche einer Philosophie des Lebens*³. La formulation la plus rigoureuse, en même temps que la plus frappante, de l'objection me paraît se trouver chez Merleau-Ponty, dans la *Phénoménologie de la perception* :

« La psychologie d'introspection repérait, en marge du monde physique, une zone de la conscience où les concepts physiques ne valent plus, mais le psychologue croyait encore que la conscience est un secteur de l'être et il décidait d'explorer ce secteur comme le physicien explore le sien. Il essayait de décrire la conscience, mais sans mettre en question l'existence absolue du monde autour d'elle. Avec le savant et le sens commun, il sous-entendait le monde objectif comme cadre logique de toutes ses descriptions et milieu de sa pensée. Il ne s'apercevait pas que ce présupposé commandait le sens qu'il donnait au mot d' « être », l'entraînait à réaliser la conscience sous le nom de « fait psychique », le détournait ainsi d'une vraie prise de conscience ou du véritable immédiat et rendait comme dérisoires les précautions qu'il multipliait pour ne pas déformer l' « intérieur ». C'est ce qui arrivait à l'empirisme quand il remplaçait le monde physique par un monde d'événements intérieurs. C'est ce qui arrive encore à Bergson au moment même où il oppose la « multiplicité de fusion » à la « multiplicité de juxtaposition ». Car il s'agit encore de deux genres de l'être. On a seulement remplacé l'énergie mécanique par une énergie spirituelle, l'être discontinu de l'empirisme par un être fluent, mais dont on dit qu'il s'écoule, et qui s'écoule à la troisième personne »⁴.

Plusieurs tentatives ont été faites, de points de vue fort divers, pour soustraire Bergson à l'objection de naïveté phénoménologique que Merleau-Ponty formule ici. On peut mentionner les réflexions de Martial Gueroult⁵, de Victor Goldschmidt⁶, de Deleuze⁷, de Bento Prado Jr.⁸ – avec ces deux derniers auteurs émerge la notion de « champ transcendantal sans sujet » –, et, plus récemment, de Camille Riquier⁹. Je voudrais, à mon tour, contribuer au débat, mais en mettant en avant un texte qui ne me paraît pas avoir retenu

³ Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens* (1913-1915), in *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, in *Gesammelte Werke*, t. III, p. 327.

⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), p. 72.

⁵ Martial Gueroult, *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu* (1956), p. 108-116.

⁶ Victor Goldschmidt, *Cours sur le premier chapitre de Matière et mémoire* (1960), in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, t. I : *Bergson dans le siècle*, p. 73-128.

⁷ Deleuze, *Le bergsonisme* (1966), p. 33-37 ; *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991), p. 49-52.

⁸ Bento Prado Jr., *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson* (1960).

⁹ Camille Riquier, « Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire* ? », in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, t. II : *Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, p. 261-285.

toute l'attention qu'il méritait. Il se trouve dans la conclusion au premier chapitre de *Matière et mémoire*. Bergson écrit : « On pourrait résumer, en effet, nos conclusions sur la perception pure en disant qu'il y a dans la matière quelque chose en plus, mais non pas quelque chose de différent, de ce qui est actuellement donné¹⁰ ». Il s'agit de la « perception pure » : c'est donc la notion d'image qui est engagée ici. Or, Bergson « résume », dans ces quelques lignes, ses « conclusions » sur la perception pure : la formule de l'image est, par conséquent, donnée ici. L'image se caractérise par le fait qu'on pourra toujours lui adjoindre d'autres images, mais qu'elle ne signale rien d'autre que ce qui est « actuellement donné ». De plus, Bergson place la thèse en italiques : cela signifie, à la fois, qu'il juge ce propos décisif, à la fois que celui-ci risque toujours d'être mal compris. Enfin, le simple fait que Bergson prend la peine de « résumer » ses conclusions atteste le caractère crucial de ce propos à ses yeux. La question est donc de savoir comment lire ce texte qui, Bergson nous le laisse espérer, livrera le sens de la difficile, voire énigmatique, notion d'image. Deux textes exactement éclairent celui que je viens de lire : le premier se trouve dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, le second au quatrième chapitre de *Matière et mémoire*.

Voici le premier texte :

« Remarquons, en effet, que nous appelons subjectif ce qui paraît entièrement et adéquatement connu, objectif ce qui est connu de telle manière qu'une multitude toujours croissante d'impressions nouvelles pourrait être substituée à l'idée que nous en avons actuellement. Ainsi un sentiment complexe contiendra un assez grand nombre d'éléments plus simples ; mais, tant que ces éléments ne se dégageront pas avec une netteté parfaite, on ne pourra pas dire qu'ils étaient entièrement réalisés, et, dès que la conscience en aura la perception distincte, l'état psychique qui résulte de leur synthèse aura par là même changé. Mais rien ne change à l'aspect total d'un corps, de quelque manière que la pensée le décompose, parce que ces diverses décompositions, ainsi qu'une infinité d'autres, sont déjà visibles dans l'image, quoique non réalisées : cette aperception actuelle, et non pas seulement virtuelle, de subdivisions dans l'indivisé est précisément ce que nous appelons objectivité »¹¹.

Ce texte appellerait un très long commentaire – je l'ai produit ailleurs. Je me contenterai d'en extraire un ou deux éléments qui peuvent servir directement mon propos. Avec le « sentiment », c'est de la durée qu'il est question, tandis que le « corps » est un mode de l'espace – on sait que dans l'*Essai*, la matière n'est pas distinguée de l'espace, ou qu'elle l'est d'une manière seulement problématique¹². Or, l'acte par lequel la conscience

¹⁰ *Matière et mémoire*, p. 74 ; EC, p. 218.

¹¹ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 62-63/57.

¹² *Ibid.*, p. 65-67/59-61, 70-73/64-66, 149-164/130-143, 157/137 et 171/148.

analyse – c’est-à-dire spatialise – le sentiment ne laisse pas celui-ci intact : le sentiment est « par là même changé ». C’est-à-dire que la conscience, lorsqu’elle se scrute elle-même, se transforme en nature. L’analysant, pourrait-on dire, passe aussitôt dans l’analysé, et inversement. Lorsque j’éprouve un sentiment de colère, par exemple, le fait de le résoudre en ses éléments – haine, surprise, envie – peut commencer de l’apaiser ou, inversement, l’aiguiser. De même, c’est une observation banale que de dire qu’analyser un amour naissant peut être le meilleur moyen de le convertir, peu à peu, en une passion profonde. La structure que Bergson prête, ici, à la conscience, et donc à la durée, est, on le voit, d’un type très précis : c’est la structure de la réflexion, c’est-à-dire, rigoureusement, la structure du sujet. La durée, pourrait-on conclure à la lecture d’un tel texte, est tout entière ce qu’elle est pour soi. Lorsque Bergson définit la « subjectivité », c’est bien la structure réflexive du sujet qu’il a en vue. Inversement, l’espace, c’est-à-dire l’objet, n’est pas transformé en nature par l’analyse qui est opérée sur lui : il demeure tout entier le même, il est indifférent à l’analyse, et c’est cette indifférence que Bergson nomme, exactement, « objectivité ». Le second point à relever est que Bergson formule cette différence entre le subjectif et l’objectif selon le vocabulaire du virtuel et de l’actuel, c’est-à-dire selon sa théorie modale. En analysant un sentiment, je « réalise » ses éléments, et, inversement, l’aperception des parties de l’espace est « actuelle, et non pas seulement virtuelle ». C’est donc que l’analyse, c’est-à-dire l’acte de réflexion, est, proprement, actualisation. On sait que Bergson oppose l’actualisation, qui est à la fois continuation et création – évolution créatrice –, au simple passage du possible au réel : un tel passage ne ferait que jeter, dans l’existence, un possible déjà tout fait. En effet, lorsque j’analyse ma colère, je ne me contente pas de la découper, pour ainsi dire, selon des lignes déjà tracées : je *fais advenir* ma haine, ma surprise et mon envie, je les crée pour une part, ils n’étaient pas, d’emblée, ce qu’ils sont sous mon regard analytique. En revanche, dans l’espace, les lignes sont déjà tracées, je n’ai plus qu’à les suivre pour apercevoir des figures. Ainsi, le sujet bergsonien est – voilà le second élément de sa définition – ce qui ne contient de parties que virtuelles, tandis que l’objet est ce qui ne contient de parties qu’actuelles. Mais il convient de souligner, ici, un paradoxe : précisément parce qu’il ne contient de parties que virtuelles, le sujet n’est rien d’autre que ce qu’il est pour soi – une fois les parties actualisées, il est un autre soi –, tandis que l’objet, précisément parce qu’il ne contient de parties qu’actuelles, peut être défini comme un « réservoir de virtualités¹³ » – je n’aperçois jamais, toutes ensembles, toutes les parties de l’espace. Ce paradoxe fut remarqué par Deleuze, qui écrit : « s’il est vrai que l’objet ne contient rien d’autre que ce que nous connaissons, néanmoins il contient toujours *plus*¹⁴ ». Il découle de ces remarques que l’acte par lequel le sujet

¹³ « Le cerveau et la pensée : une illusion philosophique », in *L’énergie spirituelle*, p. 205/970.

¹⁴ Deleuze, *Le bergsonisme*, p. 37, note 1.

s'analyse, c'est-à-dire se transforme en objet, est à la fois spatialisation, actualisation et réflexion, que la durée est sujet, et l'espace objet.

Le texte correspondant, dans *Matière et mémoire*, ajoute un élément décisif à la théorie bergsonienne du sujet. Je cite un peu longuement :

« Tant qu'il s'agit d'espace, on peut pousser la division aussi loin qu'on veut ; on ne change rien ainsi à la nature de ce qu'on divise. C'est que l'espace nous est extérieur, par définition ; c'est qu'une partie d'espace nous paraît subsister lors même que nous cessons de nous occuper d'elle. Aussi avons-nous beau la laisser indivisée, nous savons qu'elle peut attendre, et qu'un nouvel effort d'imagination la décomposerait à son tour. Comme d'ailleurs elle ne cesse jamais d'être espace, elle implique toujours juxtaposition et par conséquent division possible. L'espace n'est d'ailleurs, au fond, que le schème de la divisibilité indéfinie. Mais il en est tout autrement de la durée. Les parties de notre durée coïncident avec les moments successifs de l'acte qui la divise ; autant nous y fixons d'instant, autant elle a de parties ; et si notre conscience ne peut démêler dans un intervalle qu'un nombre déterminé d'actes élémentaires, si elle arrête quelque part la division, là s'arrête aussi la divisibilité. En vain notre imagination s'efforce de passer outre, de diviser les dernières parties à leur tour, et d'activer en quelque sorte la circulation de nos phénomènes intérieurs : le même effort, par lequel nous voudrions pousser plus loin la division de notre durée, allongerait cette durée d'autant. Et néanmoins nous savons que des millions de phénomènes se succèdent pendant que nous en comptons quelques-uns à peine. Ce n'est pas seulement la physique qui nous le dit ; l'expérience grossière des sens nous le laisse déjà deviner ; nous pressentons dans la nature des successions beaucoup plus rapides que celles de nos états intérieurs. Comment les concevoir, et quelle est cette durée dont la capacité dépasse toute imagination ? »¹⁵.

En affirmant que « Les parties de notre durée coïncident avec les moments successifs de l'acte qui la divise », Bergson retrouve l'argument, propre à l'*Essai*, selon lequel le sentiment, une fois analysé, aura « par là même changé ». La conception d'ensemble est donc la même. Toutefois, ce qui frappe ici, c'est que la conscience est incapable de s'analyser au-delà d'une certaine limite : « si notre conscience ne peut démêler dans un intervalle qu'un nombre déterminé d'actes élémentaires, si elle arrête quelque part la division, là s'arrête aussi la divisibilité ». Et l'argument est que « le même effort, par lequel nous voudrions pousser plus loin la division de notre durée, allongerait cette durée d'autant ». La conscience viendrait donc buter sur une sorte d'opacité ou d'objectivité du temps, sur un en-soi du temps : si la durée a la structure de la réflexion, elle se distingue, toutefois, d'un pur acte de réflexion. Un tel acte, en effet, peut, en droit, s'exercer indéfiniment. Je puis analyser mon sentiment, puis analyser mon analyse, etc. En ce sens, la conscience bergsonienne *n'est pas* le cogito

¹⁵ *Matière et mémoire*, p. 231-232/341-342.

cartésien. Non seulement la conscience est incapable de s'analyser au-delà d'une certaine limite, mais ce sont les choses elles-mêmes qui se dérobent, dans une certaine mesure, à son regard spatialisant. « Nous savons, dit Bergson, que des millions de phénomènes se succèdent pendant que nous en comptons quelques-uns à peine. » Le paradoxe est que nous « devinons », nous « pressentons » ces phénomènes, bien que leur fréquence « dépasse toute imagination ». C'est aux ébranlements innombrables de la matière que Bergson songe ici, notamment à la lumière rouge, qui effectue 400 trillions de vibrations en une seule seconde, et qui se présente, à l'œil humain, sous la forme d'une qualité indivisible¹⁶. Ainsi, ce texte de *Matière et mémoire* marque un infléchissement considérable de la doctrine : pour le dire tout de go, *la durée n'est plus tout à fait sujet, puisqu'elle contient une opacité, la matière n'est plus tout à fait objet, puisqu'elle contient des virtualités*. Certes, il faut distinguer, contrairement à ce qu'on trouvait dans l'*Essai*, entre la matière et l'espace : tandis que l'espace est l'autre de la durée, la matière participe de celle-ci, ou, mieux, est une durée. Le texte que je viens de lire est explicite : la matière est « une durée dont la capacité dépasse toute imagination ». Elle est ainsi, en tant que durée, sujet ; mais le paradoxe est qu'elle m'apparaît, en même temps, comme objet, de même que le sujet que je suis, lorsqu'il tente de pousser l'analyse de soi au-delà d'une certaine limite, s'apparaît, immanquablement, comme partiellement objet. Bergson insiste sur le paradoxe de la matière :

« Si notre croyance à un substrat plus ou moins homogène des qualités sensibles est fondée, ce ne peut être que par un *acte* qui nous ferait saisir ou deviner, *dans la qualité même*, quelque chose qui dépasse notre sensation, comme si cette sensation était grosse de détails soupçonnés et inaperçus. Son objectivité, c'est-à-dire ce qu'elle a de plus qu'elle ne donne, consistera précisément alors, comme nous le faisons pressentir, dans l'immense multiplicité des mouvements qu'elle exécute, en quelque sorte, à l'intérieur de sa chrysalide. Elle s'étale, immobile, en surface ; mais elle vit et vibre en profondeur »¹⁷.

Voilà le texte où Bergson souligne le plus vigoureusement le caractère subjectif de la matière – elle possède une « intériorité », elle « vit et vibre en profondeur » – ; mais c'est, en même temps, celui où il souligne le plus vigoureusement son caractère objectif – on « devine » quelque chose en elle, on y « soupçonne » quelque chose sans pouvoir l'« apercevoir », dit Bergson avec la plus grande rigueur, en une expression quasi oxymorique. L'objectivité, ici, consiste à « avoir quelque chose de plus qu'on ne donne » : c'est la définition même de l'*Essai*, selon laquelle l'objet contient plus, mais non pas autre chose, que ce qu'il donne. Et c'est la notion de qualité qui assume, en elle, cette double nature de la matière : la qualité est à la fois un « acte » par lequel l'observateur, c'est-à-dire le percevant,

¹⁶ *Ibid.*, p. 230-231/340-341.

¹⁷ *Ibid.*, p. 229/239.

contracte une multiplicité d'ébranlements de la matière – selon cet aspect, Bergson parle de « sensation » –, à la fois quelque chose qui se trouverait dans l'objet même – Bergson parle, en ce sens, de « qualités sensibles ». La différence entre la matière et l'espace est, précisément, que l'espace ne saurait accueillir aucune qualité, bien qu'il soit l'objet même ou l'objet en général. Comment comprendre ce paradoxe d'une matière qui, à la fois, serait d'essence temporelle, à la fois se déroberait ou se réserverait à la saisie que voudrait s'en donner le temps lui-même, c'est-à-dire la conscience ? Comment comprendre, inversement, ce paradoxe d'une conscience, c'est-à-dire d'un temps, qui, au-delà d'une certaine limite, serait incapable de se saisir lui-même comme temps ?

Une double distinction s'impose, et j'entends montrer qu'elle est clairement formulée par Bergson lui-même : il conviendrait de distinguer entre le sujet au sens relatif et le sujet au sens absolu, de même qu'entre l'objet au sens relatif et l'objet au sens absolu. La matière est sujet – car elle se distingue de l'espace –, mais je suis incapable, la plupart du temps, de la percevoir autrement que comme objet ; il en va de même dans le cas de l'analyse de soi : je suis sujet, mais je suis incapable, au-delà d'une certaine limite, de me percevoir autrement que comme objet. La question est bien celle d'une incapacité : nous sommes incapables de percevoir une à une les oscillations de la lumière rouge, de même que les notes graves du violoncelle ou du piano, et elles seules, se donnent à nous comme des vibrations¹⁸. Nous sommes constitués de telle sorte que ce avec quoi, en droit, nous coïncidons immédiatement, à savoir une durée, nous apparaît, en fait et d'une manière inexorable, comme se déroband à nous, comme contenant des virtualités, c'est-à-dire comme objet. « Qualité », je l'ai indiqué, est le nom même de cette incapacité.

Or, comment Bergson formule-t-il le caractère constitutif de ladite incapacité ? En termes, on le sait, de « tension » :

En réalité, il n'y a pas un rythme unique de la durée ; on peut imaginer bien des rythmes différents, qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de relâchement des consciences, et, par là, fixeraient leurs places respectives dans la série des êtres¹⁹.

C'est parce que j'existe à un degré de tension déterminé que je suis incapable de percevoir un à un les ébranlement de la matière, de même que je suis incapable d'analyser, au-delà d'une certaine limite, la continuité de mes phénomènes intérieurs. Absolument parlant, la matière est sujet ; mais elle m'apparaît comme objet, parce mon rythme de durée est incapable de coïncider avec le sien ; de même, je suis sans doute incapable de coïncider totalement avec moi-même, comme si je consistais davantage, moi aussi, en l'étagement de différents rythmes de durée qu'en une série de phénomènes qui se déploieraient tout uniment. Je pourrais saisir la matière comme sujet,

¹⁸ *Ibid.*, p. 228/238.

¹⁹ *Ibid.*, p. 232/342.

dira-t-on, si je m'abaissais, pour ainsi dire, à son degré de tension ; le paradoxe est que je ne serais plus, alors, sujet par rapport à elle, je serais matière, mes actes de conscience rudimentaires coïncideraient avec ses ébranlements, et il n'y aurait plus perception, au sens où il n'y aurait plus contraction, au sein d'une qualité, d'événements innombrables. La durée est donc sujet, l'espace objet ; mais certaines durées peuvent apparaître à d'autres, relativement, comme objet, et la distinction entre sujet et objet au sens relatif est commandée, ultimement, par la notion de tension.

Or, si l'on analyse la notion d'objet au sens relatif telle qu'elle est ébauchée par Bergson, on retrouve, telle est ma thèse principale, tous les caractères de l'image. Tout d'abord, la matière ne peut pas être objet au sens absolu : elle s'identifierait avec l'espace, et tout le progrès de *Matière et mémoire* sur l'*Essai*, le sens même du projet du premier chapitre de *Matière et mémoire*, seraient perdus. Mais la définition de la matière au premier chapitre de l'ouvrage paraît étrangement superposable – ou plutôt : pas étrangement – à la caractérisation de l'objet au quatrième chapitre. Je cite, à nouveau, le texte que je donnais en commençant :

On pourrait résumer, en effet, nos conclusions sur la perception pure en disant qu'il y a dans la matière quelque chose en plus, mais non pas quelque chose de différent, de ce qui est actuellement donné²⁰.

Le sujet contient quelque chose de différent de ce qui est actuellement donné, parce que pour lui, s'actualiser, c'est changer en nature ; inversement, l'objet est étranger au passage du virtuel à l'actuel : par conséquent, il ne recèle pas, en lui, quelque chose de *différent* de ce qu'il montre, il peut seulement contenir *plus* – ainsi que l'a souligné Deleuze dans une formule citée tout à l'heure. Pour se convaincre encore de l'identité de définition entre l'objet au sens relatif et l'image, il suffit de citer un passage qui se trouve un peu plus bas :

La vérité est qu'il y aurait un moyen, et un seul, de réfuter le matérialisme : ce serait d'établir que la matière est absolument comme elle paraît être. Par là on éliminerait de la matière toute virtualité, toute puissance cachée, et les phénomènes de l'esprit auraient une réalité indépendante²¹.

Dire que « la matière est absolument comme elle paraît être », c'est formuler le concept d'image ; refuser à la matière « toute virtualité, toute puissance cachée », c'est affirmer qu'elle est objet, c'est-à-dire qu'elle ne contient pas, en elle, autre chose que ce qu'elle donne. Or, la « virtualité » dont il s'agit ici, c'est la représentation, en tant que la matière, selon le matérialisme, contiendrait, en soi, le pouvoir de faire surgir, dans l'esprit du sujet, un duplicat d'elle-même. Le matérialisme consiste, dit Bergson, à

²⁰ *Ibid.*, p. 74/218.

²¹ *Ibid.*, p. 76/219.

conférer « aux états intérieurs de cette image [qu'est le cerveau] le singulier privilège de se doubler, on ne sait comment, de la reproduction cette fois relative et variable de toutes les autres²² ». Objectiver la matière, la réduire à l'état d'image, est donc bien le moyen de faire taire tout matérialisme. Un troisième texte, plus troublant, peut être mobilisé dans notre perspective : il s'agit du fameux passage de « L'intuition philosophique », rédigé quinze ans plus tard, où Bergson reprend la notion berkeleyenne de matière. En quoi consiste l'idéalisme de Berkeley ?

« Il ne consiste pas seulement à dire, répond Bergson, que les corps sont des idées. À quoi cela servirait-il ? Force nous serait bien de continuer à affirmer de ces idées tout ce que l'expérience nous fait affirmer des corps, et nous aurions simplement substitué un mot à un autre ; car Berkeley ne pense certes pas que la matière cessera d'exister quand il aura cessé de vivre. Ce que l'idéalisme de Berkeley signifie, c'est que la matière est coextensive à notre représentation ; qu'elle n'a pas d'intérieur, pas de dessous ; qu'elle ne cache rien, ne renferme rien ; qu'elle ne possède ni puissances ni virtualités d'aucune espèce ; qu'elle est étalée en surface et qu'elle tient tout entière, à tout instant, dans ce qu'elle donne. Le mot « idée » désigne d'ordinaire une existence de ce genre, je veux dire une existence complètement réalisée, dont l'être ne fait qu'un avec le paraître, tandis que le mot « chose » nous fait penser à une réalité qui serait en même temps un réservoir de possibilités ; c'est pour cette raison que Berkeley aime mieux appeler les corps des idées que des choses »²³.

La matière ne possède « ni puissances ni virtualités d'aucune espèce », elle n'est pas un « réservoir de possibilités » : malgré la distance prise à l'égard de Berkeley par l'auteur de *Matière et mémoire*²⁴, la coïncidence entre la conception que Bergson se fait de la matière et celle qu'il attribue à Berkeley est frappante – Deleuze a compris ce texte comme nous invitant, lui-même, à opérer le rapprochement²⁵ – ; et les deux conceptions viennent s'articuler autour de la notion bergsonienne d'objet. Dès lors, si l'on suit Gueroult et que l'on considère comme profondément bergsonienne la formule de Berkeley « *esse est percipi* », alors il convient d'opérer une distinction entre deux sens qu'elle peut recevoir : pour la durée, être, c'est être perçu au sens où elle est tout entière ce qu'elle est pour soi, ne pouvant s'analyser sans changer de nature ; inversement, pour l'objet, être, c'est être perçu au sens où il ne contient pas de virtualités, au sens, précisément, où l'analyser ne le fait pas changer en nature. C'est en ce second sens que la matière bergsonienne comme ensemble d'images répond à la caractérisation berkeleyenne.

²² *Ibid.*, p. 23/178.

²³ « L'intuition philosophique », in *La pensée et le mouvant*, p. 127/1353.

²⁴ *Matière et mémoire*, p. 1-3/161-163 et 240-242/348-350.

²⁵ Deleuze, *Le bergsonisme*, p. 34.

Enfin, je remarquerai que l'interprétation du concept d'image en termes de sujet et d'objet est suggérée par Bergson lui-même, et c'est ici que prend son sens la formule qui me servait de titre : « Telle est du moins, dit Bergson, la conclusion qui se dégagera, nous l'espérons, de la dernière partie de ce travail : les *questions relatives au sujet et à l'objet, à leur distinction et à leur union, doivent se poser en fonction du temps plutôt que de l'espace*²⁶. » Cette formule conclut, par avance – elle se trouve à la fin du premier chapitre de l'ouvrage –, sur le quatrième chapitre de *Matière et mémoire*. En même temps qu'elle cherche à en exprimer toute la teneur, elle attire l'attention sur le passage de ce quatrième chapitre où, précisément, les notions de sujet et d'objet sont visées. Surtout, cette formule intervient peu avant celle que je reproduisais d'abord – « *il y a dans la matière quelque chose en plus, mais non pas quelque chose de différent, de ce qui est actuellement donné* » – ; les deux assertions sont séparées par un saut de ligne, mais elles sont toutes les deux soulignées, et aucune n'est soulignée dans l'intervalle. Bergson, ainsi, semble indiquer leur lien essentiel. *Poser les questions du sujet et de l'objet en fonction du temps plutôt que de l'espace, c'est les poser en termes d'actuel et de virtuel, et c'est, par conséquent, se donner les moyens d'une nouvelle caractérisation de la matière : elle est ce qui contient plus, mais non pas autre chose, qu'il ne donne, elle est objet au sens précis que Bergson donne à ce terme, enfin elle est image.*

Mais si la matière est objet au sens où sujet et objet sont relatifs l'un à l'autre ; si la relation entre sujet et objet se formule en termes de tension, alors c'est, ultimement, la notion de tension qui commande la caractérisation de la matière au premier chapitre de *Matière et mémoire*, ainsi que l'analyse de la notion d'image. La tension, je le rappelle, est la force ou l'effort selon lequel la durée contracte ses propres moments – on parlera alors de tension de la mémoire –, contracte les moments des choses – on parlera alors de tension perceptive – et, surtout, elle est l'acte de synthèse active immanente par lequel le temps retient ses propres moments et les constitue comme tels. Cet effort est susceptible de divers degrés, dont chacun, nous l'avons vu, correspond à une place dans la série des êtres²⁷. La matière correspond au plus bas degré de tension, la conscience humaine au degré le plus élevé. Et c'est parce que la conscience humaine ne peut pas faire autrement que de se situer à un haut degré de tension qu'elle saisit la matière comme objet, c'est-à-dire comme un ensemble de qualités qui contiennent plus, mais non pas autre chose, que ce qui est actuellement donné ; autrement dit, c'est parce que la conscience humaine existe à un degré élevé de tension qu'il y a, pour elle, de l'image en général, au sens que le premier chapitre de *Matière et mémoire* donne à cette notion. *Ainsi, c'est la caractérisation de la durée comme étant, avant tout, effort, qui donne son sens à la théorie de la perception pure présentée dans ce chapitre ; ainsi, d'autre part, c'est la compréhension de la durée comme effort – et peut-être comme volonté,*

²⁶ *Matière et mémoire*, p. 74/218.

²⁷ *Ibid.*, p. 232/342.

comme il apparaît au troisième chapitre de *L'évolution créatrice*²⁸ – qui forme la substance – mieux : le contexte d'intelligibilité – de la notion d'image, placée au cœur de cette théorie de la perception pure. Poser les questions du sujet et de l'objet en fonction du temps plutôt que de l'espace, c'est donc les poser, in fine, en termes de tension, d'effort ou de volonté.

Je conclurai de la manière suivante : tout d'abord, il va à présent de soi, me semble-t-il, que l'objection de ceux qui ont refusé, à Bergson, toute théorie du sujet et de l'objet porte à faux. Non seulement on trouve une telle théorie chez Bergson, mais elle est profondément novatrice et d'une portée considérable : elle se formule en termes de virtuel et d'actuel, donc en termes de temps et en les termes de ce qui deviendra, chez Deleuze, la théorie des multiplicités – Deleuze opposera, après Bergson, ce qui change en nature en se divisant et ce que la division ne fait pas changer en nature²⁹ – elle se formule, en second lieu, en termes, précisément, de division, c'est-à-dire, en contexte bergsonien, en termes de différence – or, la distinction bergsonienne entre différence de degré et différence de nature suppose, elle-même, une nouvelle théorie de la vérité, selon laquelle celle-ci est identique à la réalité : le critère de la vérité ne pouvant plus être cherché dans un concept qui serait transcendant au devenir, il sera découvert dans les « articulations » propres de celui-ci, dans les différences de nature – ; enfin, la théorie bergsonienne du sujet et de l'objet se formule en termes d'effort et de tension, et c'est sur ce second point que je voudrais insister à nouveau.

Dire que la notion de tension commande la théorie bergsonienne du sujet et de l'objet, et affirmer que celle-ci donne son sens à la notion d'image dans la doctrine de la perception pure, c'est, résolument, interpréter le premier chapitre de *Matière et mémoire* à partir du quatrième. C'est cesser de distinguer, comme on l'a souvent fait, entre un premier chapitre « phénoménologique » et un dernier chapitre « métaphysique ». La matière est objet, c'est-à-dire qu'elle contient plus qu'elle ne donne – sans contenir autre chose –, mais elle est objet relativement à nous ; c'est parce que notre degré de tension, à nous, êtres humains, est considérablement plus élevé que le sien, que nous sommes incapables de percevoir ses ébranlements un à un, que nous les percevons sous forme de qualité ; mais cela n'empêche pas la matière d'être, pour elle-même, sujet. C'est-à-dire qu'elle se prolonge elle-même dans une durée, mieux, qu'elle est une durée. C'est ce qu'atteste, rigoureusement, le fait qu'elle se résout en ébranlements *successifs*. L'idée, propre au quatrième chapitre de *Matière et mémoire*, selon laquelle la matière se résout en ébranlements sans nombre ne serait pas intelligible, si celle-ci n'était pas, pour elle-même, sujet, si elle était pur objet, ainsi que le conclurait une lecture hâtive du premier chapitre de l'ouvrage ; car elle serait, alors, espace. La matière est objet au sens relatif, voilà la caractérisation rigoureuse que j'ai tenté d'en donner. À la fois elle est, absolument, sujet, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas se diviser sans changer en

²⁸ *L'évolution créatrice*, p. 238-239/696.

²⁹ Deleuze, *Le bergsonisme*, p. 34-37 ; *Différence et répétition*, p. 326-327.

nature, à la fois elle est, pour nous, objet, c'est-à-dire que nous sommes incapables de la percevoir autrement que comme ce qui ne contient aucune virtualité, ce qui est tout entier étalé devant nous, quoique en partie masqué.

D'où, je le reconnais, un effet déceptif de mon interprétation : le premier chapitre de *Matière et mémoire* ne se suffit plus à lui-même, il n'est plus un ensemble de trouvailles géniales que l'on pourrait intégrer, tel quel, à une philosophie d'une tout autre orientation – comme on l'a trop souvent fait. La matière, pour le dire d'un mot, *ne se réduit pas* à un ensemble d'images en soi. Mais il n'y a pas d'autre moyen de concilier la thèse, propre au premier chapitre de *Matière et mémoire*, selon laquelle la matière est tout entière étalée devant nous, sans profondeur, avec celle, propre au quatrième chapitre, selon laquelle elle est *également* une série d'ébranlements innombrables dont le détail nous échappe. Un point me paraît digne d'être médité : Bergson affirme, tout le monde le sait, que le premier chapitre de *Matière et mémoire* concerne une perception *instantanée*³⁰. Ce qui n'est pas d'une faible portée, au sein d'une philosophie du temps. La perception pure est la perception qui s'exercerait dans l'instant, le monde d'images en soi est le monde tel qu'il existerait si l'on en supprimait le temps, c'est-à-dire son caractère le plus fondamental, son étoffe même. Le premier chapitre de *Matière et mémoire* pourrait être considéré comme une analyse de la notion d'instant – que serait le monde, s'il existait dans l'instant ? Impossible de faire sentir, plus vigoureusement, sa dépendance à l'égard des autres chapitres, qui réintroduisent le temps.

³⁰ *Ibid.*, p. 67-74/212-218.