



HAL
open science

De l'idéalité du Tout et des parties à la réalité du mouvant

Alain Panero

► **To cite this version:**

Alain Panero. De l'idéalité du Tout et des parties à la réalité du mouvant. Le tout et les parties dans les systèmes naturels (dir. : Thierry Martin), Vuibert, Paris, 2007., p. 183-190, 2007. hal-03157284

HAL Id: hal-03157284

<https://hal.science/hal-03157284>

Submitted on 3 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DE L'IDÉALITÉ DU TOUT ET DES PARTIES À LA RÉALITÉ DU MOUVANT

Alain PANERO¹

Dès l'Avant-propos de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de 1889, Bergson nous apprend que « nous pensons le plus souvent dans l'espace » [Bergson, 1991, 3] et il parlera, dans *L'Évolution créatrice* de 1907, du « géométrisme latent de notre esprit » [Bergson, 1991, 661]. Ce qui signifie que notre intelligence ne peut s'empêcher de diviser indéfiniment et idéalement toute chose. Pour briser l'opacité de l'indéterminé, de cette nuit où toutes les vaches sont noires, nous devons juxtaposer, dans un espace perçu ou mental, des objets, des idées ou des signes. Créant des différences, nous créons des espacements. On aura beau décréter qu'il peut exister un Tout sans parties discernables, nous imaginerons encore, malgré nous, des parties virtuelles, ou alors, nous imaginerons que ce Tout sans parties discernables est lui-même la partie d'un Tout plus grand. Même en nous en tenant méthodiquement à une réalité immanente et unidimensionnelle, comment ne pas réintroduire en son sein une certaine dimensionnalité, un espacement, un pli, bref une nouvelle opposition entre Tout et parties ? Qu'on le veuille ou non, nous pensons dans l'espace. Bergson n'hésite jamais à rappeler cette évidence, au risque peut-être de lasser ses auditeurs ou ses lecteurs. Pourtant, comme nous voudrions le suggérer ici, il convient de prendre très au sérieux l'insistance bergsonienne.

L'illusion sans cesse renaissante d'une divisibilité et d'une totalisation réelles

Si Bergson entend scruter le schème apparemment très banal du Tout et des parties, c'est avant tout pour nous réveiller de notre sommeil dogmatique. À ses yeux, il est enfin temps de prendre conscience de l'idéalité de la distinction Tout-parties, idéalité que les diverses théories de la connaissance, qu'elles soient réalistes ou idéalistes, ou encore transcendantalistes, tardent à reconnaître. Ainsi, livre après livre - et il y a là comme un fil directeur de son œuvre - Bergson insiste et demande, d'abord aux métaphysiciens et aux

¹ Association Louis Lavelle alain.panero@ac-amiens.fr

psychologues (dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et dans *Matière et mémoire*), puis aux biologistes et aux cosmologistes (dans *L'Évolution créatrice*), mais également aux physiciens et aux mathématiciens (dans *Durée et simultanéité*), et enfin aux sociologues et aux historiens des religions (dans *Les deux sources de la morale et de la religion*), tout simplement de mieux maîtriser la notion de divisibilité d'un Tout en parties. Tous ces chercheurs demeurent victimes, à ses yeux, d'une illusion sans cesse renaissante. Philosophes et scientifiques finissent toujours par oublier, à un moment ou à un autre, que leurs analyses et leurs synthèses, leurs modélisations, leurs constructions et leurs déconstructions, quelles que soient leur finesse et leur complexité, quel que soit leur caractère infinitésimal, quelle que soit leur portée opératoire, sont seulement idéales. Ces chercheurs de tous horizons finissent en quelque sorte par prendre leur désir combinatoire pour la réalité. L'illusion maximale est sans doute atteinte par ces idéalistes qui, à force de tramer leur canevas d'idées ou de nombres, s'imaginent faire émerger, tels des démiurges, la réalité elle-même. Dans un recueil d'essais et de conférences intitulé *La Pensée et le mouvant*, Bergson remarque ainsi que certains théoriciens - et il songe ici à Hegel, Fichte ou Schelling mais aussi aux psychologues associationnistes -, confondent, sans même s'en rendre compte, la notion idéale de partie avec la notion réaliste de fragment. L'empiriste considère que l'âme n'est autre que la somme finie de ses expressions, qu'il s'agisse de pensées ou de sentiments, tandis que le rationaliste voit seulement dans ces états psychologiques l'expression tronquée d'un substrat inexprimable contredisant toute sommation définitive. Mais dans les deux cas, il y a une confusion entre deux types d'expressivité : l'expression langagière et l'expression proprement ontologique. Reconstituant le réel avec ce que Bergson appelle des « notations partielles » [Bergson, 1991, 1405], ces théoriciens s'imaginent le reconstruire avec de vrais fragments. Victimes d'une sorte d'hégélianisme naturel qui est constitutif de la pensée métaphysique classique, ils ne s'aperçoivent plus qu'ils assimilent, de façon subreptice, le déploiement de leur propre discours à l'automanifestation de l'être, subreption qui les encourage à retranscrire mais aussi à fabriquer la réalité avec des signes.

Du reste, en ce point, la ligne de partage ne passe même plus entre réalisme et idéalisme. Car le réaliste, qui accorde le primat à ce qui existe hors de sa pensée, et l'idéaliste, qui accorde, au contraire, le primat à la réalité de sa pensée, tous deux sont victimes de la même illusion. Les deux ne restent pas assez vigilants jusqu'au bout. À un certain moment, au moment précis où ses mots, signes ou symboles tiennent lieu de choses, le réaliste prend ses représentations pour la chose même et est pris en flagrant délit d'idéalisme. À un certain moment, au moment précis où l'idéaliste leste ses représentations de tout le poids d'une objectivité pure, au moment précis où il veut, lui aussi, que ses mots tiennent lieu de choses, l'idéaliste est pris en flagrant délit de réalisme. Autrement dit, le réaliste pas plus que l'idéaliste ne réussissent à soutenir jusqu'au bout leur position propre. Bergson est donc en droit de remarquer qu'une thèse purement réaliste ou purement idéaliste ne saurait être posée, ce qui est un comble pour toute thèse qui se veut une thèse. Redisons-le : à un certain moment, réaliste et idéaliste sont bien obligés, tous les deux, pour avancer dans leurs investigations théoriques de faire s'équivaloir les choses et les signes : l'événement incontournable du langage, de la dénomination et de la communication fait que le réaliste est pris en flagrant délit d'idéalisme et l'idéaliste en flagrant délit de réalisme. L'utilisation incontournable d'un langage, langage courant ou symbolisme sophistiqué, les oblige à se figurer, d'ailleurs en toute bonne foi, qu'ils reconstruisent ou déconstruisent vraiment la réalité elle-même alors qu'en vérité, cette dernière reste inchangée : elle est ce qu'elle est, un point c'est tout. Le réel, c'est ce qui est donné, ce qui s'impose à nous avant toute analyse ou synthèse intellectuelle, avant et indépendamment de toute recherche des conditions de possibilité de l'expérience, avant et indépendamment de toute dialectique. C'est ce qu'essaie de dire notamment le célèbre et un peu énigmatique premier chapitre de *Matière et mémoire*, livre publié en 1896 qui, en son temps, a fait forte impression et intrigue encore aujourd'hui nos contemporains par sa visée radicale anti-fondationnaliste, anti-transcendantaliste, voire anti-phénoménologique.

L'intuition du mouvant ou l'expérience d'une réalité intotalisable

Au début de *Matière et mémoire*, Bergson essaie de nous donner à voir l'expérience sous un jour nouveau. Notre condition est de faire face à un donné mouvant qu'il serait vain de vouloir surplomber ou circonscrire par la pensée. Bergson tente de décrire, de façon radicale, une réalité unidimensionnelle et aspatiale, qu'il appelle l'« extensif » [Bergson, 1991, 374] et qui est douée d'une durée élastique. Le maximum de contraction temporelle correspond à la libre improvisation et à la création même du réel ; le maximum de relâchement temporel correspond à la subsistance d'une matière dont les millions de vibrations tendent à une sorte de « ronron continu » [Bergson, 1972, 907]. C'est la notion d'image, située à égale distance de la notion de chose et de la notion d'idée, qui permet à Bergson de penser la différenciation des déterminations dans un monde bigarré mais sans arrière-fond. Il n'y a que des images, des images qui passent les unes dans les autres et qui nous traversent, ce qui peut évoquer l'idée deleuzienne d'« un champ transcendantal pré-subjectif » et intotalisable, comme l'a suggéré un universitaire brésilien Bento Prado Jr. en 1965 dans sa thèse de doctorat intitulée *Présence et champ transcendantal - Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson* [Bento Prado Jr., 2002, 103]. À ce niveau d'expérience radicale, notre conscience et notre cerveau dont la vocation est essentiellement pragmatique, délimitent simplement un monde dont notre corps, en tant qu'image récurrente, devient le centre. Comme à ce niveau, il n'y a que des images toujours et déjà là, sans aucune possibilité de surplomber la situation en une vue totalisante, il serait vain de vouloir ressaisir les conditions de possibilité de l'expérience. On ne sort jamais de l'unidimensionnalité des images et toute structure transcendantale n'est qu'une image parmi d'autres images, une représentation du même âge que les autres représentations ; à ce titre elle ne saurait, comme chez Kant, conditionner l'expérience possible.

Ainsi, chez Bergson, et avant Heidegger, l'être, c'est le temps réel, ce qu'il appelle la durée ou le mouvant. Ce qui veut dire que l'absolu chez Bergson ne peut plus être circonscrit, embrassé ou totalisé en une seule intuition, comme c'était encore le cas dans les métaphysiques éternitaristes où l'intuition intellectuelle permettait de sortir du temps et d'obtenir une vision panoramique, synoptique ou panoptique du Tout. Dans le cadre d'une métaphysique qui n'est plus éternitariste, l'absolu, qui n'est autre que le temps réel par opposition au temps de l'horloge, échappe à toute définition ou intuition surplombante. Dans le cadre d'une métaphysique de l'imprévisible nouveauté, où l'Absolu est mouvant et s'invente sans cesse, le modèle traditionnel d'une intuition intellectuelle et d'une communion noétique des esprits ne vaut plus. Il ne s'agit plus, en effet, de sortir du temps pour rejoindre une éternité toujours identique à elle-même. Il s'agit plutôt, comme nous l'avons indiqué ailleurs, de tenter de rejoindre « une durée, qui justement, de par son passage même, et de par l'imprévisible nouveauté qu'elle crée sans cesse, n'est déjà plus la même » [Panero, 2003, 25]. Il n'y a pas, à proprement parler, une intuition de la durée pure mais des intuitions singulières de la durée. Le problème n'est donc pas de renvoyer à une intuition facilement identifiable en tant que telle - dont le modèle serait celle des artistes ou des mystiques - mais de reconnaître qu'il n'y a, de toute façon, que des intuitions singulières dont une interprétation univoque reste pour le moins problématique. D'une intuition à l'autre, tout change et, à la limite ce n'est plus le même Tout, le même absolu qui est, à chaque fois, intuitionné. C'est pourquoi il est absurde de vouloir ressaisir une fois pour toutes les conditions de possibilité de l'expérience. Aucune pensée de survol n'étant plus permise, la tripartition Nouménal-Phénoménal-Transcendantal n'est qu'une représentation caricaturale, figée, qui ne peut rendre compte de la fluidité de toutes choses et des sinuosités du réel. Nous vivons et nous mouvons donc dans une réalité intotalisable qui nous englobe et nous dépasse. Ce qui fait que la découverte bergsonienne du temps réel - dont la nature reste désormais irréductible à l'éternité ou à l'Instant intemporel - lui permet de dépasser les oppositions habituelles. Il ne s'agit plus d'opposer le nouménal et le phénoménal mais telle tension de durée à telle autre. Si nous ne vibrons pas continûment à l'unisson de l'absolu qui s'invente sous nos yeux, ce n'est pas

parce que nous en sommes séparés une fois pour toutes au nom d'une quelconque sensibilité ou structure transcendante.

En d'autres termes, Bergson nous demande de bien distinguer d'un côté l'analyse, qui est une méthode scientifique, et de l'autre l'intuition, qui serait une nouvelle méthode philosophique. L'analyse est une pensée qui immobilise le mouvant en vue de l'action ; l'intuition est au contraire une expérience métaphysique qui est une participation exceptionnelle à la création même de ce qui s'invente sous nos yeux, création qui reste absolument imprévisible, inanticipable, incalculable, bref intotalisable, et, il faut bien le dire, difficilement communicable.

Perspectives épistémologiques

De ce point de vue, l'intuition mathématique elle-même, bien supérieure à la pure et simple distinction logique ou empirique du Tout et des parties, ne saurait toutefois échapper à un effet de spatialisation ; ce qui est le destin de toute pensée par opposition à ce que doit être l'intuition de la durée pure. Malgré l'effort intellectuel et l'activité synthétique qu'elle implique, l'intuition mathématique ne peut saisir au mieux, en tant qu'intuition surplombante ou pensée de survol, qu'une indivisibilité totalisable. Ainsi, la référence à Bergson nous apprend que la vraie question n'est plus d'opposer, d'un côté, le schème logique et caricatural du Tout et des parties, et de l'autre, les schèmes subtils de l'outil mathématique, mais de reconnaître que le symbolisme mathématique reste incapable de rendre compte du passage même du temps, c'est-à-dire d'une indivisibilité intotalisable.

Pour Bergson, le scientifique doit rester en mesure, quelle que soit son ambition théorique, de dissocier les notions d'ordre et de durée réelle. La question véritable n'est pas d'opposer un ordre en soi qui durerait sans nous, qu'on le veuille ou non, et un ordre pour nous qui serait constitué par notre subjectivité. Une telle dichotomie est caricaturale et ne peut conduire qu'à un dialogue de sourds. Aussi s'agit-il de dépasser la polémique avec des physiciens pour qui la mesure constitue l'alpha et l'oméga de toute scientificité digne de ce nom. Le véritable enjeu est plutôt de différencier ce qui est ordre de ce qui est durée. Or la durée, en sa finesse même, en son processus de donation, en ce qu'elle est une création d'imprévisible nouveauté, n'est pas réductible à une quelconque conception traditionnelle de la nécessité ou de la puissance : elle n'est ni la causalité substantielle, ni l'ordre transcendantal, ni la causalité scientifique. C'est le caractère imprévisible et créateur de la durée qui rend cette durée incommensurable : non seulement incomparable à tout autre durée physique (d'une matérialisation ou d'une transformation de la même matière) mais encore (et par là même) impossible à mesurer par quelque appareil que ce soit. Aussi Bergson peut-il admettre, au delà de toute dichotomie simplificatrice, que rien (en l'occurrence, les instruments de mesure du physicien) ne peut maîtriser (et *a fortiori* mesurer) l'incommensurable durée que le philosophe pointe. Tout repose finalement sur la notion bergsonienne d'imprévisible nouveauté. Les symbolismes mathématiques, y compris les équations relativistes, ne peuvent donner à penser la présence infiniment mystérieuse et fragile du je ne sais quoi des choses qui durent. Ils ne le font qu'en des termes inadéquats, qu'en termes d'armatures matérialistes ou symboliques inadéquates : lois, causalité, déterminisme. Le langage mathématique conduit à une solidité, une fixité, une nécessité, bref une réversibilité et une schématisation trompeuses. Bergson refuse - et c'est ce qui l'oppose

de façon fondamentale à Einstein pour qui Dieu ne joue pas aux dés - que tout soit donné, soit déjà là, automatiquement là. Au fond, la vraie difficulté n'est pas tant de saisir l'indivisibilité du réel que de rendre compte de son caractère intotalisable. En admettant que la physique ait bel et bien le pouvoir de rendre compte de l'indivisibilité ou du continu, elle n'a toutefois pas le pouvoir d'appréhender la continuité même en son imprévisible continuation : « S'il y a succession et durée, c'est justement parce que la réalité hésite, tâtonne, élabore graduellement de l'imprévisible nouveauté » [Bergson, 1972, 196].

Dans le domaine des sciences humaines, il ne s'agit pas non plus de se complaire dans la contemplation narcissique de modèles théoriques intemporels et faussement compliqués mais de prendre acte d'une vraie complexité, celle de la pluralité de nos expériences singulières, voire singularisantes, du temps réel. En réduisant le temps au simple temps de l'horloge, les psychologues ou les théoriciens de l'esprit passent à côté de l'essentiel. Même si l'on sait bien qu'il n'y a de science que du général, ils devraient être plus attentifs à la nouveauté, à l'anecdotique, à l'anomalie. Cela peut fonder une autre épistémologie. Et, en 1911, dans l'Avant-propos de la septième édition de *Matière et mémoire*, Bergson remarque que certains psychologues, notamment Pierre Janet, tiennent compte de la notion de « tension psychologique » [Bergson, 1991, 167], notion qui donne enfin à l'expérience qualitative de la temporalité un droit de cité en psychopathologie. Il y a d'ailleurs là de vrais enjeux épistémologiques ou cliniques. Se pose, par exemple, la question de la synchronisation du temps interne du psychologue qui observe et du temps interne du sujet observé ; se pose également, de façon préalable, la question de la synchronisation de chaque sujet avec lui-même. Chaque sujet est constitué par une sorte de feuilleté de superpositions temporelles, à la fois présent-absent, attentif et rêveur. Tout cela oblige à penser autrement les modèles épistémologiques de la compréhension, de l'empathie ou encore de la connaissance par analogie ou par projection. Bachelard, l'un des meilleurs lecteurs à nos yeux de Bergson, envisagera ainsi, en épistémologue avisé, dans *La dialectique de la durée*, ce qu'il appelle une « interpsychologie » [Bachelard, 1993, 105] et une « rythmanalyse » [Bachelard, 1993, 129]. De ce point de vue, la psychologie cognitive, les théories de l'esprit ou encore la psychologie sociale semblent tarder à reconnaître, ou pire, ignorer, sans doute à cause d'un effet pervers du cloisonnement des savoirs, à quel point la philosophie de Bergson peut élargir leur horizon méthodologique.

Dans toute son œuvre, Bergson insiste sur l'idéalité du Tout et des parties. Il s'agit de démasquer ainsi l'illusion ou la tentation sans cesse renaissante d'une divisibilité ou d'une totalisation réelle. Le ressort d'une telle critique, c'est, on l'a vu, l'ontologie de la durée pure : seule l'infinité du temps qui s'invente, est réelle, seul ce qui est indivisible et intotalisable est réel. Le schème Tout-parties ne peut rendre compte, sinon de façon symbolique, métaphorique ou négative, d'une durée qui en tant que telle demeure intrinsèquement intotalisable et infragmentable. La reconnaissance assumée de cette idéalité devrait permettre aux théories de la connaissance de mieux prendre conscience, dans une perspective non kantienne, de leurs limites et de leur pouvoir.

Références bibliographiques

BACHELARD, G., 1993, *La dialectique de la durée*, Paris, Quadrige-PUF.

BENTO PRADO JR., 2002, *Présence et champ transcendantal - Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, présentation et traduction par Renaud Barbaras, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, distribué par Vrin.

BERGSON, H., 1991, *Œuvres-Édition du Centenaire*, Paris, PUF, 5^e édition.
1972, *Mélanges*, Paris, PUF.

PANERO A., 2003, «La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance», in VIEILLARD-BARON J.-L. éd., *Bergson - La durée et la nature*, Paris, PUF, 25-44.