

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

17/05/2006

La logique bergsonienne du corps.

Corps propre, perception, technique

Hisashi FUJITA

ancien étudiant à l'Université de Tokyo,

research fellow de la JSPS (Japan Society for the Promotion of Science),

Introduction : « Ceci est mon corps » - entre le corps sacré et le corps déchiré

« *Ceci est mon corps* : je le tatoue, je le perce, je le transforme grâce à la chirurgie esthétique, au sport, à la danse, ou je le laisse tel qu'il est, j'explore telle ou telle forme de sexualité, je bois, je me drogue, je fume, je fais un régime amaigrissant ou mange, au contraire, sans me soucier de prendre du poids, etc. [...]

Ceci est mon corps, affirment en France les prostituées qui ont manifesté le 5 novembre 2002 pour protester contre le projet de loi sur la sécurité intérieure qui, à travers le racolage, vise la prostitution. [...]

Ceci est mon corps, affirme Deirdre de Barra qui, enceinte de 16 semaines, a appris que son bébé souffrait d'une anomalie chromosomique qui entraînerait sa mort rapide après l'accouchement. N'ayant pas le droit d'avorter en Irlande, elle devrait, à moins d'aller avorter à l'étranger, mener sa grossesse jusqu'à son terme, en sachant que son nouveau-né ne survivra pas. [...]

Ceci est mon corps, affirme Diane Pretty, une Anglaise de 44 ans, atteinte de la maladie de Charcot (paralysie due à une sclérose latérale amyotrophique, maladie neurodégénérative), désireuse de choisir le moment de sa mort. Ne pouvant se suicider seule, elle tient à s'assurer que son mari, qui est prêt à l'assister, ne sera pas poursuivi (son acte est passible en Angleterre d'une peine de 14 ans de prison). La Chambre des lords a refusé de lui accorder en novembre 2001 cette garantie.

Les exemples que je viens d'énumérer sont tirés d'un livre intitulé *A qui appartient le corps humain ? Médecine, politique et droit*, publié aux Belles Lettres en 2004. Ces corps-là, je les appellerai le *corps déchiré*. Dans la situation actuelle dans laquelle le

progrès des institutions, juridiques ou technologiques, rend possible aujourd'hui ce qui était impossible hier, la liste des drames sera plus longue demain. Ils sont en fait les signes ou les symptômes d'une tension entre deux vecteurs, deux figures du corps dont l'une des extrémités est précisément le corps déchiré. Je poursuis la lecture :

« À qui appartient le corps humain ? Cette question n'est pas secondaire par rapport à l'ensemble des interrogations éthiques et juridiques suscitées par les biotechnologies. On constate au contraire que la question de la propriété du corps traverse, sans exception, tout cet ensemble, marqué par l'opposition entre deux figures du corps : « D'un côté, un corps qu'on ne touche pas, qu'on n'ouvre pas sinon à la faveur de la pénombre et du secret. Et ce qui vaut pour le corps vivant s'étend au corps mort : il suffit de penser à la longue résistance à ouvrir les cadavres et à l'autorisation tardive donnée à leur crémation. De l'autre côté, un corps qui est un capital, qui peut être utile, voire rentable » [citation de Memmi, *Les Gardiens du corps, Dix ans de magistère bioéthique*, EHESS, 1996], un corps dont toutes les parties ou presque pourraient être mises sur le marché et acquérir ainsi le statut de biens de consommation courante » (pp. 13-14).

L'autre extrême des deux vecteurs qui déterminent le débat actuel sur le corps, je l'appellerai donc le corps intouchable ou le *corps sacré*. Prenons un exemple flagrant : Michel Henry, un des plus grands penseurs du corps de notre temps. Henry commence un de ses derniers livres, *Incarnation : Une philosophie de la chair* (éd. Seuil, 2000), en faisant une distinction entre deux corps, « le nôtre qui s'éprouve soi-même en même temps qu'il sent ce qui l'entoure d'une part, un corps inerte de l'univers d'autre part ». En opposant ainsi la chair et le corps, Henry tente de renverser leur hiérarchie ordonnée par l'actuelle tendance objectivante¹. Cette ascension du corps sacré est accompagnée intimement de l'assomption de la subjectivité humaine. Ce qui est grave ici – et c'est une des caractéristiques de ces penseurs de la chair –, c'est que Henry déclare dès le début de ce livre son choix délibéré de « laisser hors du champ de notre investigation les êtres vivants autres que les hommes »². Il y a quarante ans, Henry était certes moins théologien et moins anthropocentriste, mais décidément métaphysicien. Il ne négligeait pas le corps biologique et le corps vivant, mais il négligeait tous les corps. Je cite un passage de son livre intitulé *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (PUF, 1965 ; 2^e éd., 1987) :

« En fait, notre corps n'est primitivement ni un corps biologique, ni un corps vivant, ni un corps humain, il appartient à une région ontologique radicalement différente qui est celle de la subjectivité absolue. Parler d'un

corps *transcendantal*, c'est prendre conscience des conditions qui nous permettront seules de rendre compte de l'existence d'un corps situé assurément au cœur de la réalité humaine : *un corps qui est un Je* » (p. 11)³.

Malgré sa critique de la subjectivité traditionnelle, le dogme central de sa métaphysique du corps se résume en ces termes : « Le corps, dans sa nature originare, appartient à la sphère d'existence qui est celle de la subjectivité elle-même » (p. 11).

Il faut remarquer que cette distinction métaphysico-théologique entre la chair et le corps soutient subrepticement la distinction actuelle que nous venons de voir entre le corps déchiré, corps rentable à bon prix et le corps sacré, corps intouchable sans prix. D'ailleurs, la grande difficulté à concevoir le droit des animaux n'est pas sans relation avec cela. Et inversement, l'activisme pour sauver le corps déchiré risque de contribuer à revivifier cette métaphysique du corps sacré. Bref, la problématique du corps déchiré et celle du corps sacré sont complémentaires et ont des points communs ; car, dans les deux cas, penser le corps, c'est avant tout penser le corps humain, c'est-à-dire ramener le corps au sein même de la subjectivité humaine, et par là, considérer la propriété la plus importante du corps comme étant corps propre.

Face à cette situation inédite, face à l'impasse entre ces deux corps complices, que peut-on faire en tant que philosophe ? Il y a là deux dangers à éviter, deux dangers qui correspondent à deux figures du corps : d'un côté, il ne faut pas céder facilement à une tentation de la *praxis* : tentation, en l'occurrence, de se sacrifier de façon pathétique à la noble cause du corps déchiré. L'activisme n'est pas forcément le fort de la philosophie, et tant mieux. Concernant la critique du spéculatif, il n'y a qu'un pas du bon dosage aux mésusages. Mais d'autre côté, il ne faut pas se retirer dans une contemplation ontologico-métaphysique : contemplation pour glorifier de façon jubilatoire la grandeur du corps sacré. Les penseurs de la chair ont trop souvent tendance à négliger les connaissances dites régionales sur le *Dasein*. Le mépris du pratique pourrait être sa méprise pure et simple. Renverser la hiérarchie de ces deux corps ne change strictement rien au fond.

Comment trouver dès lors un étroit chemin entre le théorique et le pratique sur ce terrain de la corporéité ? Il faut remettre en question ladite distinction à première vue si évidente. Alors, comment ? Eh bien, en reprenant la question de la propriété du corps, en remettant en cause ce que veut dire « la propriété du corps », en revenant sur cette omission concernant « les êtres vivants autres que les hommes », c'est-à-dire en revenant sur *ce qui est propre à l'homme*. Ce qu'il faudrait penser, c'est toutes ces frontières diffuses du corps, tous ces processus d'individuation, de subjectivation,

d'humanisation et de normativisation du corps.

C'est là qu'intervient une éventuelle contribution de la philosophie. Aujourd'hui, plus que jamais, on ne manque pas d'études sur le corps, qu'elles soient métaphysiques ou physiques, phénoménologiques ou physiologiques, sociologiques ou médicales. On serait presque tenté de dire qu'elles saturent le paysage intellectuel. Gris sur le gris, pourquoi en ajouter encore une autre ? A quoi s'ajoute un autre doute : pourquoi Bergson ?

Pourquoi encore une autre étude sur le corps ? Parce qu'en y regardant de plus près, on s'aperçoit que toutes ces études sur le corps laissent intact un certain nombre de présupposés. Pourquoi Bergson ? Parce qu'un de ceux qui nous permettent de penser le corps autrement, c'est-à-dire penser le corps à la fois en dehors et au près du temps actuel – considérations intempestives ou inactuelles du corps –, c'est précisément Bergson.

En effet, la notion de corps doit jeter une certaine lumière sur la philosophie de Bergson, acmé du spiritualisme français, lequel tient une place importante dans le paysage philosophique tout au long du XIXe siècle. « Il n'est guère dans le bergsonisme d'idée plus profonde et féconde »⁴, dit Jankélévitch. Et le bergsonisme doit constituer à son tour un des moments décisifs d'une philosophie du corps. L'exposé d'aujourd'hui a pour but de montrer le rôle crucial que joue la notion de corps dans ce « réalisme spiritualiste » ou « positivisme spiritualiste » de Bergson, et de voir inversement en quoi le bergsonisme appelle lui-même un renouvellement radical de la notion de corps. Et par là apparaîtra, quoique seulement en filigrane, un héritage décisif de Condillac à Bergson en passant par Maine de Biran, une filiation à la fois fidèle et infidèle entre sensualismes, Idéologies et spiritualismes⁵.

Sujet trop ambitieux pour un exposé, j'ai dû faire un choix impossible : à la fois survol et exploration. D'abord, surplomb : je vais parcourir quoique trop rapidement ses quatre grands ouvrages : *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), *Matière et mémoire* (1896), *l'Evolution créatrice* (1907) et les *Deux Sources de la morale et de la religion* (1932). Pour aller vite⁶, je schématise à l'extrême : tout se passe comme si les problèmes autour desquels se cristallisent les caractères fondamentaux du corps bergsonien étaient au nombre de trois : la propriété du corps propre, la relation entre le toucher et la vue, et la question de la technique dans les termes du corps. Nombre évidemment réducteur.

Côté exploration : pour rappeler les scènes cruciales concernant la logique bergsonienne du corps, je vais privilégier le motif de la « main ». Plus précisément la

main ou le bras s'efforçant. Cette figure de « main » ou de « bras » traverse en effet, toute l'œuvre de Bergson.

Pour finir cette introduction déjà trop longue, je dirai ceci : dans mon exposé d'aujourd'hui portant sur « la logique bergsonienne du corps », de quel corps s'agit-il ? S'agit-il du corps organisé ? ou plutôt du corps en général, les corps inorganisés, voire célestes ? Je laisse la question en suspens, car cette impossibilité de trancher les deux corps, cette indécidabilité entre l'organique et l'inorganique, c'est justement, on va le voir, ce qui fait l'originalité du corps bergsonien. Il s'agira chez Bergson d'un corps qui se veut non-humain, non-subjectif. Un corps ex-approprié, dés-orienté.

I. Le corps propre dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889)

Commençons par son premier ouvrage : *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Et nous verrons quel rôle y joue le corps.

I-1. La main de Bergson (1) : « Essayez, par exemple, de serrer le poing de plus en plus »

L'*Essai* commence par s'interroger sur un sens commun : les états de conscience, sensations, sentiments, passions, efforts, sont susceptibles de croître et de diminuer. Les psychophysiciens à l'époque de Bergson prétendent même qu'une sensation peut être dite deux, trois, quatre fois plus intense qu'une autre sensation de même nature. Mais comment établir des différences de quantité entre des états purement internes ? Pourquoi parler encore de quantité et de grandeur là où il n'y a plus de rapport de contenant à contenu ? Que peut-il y avoir de commun, au juste, entre l'extensif et l'intensif, entre l'étendu et l'inétendu ? Voilà la question qui lance l'*Essai*⁷. Qu'est-ce que fait Bergson, lorsqu'il distingue ainsi deux multiplicités : d'un côté, la multiplicité quantitative et actuelle, et d'autre côté, la multiplicité qualitative et virtuelle ? La première étant représentée par des réalités physiques juxtaposant l'une et l'autre, dotées du nombre et de l'étendue, à savoir dotées des différences de degré, la seconde représentée par des réalités psychiques s'interpénétrant l'une dans l'autre, dotées des différences de nature ? Bergson n'est pas en train de rabattre sur la matière ce qui est comptable et mesurable, sur l'esprit ce qui ne l'est pas. Il s'agit en fait d'une tout autre chose : la multiplicité qualitative se définit non pas comme indivisible, mais comme ce qui change de nature en se divisant, ce qui ne cesse de se diviser en changeant de nature. C'est pour illustrer cette transfiguration de l'intensif en extensif que Bergson prend l'exemple de la main s'efforçant. Et c'est dans ce contexte que le problème du corps commence à intervenir.

« Essayez, par exemple, de serrer le poing « de plus en plus ». Il vous

semblera que la sensation d'effort, tout entière localisée dans votre main, passe successivement par des grandeurs croissantes. En réalité, votre main éprouve toujours la même chose. Seulement, la sensation qui y était localisée d'abord a envahi votre bras, remonté jusqu'à l'épaule ; finalement, l'autre bras se raidit, les deux jambes l'imitent, la respiration s'arrête ; c'est le corps qui donne tout entier. Mais vous ne vous rendez distinctement compte de ces mouvements concomitants qu'à la condition d'en être averti ; jusque-là, vous pensiez avoir affaire à un état de conscience unique, qui changeait de grandeur » (DI, I, 20/18)⁸.

Il ne faudrait donc pas, dit Bergson, « comparer une douleur d'intensité croissante à une note de la gamme qui deviendrait de plus en plus sonore, mais plutôt à une symphonie, où un nombre croissant d'instruments se feraient entendre » (DI, I, 26/26). Ce qu'il faut démêler dans une multiplicité caractéristique de sensations, c'est « le concert de ces états psychiques élémentaires » (DI, I, 27/26), à savoir son mode d'organisation *sui generis* des sensations périphériques, des contractions musculaires et des mouvements organiques, etc., face aux exigences nouvelles de l'organisme et face à la nouvelle situation qui lui est faite⁹. Ce n'est pas seulement que tout phénomène psychique doit s'accompagner d'un phénomène plus ou moins corporel, perceptif ou affectif. Mais que le phénomène corporel trouble la frontière entre le psychique et le physique.

I-2. De l'impénétrabilité à l'individualité : la théorie de la tendance

L'*Essai* est, on le sait, *presque* une version remaniée de l'Esthétique transcendantale de Kant. Car tout en introduisant une nouvelle conception du temps, la durée, Bergson semble se contenter d'une définition kantienne de l'espace. « Ce que Kant appelait une forme *a priori* de la sensibilité », dit Bergson, c'est au fond un « milieu vide homogène » : « c'est ce qui nous permet de distinguer l'une de l'autre plusieurs sensations identiques et simultanées : c'est donc un principe de différenciation autre que celui de la différenciation qualitative, et, par suite, une réalité sans qualité » (DI, II, 64/70-71). Or, j'ai dit bien que l'espace est, ici, *presque* kantien. Car il y a une autre conception ou plutôt une autre perception de l'étendue¹⁰ : « si la représentation d'un espace homogène est due à un effort de l'intelligence, inversement il doit y avoir dans les qualités mêmes qui différencient deux sensations une raison en vertu de laquelle elles occupent dans l'espace telle ou telle place déterminée. Il faudrait donc distinguer entre la perception de l'étendue et la conception de l'espace », dit Bergson. Et il cite pour cela un exemple de ce qu'il appelle le « sentiment de la direction », grâce auquel les animaux reviennent en ligne droite, comme une boussole, à leur ancienne demeure :

« On a essayé d'expliquer ce sentiment de la direction par la vue ou l'odorat, et plus récemment par une perception des courants magnétiques, qui permettrait à l'animal de s'orienter comme une boussole [HF souligne]. Cela revient à dire que l'espace n'est pas aussi homogène pour l'animal que pour nous, et que les déterminations de l'espace, ou directions, ne revêtent point pour lui une forme purement géométrique. [...] On comprendra la possibilité d'une perception de ce genre, si l'on songe que nous distinguons nous-mêmes notre droite de notre gauche par un sentiment naturel, et que ces deux déterminations de notre propre étendue, nous présentent bien alors une différence de qualité ; c'est même pourquoi nous échouons à les définir. A vrai dire, les différences qualitatives sont partout dans la nature » (DI, II, 65/72).

La philosophie commence toujours par un étonnement non pas pour ce qui semble extraordinaire, mais pour ce qui est ordinaire en apparence : ce qui étonne Bergson c'est donc moins le fait que certains animaux ont un sens extraordinaire de la direction que le fait que nous ayons la faculté « ordinaire » de percevoir ou de concevoir un espace sans qualité. Dans cette distinction entre l'espace pur et l'étendue propre – ce que Merleau-Ponty appellera plus tard « spatialité de position » et « spatialité de situation »¹¹ –, il y a deux choses troublantes : premièrement, cette étendue propre, à travers l'exemple de la gauche et de la droite, montre que l'homme est un être à la fois *boussolé*, si je puis dire, en situation et *déboussolé* en espace : c'est cette dés-orientation même qui nous permet de nous élever et de nous différencier des animaux. Deuxièmement, si la distinction entre l'espace pure, symbolique et conventionnel, et l'étendue propre, éthologique et relationnel, n'est qu'un changement de perspective, il n'y a pas de raison de faire de l'impénétrabilité une des caractéristiques fondamentales du corps :

« On érige parfois l'impénétrabilité en propriété fondamentale des corps, connue de la même manière [...] que la pesanteur ou la résistance par exemple. Cependant une propriété de ce genre, purement négative, ne saurait nous être révélée par les sens [...]. De fait, ce n'est pas une nécessité d'ordre physique, c'est une nécessité logique qui s'attache à la proposition suivante : deux corps ne sauraient occuper en même temps le même lieu. [...] Poser l'impénétrabilité de la matière, c'est donc simplement reconnaître la solidarité des notions de nombre et d'espace, c'est énoncer une propriété du nombre, plutôt que de la matière » (DI, II, 59-60/65-66).

L'impénétrabilité comme caractéristique de la matière n'a de sens que dans l'espace pur

et pour le regard physicien. C'est cette relativisation de la propriété du corps propre, me semble-t-il, qui prépare la théorie des deux corps dans *Matière et Mémoire*, puis la théorie de la tendance dans *l'Evolution créatrice*. On va revenir dans un instant sur la première ; quant à la seconde, contentons-nous de citer un passage du début de l'ouvrage. Bergson y distingue les objets matériels et les corps vivants. Certes, le corps vivant consiste, lui aussi, en une portion d'étendue reliée au reste de l'étendue, solidaire du Tout, soumise aux mêmes lois physiques et chimiques gouvernant n'importe quelle portion de la matière. Néanmoins, la distinction ne passe pas tellement entre le corps physique et le corps biologique, mais bien plutôt entre la perception comme action virtuelle et l'action du corps. Les corps vivants projettent sur la matière le dessin de leurs actions virtuelles, en vue d'accomplir des actions réelles. Les corps bruts sont ainsi « taillés » en quelque sorte « dans l'étoffe de la nature par une perception dont les ciseaux suivent le pointillé des lignes sur lesquelles l'action passerait.

« On verra que l'individualité comporte une infinité de degrés et que nulle part, pas même chez l'homme, elle n'est réalisée pleinement. Mais ce n'est pas une raison pour refuser d'y voir une propriété caractéristique de la vie. [...] Or, les propriétés vitales ne sont jamais entièrement réalisées, mais toujours en voie de réalisation ; ce sont moins des *états* que des *tendances*. Et une tendance n'obtient tout ce qu'elle vise que si elle n'est contrariée par aucune autre tendance [...]. En particulier, dans le cas de l'individualité, on peut dire que, si la tendance à s'individualiser est partout présente dans le monde organisé, elle est partout combattue par la tendance à se reproduire. [...]

L'individualité loge donc son ennemi chez elle » (EC, I, 505/12-13).

Comme Schopenhauer, comme Nietzsche surtout, Bergson semble être critique du principe d'individuation : plutôt que d'approuver d'emblée l'individu comme déjà constitué, il faut essayer d'appréhender le mouvement même de l'individuation¹². Nous ne sommes pas en train de dire qu'il n'existe pas de corps propre, mais de dire que du point de vue bergsonien, il n'y a pas beaucoup de sens à s'interroger sur le corps propre. S'il y a un doute profond, plutôt qu'une négation, à l'égard du corps propre dans le bergsonisme, c'est que le corps pour lui n'est pas une machine comme pour Descartes mais un organe, un instrument : il ne s'agit pas pour lui d'explicitier le rapport de causalité physique entre les corps, ni même de résoudre la difficile question métaphysique de l'union de l'âme et du corps, mais de montrer au niveau pragmatique comment le corps est intégré comme un moment de l'action ou du processus d'actualisation de la vie, et comment du malentendu sur ce point résultent inévitablement de faux problèmes.

Deux digressions rapides : *primo*, dans *La fin d'une parade philosophique*, Georges Politzer reprochait à la psychologie bergsonienne de ne pas s'appuyer sur l'individu. On voit maintenant, à travers la théorie de la tendance, qui était, après Marx et Nietzsche, avant Simondon et Deleuze, le plus profond penseur de l'individuation : « Mais la philosophie devrait être un effort pour dépasser la condition humaine » (PM, 1425/218). Je reviendrai sur ce point dans la conclusion. *Secundo*, cette logique bergsonienne de la tendance *aurait* affaire à une logique para-hégélienne de ce que Derrida appelle « exappropriation ». Un de mes prochains projets, dans un demi-sourire bien sûr, serait de travailler sur ce que j'appelle une « métaphysique du mariage » et sa déconstruction¹³.

II. Topiques de la perception (vision et toucher) dans *Matière et Mémoire* (1896)

Faute de temps¹⁴, en sautant l'exemple de la main, je commence d'emblée par un paragraphe des *Deux Sources*, parce qu'il résume bien ce qu'on appelle la théorie des deux corps.

La théorie des deux corps

Vers la fin du troisième chapitre des *Deux Sources*, dans le premier paragraphe de la section intitulée « Le problème du mal », cette célèbre théorie des deux corps occupe une place centrale. Je ne lis pas ce passage reproduit dans les citations, mais je me contente de paraphraser.

Ce qu'on considère normalement comme un corps, c'est-à-dire le corps non seulement présent mais actif et agissant, c'est-à-dire encore ce qu'on appelle habituellement le « corps propre », c'est pour Bergson « le corps minime » « le plus petit », « ce corps intérieur et central, relativement invariable », « notre très petit corps organisé (organisé précisément en vue de l'action immédiate) » comme lieu de nos mouvements actuels. Comme le dit la fameuse phrase de *Matière et mémoire*, « le corps est un centre d'action ». On pourrait appeler ce corps *corps d'action* ou *corps de l'action réelle* dans la mesure où nous sommes réellement et actuellement là où nous agissons.

Mais il y a bien un autre corps comprenant tout ce que notre conscience perçoit et qui « va jusqu'aux étoiles » ; c'est un « grand corps », voire « le plus grand corps », « ce corps immense » qui change à tout instant, et parfois radicalement, même pour le plus léger déplacement du corps minime, « notre très grand corps inorganique » comme lieu de nos actions théoriquement possibles (« inorganique » doit être entendu non seulement au sens physiologique ou biologique mais au sens fonctionnel de

non-organisé pour l'action immédiate). On pourrait appeler ce corps *corps d'action virtuelle* ou *corps de perception* dans la mesure où nous sommes virtuellement mais réellement dans tout ce que nous percevons.

Mais alors, dira-t-on, qu'en est-il de la relation de ces deux corps ? Je me contente ici de faire deux remarques. Tout d'abord, une évidence : la philosophie de Bergson est une philosophie de l'action, une philosophie de l'effort qui a pour *motto* « *primum vivere* ». Et c'est là qu'il faut situer sa théorie du corps. Percevoir signifie dans l'*Essai* percevoir en spatialisant le temps. L'espace même n'est rien d'autre qu'une partie du schéma corporel qui prépare les mouvements ou actions sur les choses¹⁵. Les détails de la perception se soumettent aux nerfs sensitifs, mais « la perception, dans son ensemble, a sa véritable raison d'être dans la tendance du corps à se mouvoir » (MM, 194/44). Je perçois, car j'ai un corps ; mon corps est centre d'action, car il vit. Vivre c'est agir, vivre c'est se mouvoir (« un être vivant, c'est-à-dire agissant », *Ibid.*, 194/43)¹⁶. La théorie bergsonienne du corps est de part en part pragmatiste ou « activiste ». En anticipant un peu, disons encore davantage qu'elle sera de plus en plus instrumentaliste et machiniste.

Deuxièmement, il ne faut pas considérer comme opposés ou nettement séparés le corps de l'action et le corps de la perception ; il faut au contraire les prendre ensemble dans un même processus d'actualisation des actions virtuelles. C'est une autre manière de dire que cette logique de prolongation tente de nuancer la solidité et l'impénétrabilité qu'on présuppose ordinairement pour le corps propre ; le corps propre ou le « corps minime » est lui-même est un processus d'actualisation. Autrement dit, le corps propre n'est pas seulement prolongé par la perception ou par la machine, mais le corps *est* déjà une prolongation. Bergson appelle le cerveau « organe de l'attention à la vie » ; mais si l'on suit jusqu'au bout la direction indiquée par la théorie bergsonienne du corps, cette appellation devra s'appliquer aussi au corps minime et au corps immense. Bref, le corps tout entier devra être un *organon*, à la fois organe et outil de l'attention à la vie. Nous y reviendrons plus loin.

Voilà la théorie des deux corps chez Bergson. J.-L. Vieillard-Baron confirme l'importance de cette théorie : « sans doute avons-nous chez Bergson la plus exacte phénoménologie du corps, qu'on pourrait comparer à celles de Maine de Biran et de Merleau-Ponty »¹⁷. S'il y a une phénoménologie bergsonienne du corps, ce doit donc être une phénoménologie des deux corps.

Or, je serais tenté de soumettre l'hypothèse suivante : les deux corps, le corps minime et le corps immense, correspondraient jusqu'à un certain point aux deux perceptions, la vue et le toucher. Si la vue est une perception « spéculative » (dans tous les sens du terme) préparant et anticipant les actions à travers les prévisions spatio-temporelles, et si

le toucher est une perception pragmatique au sens où il a affaire à un contact avec l'objet comme moment immédiat de l'action, alors il s'ensuit, me semble-t-il, que la vue est par excellence une perception du corps immense et le toucher celle du corps minime. Aussi convient-il à présent de traiter de la relation entre la vue et le toucher chez Bergson.

Dans le deuxième chapitre des *Deux Sources*, Bergson compare « la faculté de comprendre la matière que nous manipulons » avec « la connaissance virtuelle [...] et le pouvoir non moins virtuel » d'utiliser d'autres choses que la matière manipulable (1119/178). Et c'est en tant qu'exemple certes, mais en tant que seul exemple privilégié de ce pouvoir virtuel que Bergson parle de la vue. Pour lui, l'intellection comme la vue, sont pour l'action. L'*Evolution créatrice* voyait, on le sait, dans l'intelligence et l'instinct deux voies différentes empruntées par la vie pour son développement maximal. De même ici, dans les *Deux Sources*, l'intellection et la perception ne sont que deux tactiques différentes adoptées par la technique vitale. Car la perception est, elle aussi, liée à l'action. Nous ne percevons pas pour percevoir, nous ne percevons pas pour rien ; nous percevons pour agir, pour choisir les images qui pourraient être utiles pour l'action. A la différence des sensualistes comme Condillac, la sensation est considérée plutôt comme quelque chose de limité par rapport à la perception. Ainsi, l'œil est fait avant tout pour nous révéler les objets sur lesquels nous sommes en état d'agir.

Néanmoins, dans la vue ou la perception en général comme action virtuelle, il y a quelque chose qui dépasse ce pragmatisme. « Nous voyons les étoiles, alors que nous sommes sans action sur elles ». Cela veut dire que la vue ou la perception comme action virtuelle a recours inévitablement, immanquablement à « un dispositif dont l'effet dépasse son objet » (1120/179), à savoir un organe-outil incarnant ce que nous avons appelé ailleurs « loi du prolongement » ou « logique de l'extension »¹⁸. Nous avons dit plus haut que Bergson n'affirme pas le primat de la dimension virtuelle. De même ici il n'essaie pas d'établir le primat de la vision en renversant le privilège qu'a le toucher auprès du sens commun et des sciences, mais il s'efforce d'affirmer leur relative indépendance réciproque. Le sens commun et les sciences pour Bergson prennent toujours la même direction pour augmenter l'effet de l'action, mais là aussi tous deux ont en commun de réduire le corps à la figure qu'il prend par rapport au toucher. Car l'image visuelle semble varier à tout instant selon les déplacements du sujet ou de l'objet, et par là elle semble instable, tandis que l'image tactile paraît stable et constatable tout simplement en touchant. A cause de ce pragmatisme inconscient et quasi-existential, nous avons pris l'habitude de considérer l'image visuelle comme un reflet ou un effet de l'image tactile. On est alors conduit naturellement à considérer la

première comme une apparence, la seconde comme la chose même. « Mais telle n'est pas l'impression immédiate », écrit notre penseur des données immédiates :

« Un esprit non prévenu mettra l'image visuelle et l'image tactile au même rang, leur attribuera la même réalité, et les tiendra pour relativement indépendantes l'une de l'autre. » (DS, II, 1088/139)

Il y aurait beaucoup à dire à propos de ce rapport entre la vue et le toucher dans l'intuitionnisme bergsonien, y compris son rapport à la question traditionnelle de Molyneux, et il nous faudrait revenir à *Matière et mémoire* pour aller plus loin, mais contentons-nous pour le moment de renvoyer à une étude dans laquelle nous avons déjà commencé ce travail¹⁹. Et résumons simplement ce qui était dit : le corps se situe à l'intersection entre l'actuel et le virtuel, au carrefour des deux schèmes perceptifs, du toucher et de la vision ; la vision pour Bergson ne l'emporte pas sur le toucher, et inversement : les deux collaborent à titre égal.

III. Techniques du corps dans l'*Evolution créatrice* (1907)

Passons donc au troisième et dernier moment, et commençons par la « main ».

III-1. La main de Bergson (2) : « L'indépendance devient complète chez l'homme, dont la main peut exécuter n'importe quel travail. »

Elle se donne, cette fois, comme le lieu où se produisent les outils, les machines. Chez les vertébrés dont l'activité se concentre exclusivement sur deux paires de membres, ces organes accomplissent diverses fonctions beaucoup plus indépendantes de leur forme que chez les arthropodes, et c'est chez l'homme que cette machine préhensive arrive au sommet, en devenant la main humaine presque toute-puissante :

L'indépendance devient complète chez l'homme, dont *la main peut exécuter n'importe quel travail*. (II, 134/608, nous soulignons)

La main trace ici une ligne de dé-marcation, de dis-jonction ou de dés-articulation entre l'homme et la machine, l'homme et l'animal, l'organique et l'inorganique. La main de l'homme devient l'expression d'une extériorisation de l'indétermination des actions humaines. La main insère de l'indétermination dans la matière. Contrairement à Heidegger (SZ, §15), le *Zuhandene* bergsonien – Martineau traduit comme « l'étant-à-portée-de-la-main » – fait décidément partie intégrante de la modalité authentique de l'être.

Cette libération par la main remonte, selon Bergson, au jour où « se fabriquèrent les premières *armes*, les premiers *outils* » [j'attire votre attention sur le fait que l'arme précède l'outil, sur quoi nous reviendrons] (EC, II, 138/611). Bergson semble proposer

ici une définition de l'homme, peu familière au spiritualisme : « il est de l'essence de l'homme de créer matériellement et moralement, de fabriquer des choses et de se fabriquer lui-même. *Homo faber*, telle est la définition que nous proposons » (PM91-92/1325). Citons en passant, comme un flagrant délit, André Leroi-Gourhan qui s'était inspiré de Bergson²⁰ et pourtant effacera plus tard cette phrase :

« La distinction fondamentale entre deux groupes d'Hominiens *homo faber* et *homo sapiens* a, depuis Bergson, pris la valeur d'une constatation expérimentale » (*L'homme et la matière*, 1^{re} éd., 1943, p. 45 ; cf. « *L'homo faber*, terme commode mais sans fondement paléontologique... » 2^e éd., 1971, p. 10).

Quoi qu'il en soit, la main ne serait évidemment rien sans l'intelligence²¹. Bien que ce processus de production ne s'actualise et ne se concrétise qu'à travers la main, c'est tout de même par l'intelligence qu'il procède :

« Toutes les forces élémentaires de l'intelligence tendent à transformer la matière en instrument d'action, c'est-à-dire, au sens étymologique du mot, en *organe*. La vie, non contente de produire des organismes, voudrait leur donner comme appendice la matière inorganique elle-même, convertie en un immense organe par l'industrie de l'être vivant. Telle est la tâche qu'elle assigne d'abord à l'intelligence » (EC, II, 162/632)²².

Loin de s'opposer au naturel, la machine est pour Bergson un prolongement du corps²³ : cette affirmation qu'on peut trouver aussi bien dans l'*Évolution créatrice* que dans les *Deux Sources*, se tire, on le voit, directement comme une conséquence de la théorie des deux corps développée pour la première fois dans *Matière et mémoire*. Mais Bergson va encore plus loin ici : c'est l'intelligence même qui est un prolongement.

« Notre intelligence est le prolongement de nos sens. Avant de spéculer, il faut vivre, et la vie exige que nous tirions parti de la matière, soit avec nos organes, qui sont des outils naturels, soit avec les outils proprement dits, qui sont des organes artificiels. » (PM, 34-35/1278-1279)²⁴

Ainsi Bergson est-il un des penseurs qui nous permet de comprendre le rapport entre la technique et la vie à travers l'homme. Comme l'avait bien montré Leroi-Gourhan, la technique c'est le prolongement de l'évolution biologique au niveau de l'être intelligent. L'homme prolonge par son invention la capacité d'indétermination que la vie possède originellement.

III-2. Un vitalisme (non)-organique de Bergson (Mauss, Canguilhem, Leroi-Gourhan)

Ici, il faudrait citer deux héritiers de cette philosophie vitaliste de la technique, conscients ou non. Pour conclure son grand ouvrage intitulé *Du mode d'existence des objets techniques* (Aubier, 1958 ; cité dans l'éd. de 1989), Gilbert Simondon citait le Bergson de l'*Evolution créatrice*²⁵ ; si Simondon cite Bergson comme l'« ennemi », l'ami de la réflexion technique pour lui est Marx, penseur du transindividuel. Tandis que Georges Canguilhem reconnaît très justement ce qu'il lui doit :

« C'est que Bergson est aussi l'un des rares philosophes français, sinon le seul, qui ait considéré l'invention mécanique comme une fonction biologique, un aspect de l'organisation de la matière par la vie. *L'Evolution créatrice* est, en quelque sorte, un traité d'organologie générale » (p. 125, n. 58).

Mais il ne faut pas croire que cette philosophie est loin de nous. C'est tout le contraire. Regardons-nous par exemple, en ce moment même. Tout se commande par les pratiques corporels. Je suis conférencier devant vous ; vous le voyez à ma posture assise et à ma voix, et vous m'écoutez assis et en silence. Nous avons un ensemble d'attitudes permises ou non, naturelles ou non. Ainsi nous attribuerons des valeurs différentes au fait de regarder fixement : symbole de politesse à l'armée, et d'impolitesse dans la vie courante.

Ces mots sont en fait de Marcel Mauss pour clore le célèbre article sur « Les Techniques du corps » :

« Le corps est le premier et le plus naturel instrument de l'homme. Ou plus exactement, sans parler d'instrument, le premier et le plus naturel objet technique, et en même temps moyen technique, de l'homme, c'est son corps » (Marcel Mauss, « Les techniques du corps », in *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950, p. 372).

Revenons à Bergson. On a ainsi vu la logique du prolongement ou l'idée du corps comme extension à l'œuvre chez lui. Mettons donc une phrase de Bergson en exergue de sa philosophie du corps : « il y a une logique du corps, prolongement du désir » (1116-1117/175). Certes Bergson écrit cette phrase à propos de l'origine de la magie observée dans des tribus dites primitives ; mais si la magie est pour Bergson « l'extériorisation d'un désir dont le cœur est rempli », et si celle-ci, tout comme le prolongement ou l'extension, a donc affaire à ce que Mauss appelle « techniques du corps » (au sens où toute pratique ordinaire corporelle, comme la marche ou même les positions sexuelles, loin d'être naturelles est de part en part artificielle), il n'est dès lors pas arbitraire de donner à cette phrase une plus grande portée.

III-3. La main de Bergson (3) : « L'outil de l'ouvrier continue son bras ; l'outillage

de l'humanité est donc un prolongement de son corps. »

La logique du corps comme loi du prolongement par l'effort et le désir, n'est-elle pas une des idées centrales des *Deux Sources* ?²⁶

« Allons plus loin. Si nos organes sont des instruments naturels, nos instruments sont par là même des organes artificiels. L'outil de l'ouvrier continue son bras ; l'outillage de l'humanité est donc un prolongement de son corps. La nature, en nous dotant d'une intelligence essentiellement fabricatrice, avait ainsi préparé pour nous un certain agrandissement. »

(1238/330)

En convertissant en mouvement des énergies potentielles accumulées en pétrole ou en charbon, les machines « donnent à notre organisme une extension si vaste et une puissance si formidable, si disproportionnée à sa dimension et à sa force » ; ainsi, avec le machinisme comme dernier renfort de l'intelligence, l'extension matérielle et corporelle qui semblait se produire d'elle-même « automatiquement » (1239/330) au début, en vient à dépasser de très loin « le plan de structure de notre espèce ».

Le corps immense est, nous l'avons vu dans la section précédente, une extension perceptive qui ne regarde plus forcément l'action immédiate ; cet instrument est plus ou moins libéré de la contrainte pragmatique. Lorsque cette logique de l'extension, un des traits fondamentaux de l'élan vital, dépasse chez l'homme les dernières limites, apparaissent tous les risques et les périls :

« Or, dans ce corps démesurément grossi, l'âme reste ce qu'elle était, trop petite maintenant pour le remplir, trop faible pour le diriger. D'où le vide entre lui et elle. D'où les redoutables problèmes sociaux, politiques, internationaux, [...] : il y faudrait de nouvelles réserves d'énergie potentielle, cette fois morale » (1239/330).

C'est ce danger et une possibilité d'en sortir qui déterminent tout le mouvement de réflexion dans les *Deux Sources*, notamment dans la section intitulée « Mécanique et mystique » du dernier chapitre. Face au danger de ce machinisme, dit Bergson, il n'y a qu'un seul choix : il faut nouer une relation entre le machinisme et le mysticisme, entre mécanique et mystique. J.-P. Sérís remarque à juste titre que « la grande originalité de son interprétation du machinisme, on le sait, est de le *relier* au mysticisme »²⁷. Mais plus précisément, de quelle sorte de « relation » s'agit-il ? Elle ne s'apparente ni au processus d'actualisation de l'action virtuelle qui se trouve entre les deux corps, ni non plus à la cohabitation coopérative foncièrement hétérogène entre la vue et le toucher, mais elle est une sorte de co-implication : « le corps agrandi attend un supplément d'âme, et [...] la mécanique [exige] une mystique » et « la mystique appelle la

mécanique » (1239/330). Disons, sans pouvoir développer, qu'il s'agit ici d'une invention émotionnelle et d'une individuation psychique et collective. Cela veut dire que la théorie bergsonienne du corps que nous venons d'analyser jusqu'ici s'applique non seulement à notre corps individuel mais aussi à la collectivité de nos corps, c'est-à-dire au corps politique²⁸. Les conséquences ultimes de la loi du prolongement ne reviennent-elles pas à atténuer, sinon à effacer radicalement, la différence entre l'animalité et l'humanité d'un côté, la différence entre le corps humain et la machine d'un autre côté, et en général la différence qui fonde et active toutes les formes de la politique identitaire ? Le corps se situe enfin à l'intersection du vrai machinisme et du vrai mysticisme, bref dans un vitalisme singulier que nous avons ailleurs proposé d'appeler *(non)-organique*²⁹.

Conclusion

Concluons. Nous avons ainsi constaté les trois traits fondamentaux de la notion bergsonienne de corps : à partir d'une relecture des deux multiplicités, de l'espace pur et de l'étendue propre, Bergson suggère une remise en question la propriété du corps propre ; à partir de la théorie des deux corps, il exige un réexamen de la relation entre le toucher et la vision ; à partir de la loi de la prolongation, il intègre la dimension technique dans les termes du corps et de sa propriété. Et cela dans les « mains » de Bergson. Cette figure de la « main » ou du « bras » traverse en effet, on l'a dit, toute l'œuvre de Bergson : dès le début de *l'Essai* apparaît déjà la main s'efforçant sous la catégorie de l'effort musculaire. Dans *Matière et Mémoire*, sous forme du membre-fantôme. La main célèbre de *l'Evolution créatrice* était celle qui s'enfonce dans la limaille de fer ; ou encore, le mouvement de la main portée d'un point à l'autre, geste indivisible, mouvant un et multiple dans les *Deux Sources* ou dans *La Pensée et le mouvant*. Et cette main était, on l'a vu aussi, celle du roi de Midas. Tout ce que l'homme toucherait sera changé en instrument, en objet technique, pour le meilleur et pour le pire. Si Bergson souligne le rôle du corps, c'est certes toujours en fonction de la vie, d'une tendance à obtenir toujours plus de mobilité, d'indétermination et de liberté. Mais paradoxalement, lorsque l'action dépasse certaines limites, elle met en péril le corps lui-même, au point de le saturer d'une logique de l'exappropriation : « l'individualité loge donc son ennemi chez elle » en quelque sorte.

Le bergsonisme n'est pas qu'une pensée ayant pour seul mérite la (re)découverte de la virtualité et de la multiplicité. Bien au contraire, cette philosophie de la vie qui était dès le début une philosophie de l'effort, devenue de plus en plus philosophie de l'action, de l'activité et du travail, pour arriver enfin, en faisant implorer et saturer le

spiritualisme français, à une certaine philosophie de la technique à tendance vitaliste, qui trouvera comme successeurs Canguilhem, Leroi-Gourhan ou Simondon. Ce serait un vitalisme (non)-organique qui dé-brouille ou dé-marque les frontières entre le corps humain et la machine, l'organique et l'inorganique. N'est-ce pas une conséquence ultime du spiritualisme français ? Ce spiritualisme singulier de Bergson n'a-t-il pas un rapport fondamental avec celui de Maine de Biran ou de Ravaisson qui, contrairement à un sensualiste comme Condillac, en vient à souligner, tout en partant toujours de la sphère tactile comme la solidité ou la résistance, l'indépendance réciproque entre le toucher et la vue, et en vient à privilégier l'effort, la volonté, la mobilité, la motilité ? S'il en est ainsi, ne pourrait-on pas parler d'une aventure de la notion de corps, dont le terreau était préparé par le sensualisme et l'idéologie, dont le germe était conçu durant le spiritualisme français, dont la pousse et peut-être la fleur s'épanouissent chez Bergson ? Mais de quelle fleur s'agit-il ? Nous disions dans l'introduction qu'il s'agissait d'un corps qui se veut non-humain, non-subjectif, car ce que vise le bergsonisme n'est pas l'homme, mais disons l'en-deça et l'au-delà de l'homme :

« Mais il y aurait une dernière entreprise à tenter. Ce serait d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine*. [...] Quand on s'est placé à ce que nous appelions le *tournant* de l'expérience, quand on a profité de la naissante lueur qui, éclairant le passage de l'*immédiat* à l'*utile*, commence l'aube de notre expérience humaine, il reste à reconstituer, avec les éléments infiniment petits que nous apercevons ainsi de la courbe réelle, la forme de la courbe même qui s'étend dans l'obscurité derrière eux. En ce sens, la tâche du philosophe, telle que nous l'entendons, ressemble beaucoup à celle du mathématicien qui détermine une fonction en partant de la différentielle. La démarche extrême de la recherche philosophique est un véritable travail d'intégration » (MM, IV, 321/205-206).

C'est pourquoi le bergsonisme n'est pas une destruction de la subjectivité, mais une théorie de l'individuation, de la subjectivation et de l'hominisation.

Mais avançons encore un pas de plus : soulevées ici dans le contexte des études bergsoniennes et de l'histoire de la philosophie française au tournant du XIXe et du XXe siècle, les trois questions analysées par cette philosophie de l'intégration pourraient se déployer, liées toujours organiquement, dans un champ beaucoup plus vaste que nous nous contentons d'indiquer ici :

1) « *Hoc est enim corpus meum* », « Ceci est mon corps ». Bien avant que le Husserl

de l'*Ideen II* ou Merleau-Ponty aient développé la phénoménologie du corps propre, penser le corps, cela n'est-il pas toujours revenu à penser le corps propre ? Une certaine hantise de « *sôma sêma* » ou une certaine théologie de l'incarnation ne se cachent-elles pas aux tréfonds d'une métaphysique inconsciente qui détermine notre pensée moderne ? Voilà la première question qui est celle du corps propre ou de la propriété.

2) « *Partes extra partes* ». La notion même d'imperméabilité, qui sépare le corps propre des corps extérieurs, même quand il s'agit des particules minimales, n'est-elle pas toujours liée au toucher ? Depuis le Platon du *Phédon* (65b), la philosophie, en tant qu'elle concernait l'*idea*, la *theoria*, avait certes affaire à l'intuition c'est-à-dire, quoique cela paraisse paradoxal, à une manière de voir sans recours à la vision. Mais c'était précisément dans la tradition qui considère la vision comme toucher, ou du moins au moyen de cette métaphore. Ne retrouve-t-on pas dans les figures optico-haptiques aussi bien dans *La Dioptrique* de Descartes que dans la discussion passionnante du célèbre problème de Molyneux, ce geste qui revient à comparer la vue au toucher, en assimilant son organe à un organe qui *touche* la lumière ? De manière concomitante, du « *Noli me tangere* » pour Marie-Madeleine au « Heureux ceux qui, sans avoir vu, ont cru » pour Thomas appelé Didyme, n'y a-t-il pas une tradition chrétienne de ce qu'on pourrait appeler « la théologie du toucher » ? Voilà la deuxième question, celle du primat du couple vision-toucher dans la tradition philosophique.

3) Enfin la troisième question porte sur la *tekhnè* et la prothèse. Qu'est-ce que le corps, le corps propre ou la prothèse pour ceux qui ne peuvent pas marcher sans jambe artificielle, pour ceux qui ne peuvent pas vivre sans appareil de maintien vital ? C'est une question à la fois tout à fait moderne au sens où elle est formulée dans notre temps, et extrêmement ancienne au sens où elle concerne l'aube de l'humanité, au moins selon André Leroi-Gouhhan qui parlait déjà du bouleversement radical que suscite la marche bipède sur le cerveau humain. L'instance technique s'amorce dans le corps même. Si les organes corporels sont des machines organiques, les machines ne sont-elles pas un organe corporel artificiel ? Le corps propre est toujours déjà une prothèse, et inversement³⁰.

J'ai commencé cet exposé en rappelant un aspect politique. Je le clos de la même manière. Écoutons non pas Judith Butler, mais Samuel Butler :

« Ce n'est pas chez les tribus nègres [...] ou les aborigènes de l'Amérique qu'il faut chercher les principales vérités de l'espèce humaine, mais chez les riches et les pauvres. La différence d'organisation physique qui existe chez ces espèces d'hommes est beaucoup plus grande que celle qui existe entre les prétendus types des races humaines. [...] L'homme qui peut ajouter à sa

personne une cabine d'un des paquebots de la compagnie du Pacifique est un être doué d'une organisation très supérieure à celle de l'homme qui ne le peut pas [...], et nous pouvons affirmer, avec l'exactitude scientifique la plus stricte, que les Rothschild sont les organismes les plus étonnants que le monde ait encore vus. »

Bibliographie

BERGSON, Henri, *Œuvres*, PUF, 1959.

BARBARAS, Renaud, *Le Tournant de l'expérience*, Vrin, 1998.

CANGUILHEM, Georges, « Machine et organisme », dans *La Connaissance de la vie*, Hachette, 1952 ;
nouv. éd. augmentée, Vrin, 1965.

CRIGNON-DE OLIVEIRA, Claire et GAILLE-NIKODIMOV, Marie, *A qui appartient le corps humain ? Médecine, politique et droit*, Belles Lettres, 2004.

DERRIDA, Jacques, *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, 2000.

FUJITA, Hisashi, « La main de Bergson. Pour une histoire du vitalisme (non)-organique », in *Revue de langue et littérature françaises (RLLF)*, n°29, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université de Tokyo, mai 2004. sur *EC*.

FUJITA, Hisashi, « La notion de finalité chez Kant et Bergson », in *RLLF*, n°30, septembre 2004. étude sur *EC*.

FUJITA, Hisashi, « Entre *phainomena* et *phantasmata*. « Déjà-vu » bergsonien et « membre fantôme » merleau-pontien », in *RLLF*, n°31, mai 2005. étude sur *MM*.

FUJITA, Hisashi, « La question du rythme et de la mesure dans la philosophie de Bergson », *Etudes de langue et littérature françaises*, n°89, Société Japonaise de Langue et Littérature Françaises, 2006. étude sur *DI*.

FUJITA, Hisashi, « La notion de corps chez Bergson. Vers une autre histoire du spiritualisme français », in *Revue de Philosophie française*, n°10, Société franco-japonaise de Philosophie, 2006. étude sur *DS*.

HENRY, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, 1965 ;
2^e éd., 1987.

HENRY, Michel, *Incarnation : Une philosophie de la chair*, éd. Seuil, 2000.

LEROI-GOURHAN, André, *L'homme et la matière*, 1^{re} éd., 1943 ; 2^e éd., 1971.

MAUSS, Marcel, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de *moi* » et « Les techniques du corps », in *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950.

SIMONDON, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, éd. Millon, 2005.

WORMS, Frédéric, *Les Deux Sens de la vie*, PUF, 2005.

¹ Cf. « Loin donc que l'analyse du corps puisse devenir celle de notre chair et le principe, un jour, de son explication, c'est le contraire qui est vrai : seule notre chair nous permet de connaître, dans les limites prescrites par cette présupposition incontournable, quelque chose comme un « corps » » (*Ibid.*, p. 10).

² Autrefois, Henry était à la fois plus prudent et plus radical : il admettait la distinction des trois corps : le « corps comme entité biologique », le « corps comme être vivant », et le « corps comme corps humain ». Et ce en soulignant ceci : « En vérité le corps de la biologie est en quelque sorte un objet culturel, il est, à ce titre, essentiellement historique, aussi bien dans son apparition que dans ses modifications qui ne sont autres que celles qu'apporte le développement même de la science » (p. 6) ; ou plus généralement ceci : « C'est seulement dans une perspective illusoire que le problème du corps apparaît tellement contingent qu'il n'y a pour ainsi dire aucune raison de le poser » (p. 9).

³ « Les différentes distinctions qui précèdent, les questions qu'elles soulèvent, sont cependant sans importance à nos yeux, parce qu'elles ne mettent pas en cause le problème ontologique fondamental dont nous devons enfin nous occuper. Quelle que soit, en effet, la région dans laquelle nous nous déciderions finalement à ranger *notre* corps, que cette région soit celle du corps biologique, du corps vivant, ou enfin *une région sui generis appartenant en propre au corps humain* [HF souligne], dans tous les cas nous n'aurions affaire qu'à des spécifications et à des structures de l'être transcendant en général » (p. 9).

⁴ Jankélévitch, *Henri Bergson* (1959), PUF, coll. « Quadrige », 1989, p. 167.

⁵ Henry voyait les choses à peu près de même façon, je veux dire sous une même perspective, quoique de l'autre bout : « Le premier philosophe et, à vrai dire, le seul qui, dans la longue histoire de la réflexion humaine, ait compris la nécessité de déterminer originairement notre corps comme un corps subjectif est Maine de Biran, ce prince de la pensée [...]. Comment cette découverte fondamentale d'un corps subjectif [...], put-elle passer complètement inaperçue [...] ? On a coutume de le situer à l'origine d'un courant de pensée qui se continuerait à travers Lachelier, Boutroux, Ravaisson, Lagneau, et jusqu'à Bergson – courant de pensée « spiritualiste » qui se caractériserait par une attention prêtée à la « vie intérieure », par « une tendance introspective ». [...] La filiation historique qu'on indique existe sans doute, mais la pensée biranienne n'a rien à voir avec l'introspection, avec la vie intérieure *telle que pouvaient la comprendre des néo-kantiens*, et pas davantage avec l'intuition de Bergson. [...] Celle-ci [l'intuition centrale du biranisme] ne pouvait être accueillie par la philosophie française du XIX^e et du XX^e siècle qu'au prix d'un travestissement d'autant plus dangereux » (pp. 12-13).

⁶ Pour en savoir les détails, je me permets de vous renvoyer aux résultats acquis dans les recherches précédemment menées. Voir la bibliographie qui se trouve à la fin de cet exposé.

⁷ Entendons bien : Bergson n'est pas en train de dire qu'on n'éprouve pas une douleur plus intense à se sentir arracher une dent qu'un cheveu ; il n'est pas en train de dire que pour l'artiste, un tableau de maître ne lui procure pas un plaisir plus intense qu'une enseigne de magasin. Sinon, on tomba facilement dans un fameux étiquetage, faux en plus, d'irrationalisme. Récemment encore François Dagoguet désigne Bergson comme un « adversaire de la science » : « Bergson rejette l'hypothèse quantitative, parce qu'elle nous place délibérément en dehors de l'appréhension consciencielle. Pas de degrés d'intensité ! Pas de mesure valable ! [...] Il n'est, pour Bergson, qu'un seul chemin pour entrer dans la chose, c'est de coïncider avec elle, de sympathiser avec son propre devenir et de la délivrer des prétendues emprises numériques. [...] Mais qui pourrait nier, à défaut du chiffrage, au moins l'existence de degrés, d'une intensité pour nos sensations éprouvées ? Nous supportons plus facilement une douleur qu'une autre : il s'ensuit que celle-ci nous affecte « plus ». Une « arithmétique des plaisirs » n'est-elle pas possible ? » (François Dagoguet, *Réflexions sur la mesure*, éd. Encre marine, 1993, pp. 56-57. Cf. pp. 51-52) Bien sûr que si ! Seulement, cette arithmétique altère fatalement les plaisirs dans ce qu'ils sont...

⁸ Toutes nos références concernant Bergson renvoient d'abord aux *Œuvres*, édition du centenaire (Paris, PUF, 1959), puis à l'édition séparée (PUF, coll. « Quadrige »).

⁹ S'opposant au psychophysicien Charles Richet (1850-1935) qui affirme que la douleur s'irradie d'autant plus qu'elle est plus intense, Bergson définit précisément l'intensité de la douleur par le nombre et l'étendue des parties du corps qui « sympathisent » avec elle.

¹⁰ Il n'y a aucun doute pour dire ceci : pour que l'espace pour Bergson comme pour Kant naisse de la coexistence des sensations inextensives, il faut un acte *sui generis* de l'esprit qui les juxtapose et embrasse toutes à la fois. Reste à savoir s'il n'y a pas lieu à ce propos de ré-examiner certains textes de Kant. A propos du *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, je renvoie à l'intervention de Pierre Macherey du 15 octobre 2003 :

<http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20032004/Macherey15102003.html>

Mais pour notre propos, il faudrait traiter également le § 13 des *Prolégomènes*, par exemple.

¹¹ *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 116. cf. Voir aussi notre étude sur « *Phainomena* et *phantasmata* ».

¹² A propos de l'individuation, contre la tradition hylémorphiste qui s'étale d'Aristote (problématique du « synolon ») à Frege, en passant par les Scolastiques (*De Principio individuationis* de Thomas d'Aquin et de Duns Scott, *Disputationes metaphysicae* de Suarez), Simondon développe sa théorie de l'individuation.

¹³ *Excursus sur la métaphysique du mariage et sa déconstruction*. Cette reconsidération sur le propre, la propriété et l'appropriation *pourrait* nous conduire – je dis bien *pourrait* – à ses variations diverses. Je pourrais citer par exemple Simondon et son concept d'« individuation ». Mais comme je vais le citer plus tard, je prends ici un exemple plus radical, et à première vue plus excentrique : ce que j'appellerai de façon quelque peu provocative « la

métaphysique du mariage et sa déconstruction ». Je prends un seul exemple : Hegel, plus précisément le Hegel de Derrida.

Dans le *Glas* publié en 1973, Derrida analyse les concepts de famille, du mariage et de l'enfant selon Hegel. Comme on sait, dans l'exposition de l'*Encyclopédie* ou des *Principes de la philosophie du droit*, l'« esprit objectif » se développe en trois moments : le droit abstrait (*Recht*), la moralité (*Moralität*), la *Sittlichkeit*, qu'on traduit de diverses façons (éthique, moralité objective, bonnes mœurs, etc.). Or, à l'intérieur de cette *Sittlichkeit*, troisième terme et moment de synthèse entre l'objectivité formelle du droit abstrait et la subjectivité abstraite de la moralité, un syllogisme se développe à son tour : la famille, la société civile (*bürgerliche Gesellschaft*) et l'Etat. De même que la *Sittlichkeit* relève, en s'en départissant, la *Moralität*, le mouvement par lequel la famille se pose comme telle, se donne un chef, se regroupe dans une famille de familles, sorte de clan hiérarchisé qui devient peuple, ce mouvement est aussi une *Aufhebung*. C'est cette dialectique hégélienne de la famille que Derrida essaie de déconstruire à travers une logique impropre du « bâtard », *alias* une logique de la dissémination.

« Le sens de la propriété en général est recueilli dans l'*oikeios*. Quelle que soit l'exportation ou l'expropriation généralisante du concept d'économie, il ne rompt jamais le cordon ombilical qui le rattache à la famille. [...] *oikos* : maison, habitation, appartement, chambre, résidence, temple, tombeau, ruche, avoir, famille, race, etc. S'il y a là un sème commun, c'est la garde du propre ». « Economie : loi de la famille, de la maison familiale, de la possession. L'acte économique rend familier, propre, intime, privé » (*Glas*, éd. Denoël, p. 187).

« Le mariage est donc le premier moment de la famille, le plus naturel et le plus immédiat. Il est monogamique : implication constante, déclarée plus tard dans la *Philosophie du droit* : « Le mariage, et essentiellement la monogamie, est un des principes sur lesquels repose la *Sittlichkeit* d'une communauté » [...]. A l'essentialité du mariage on ne peut mesurer aucune considération sur les limitations empiriques de la liberté. Hegel ne prend donc jamais en considération toute l'anthropologie pragmatique de Kant, tout ce qui y concerne l'agnostique conjugal, la lutte pour la maîtrise entre le mari et la femme. Jamais la philosophie de l'esprit n'annonce quoi que ce soit au sujet de la différence de sexe entre les époux. Rien de plus logique : tout doit se passer comme si les époux avaient le même sexe, étaient tous deux bisexués ou asexués. L'*Aufhebung* a opéré » (*G*, p. 176).

« Il n'y a pas de famille de Kant au sens où il y a une famille de Hegel : ce que celle-ci implique – l'amour, le mariage (monogame) et surtout l'enfant – serait inconcevable à Kant. Sauf par accident empirique et extrinsèque : comme un bâtard. « A la fin de sa vie, Hegel répond à un fils naturel venu se faire reconnaître : je sais que j'ai été pour quelque chose dans votre naissance mais auparavant j'étais dans l'accidentel, je suis maintenant dans l'essentiel » (*G*, pp. 9-10).

« La généalogie ne peut commencer par le père. [...] Y a-t-il une place pour le bâtard dans l'onto-théologique ou dans la famille hegelienne ? » (*G*, pp. 7-8.)

A partir de là, on pourrait faire deux choses : en amont, une autre histoire de la gauche hégélienne en se fixant le regard sur l'appropriation sexuelle, de la *Philosophie du droit* de Hegel jusqu'à *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat* de Engels, en passant par Edgar Bauer, Feuerbach, Stirner ou Marx ; en aval, la lecture derridienne de Hegel, y compris sa ré-interprétation de l'*Antigone* fait un echo : Luce Irigaray, Judith Butler, etc. (Cf. Patricia Jagentowicz Mills, *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, 1996). Outre la tentative des « multitudistes », on peut y greffer aussi les réflexions d'Etienne Balibar sur Spinoza (*La crainte des masses*, Galilée, 1997) ou sur Locke, Rousseau et Marx (« Le renversement de l'individualisme possessif », in *La propriété : le propre, l'appropriation*, coordonné par Guineret et Milanese, éd. Ellipses, 2004).

Mais encore une fois, je ne suis pas en train de dire que cela se déduit naturellement de Bergson, cela serait pure aberration. Je dis simplement que cette logique para-hégélienne de ce que Derrida, parallèlement à la théorie de l'individuation de Simondon ou de Deleuze, appelle « exappropriation » *serait* en répercussion avec une logique bergsonienne de la tendance ou de l'individuation (cf. la personnalité chez Kant et chez Heidegger).

¹⁴ Sur la main (vide) de Bergson (« ...l'illusion des amputés (qu'il y aurait lieu, d'ailleurs, de soumettre à un nouvel examen). »), j'ai essayé d'analyser ailleurs. Voir notre étude sur « Entre *phainomena* et *phantasmata* », art. cit.

¹⁵ Dans *Matière et mémoire*, le corps humain, grâce à son appareil cérébral hautement épanoui, peut embrasser le plus haut degré de liberté dans le règne animal, c'est-à-dire la plus grande indétermination par rapport aux autres corps¹⁵. On comprend dès lors la stricte cohérence de ces deux ouvrages. *Matière et mémoire* déploie dans une dimension *corporelle* la thèse proposée au niveau plutôt spatial par l'*Essai*.

¹⁶ Sur ce point, nous avons analysé ailleurs une logique non de l'espace mais du lieu, une phénoménologie non ontologique mais « hantologique ». Voir notre étude « Entre *phainomena* et *phantasmata* », art. cit.

¹⁷ Il serait effectivement intéressant de la comparer avec celle de Maine de Biran. L'homme selon Biran a un corps qui occupe un domaine de muscles volontaires, c'est-à-dire le corps comme le « terme résistant » qui entretient avec le moi une relation essentielle et nécessaire, et un autre corps occupant le domaine qui échappe à la domination des muscles volontaires, c'est-à-dire le corps comme « involontaire » qui entretient avec le moi une relation contingente ou oblique, si l'on peut dire. Pour réfléchir sur l'évolution ou la mouvance de la théorie du corps dans le spiritualisme français, il serait ainsi particulièrement significatif d'analyser et comparer chez nos deux auteurs le rapport qu'ont ces deux corps par rapport au moi, à l'effort ou à l'« hyperorganique » surtout dans leurs genèses. Il faudra y revenir ailleurs.

¹⁸ Voir notre article sur « La main de Bergson », art. cit.

¹⁹ « Entre *phainomena* et *phantasmata* », art. cit.

²⁰ A propos du concept de « tendance technique comme couplage de l'homme à la matière » chez Leroi-Gourhan, et son rapport avec l'analyse bergsonienne du rapport organique/inorganique, voir une remarquable analyse de Bernard Stiegler, *La Faute Épiméthée*, tome 1 de *La technique et le temps*, Galilée/Cité des Sciences et de l'Industrie, 1994, surtout la longue note de pp. 58-60.

²¹ *La main et l'intelligence* : c'est précisément dans ce contexte qu'il faut situer le passage suivant où Bergson fait une digression significative à propos « du travail manuel, du rôle qu'il pourrait jouer à l'école » : « On oublie que l'intelligence est essentiellement la faculté de *manipuler* la matière [...]. Comment alors l'intelligence ne profiterait-elle pas de l'éducation de la *main* ? [...] La *main* de l'enfant *s'essaie* naturellement à construire. [...] Exerçons donc l'enfant au travail *manuel*, et n'abandonnons pas cet enseignement à un *manœuvre*. Adressons-nous à un vrai maître, pour qu'il perfectionne le *toucher* au point d'en faire un *tact* : *l'intelligence remontera de la main à la tête* » (PM, 92-93/1325, nous soulignons). Bergson parle également du rapport interactif de l'artiste à son œuvre (EC, I, 7/500).

²² Cf. PM, 63/1302 : « L'homme est essentiellement fabricant. [...] l'intelligence, c'est-à-dire le pouvoir d'inventer et de construire un nombre indéfini d'outils ».

²³ C'est la raison pour laquelle la distinction entre l'outil et la machine n'a aucun intérêt pour Bergson. Comme le remarque bien Sérís, « une définition de l'intelligence inspirée par la considération de *l'homo faber* n'établit pas de coupure entre l'outil et la machine » (Sérís, *La technique*, PUF, coll. « Philosophe », 2^e éd., 2000, p.178).

²⁴ « Dans le labyrinthe des actes, états et facultés de l'esprit, le fil qu'on ne devrait jamais lâcher est celui que fournit la biologie. *Primum vivere*. Mémoire, imagination, conception et perception, généralisation enfin, ne sont pas là « pour rien, pour le plaisir » (PM, 54/1294-1295).

²⁵ « Bergson a rattaché l'activité technique à *l'homo faber*, et a montré sa relation avec l'intelligence. Mais il y a dans cette idée de la manipulation des solides comme fondement de la technicité une présupposition qui empêche de découvrir la véritable technicité » (Simondon, p. 254).

« Bergson part en fait du dualisme axiologique du clos et de l'ouvert, du statique et du dynamique, du travail et de la rêverie ; le travail attache l'homme à la manipulation des solides, et les nécessités de l'action sont au principe de la conceptualisation abstractive, du primat accordé au statique par rapport au dynamique, à l'espace par rapport au temps. L'activité de travail est donc bien enfermée dans la matérialité, rattachée au corps. Cela est si vrai que la science même, dont Bergson a senti qu'elle utilisait des schèmes techniques, est considérée comme ayant une fonction pratique, pragmatique. En ce sens, Bergson serait assez près du vaste courant de nominalisme scientifique, mêlé d'un certain pragmatisme, que l'on peut sentir chez Poincaré, puis chez Le Roy, s'inspirant à la fois de Bergson et de Poincaré. Or, on peut se demander si cette attitude pragmatique et nominaliste envers les sciences ne part pas d'une analyse inexacte de la technicité. [...] L'analyse du mode d'existence des objets techniques possède donc en ce sens une portée épistémologique. Une doctrine comme celle de Bergson oppose le travail au loisir et donne au loisir, sous la forme de la rêverie, un privilège épistémologique fondamental » (Simondon, *ibid.*, p. 254-255).

« Or, la technique n'est ni travail ni *σχολή*. La pensée philosophique, dans la mesure où elle est issue de la tradition et emploie des schèmes issus de la tradition, ne comporte pas de référence à cette réalité intermédiaire entre le travail et la *σχολή*. La pensée axiologique elle-même est à deux niveaux, et reflète cette opposition entre travail et contemplation ; les notions de *théorique* et de *pratique* se réfèrent encore à cette distinction adversative. [...] Bergson a seulement renversé les correspondances de la *σχολή* et du travail, en accordant au travail la fonction de mise en relation avec les solides, donc avec le statique, alors que les Anciens y voyaient une chute dans le monde de la génération et de la corruption, donc du devenir ; inversement, Bergson attribue à la *σχολή* le pouvoir de permettre une coïncidence avec la durée, avec le mouvant, alors que les Anciens assignaient pour rôle à la contemplation de permettre la connaissance de l'éternel. Mais ce retournement ne change pas la condition de dualité et la dévaluation du terme qui correspond au travail de l'homme, que ce terme soit le mouvant ou le statique. Il semble que cette opposition entre l'action et la contemplation, entre l'immuable et le mouvant, doive cesser devant l'introduction de l'opération technique dans la pensée philosophique comme terrain de réflexion et même comme paradigme » (p. 256).

²⁶ Nous avons proposé ailleurs une analyse comparative de la notion de finalité chez Kant et chez Bergson. Voir la bibliographie.

²⁷ Sérís, *op.cit.*, p. 178, nous soulignons.

²⁸ Nous allons proposer ailleurs ces « Politiques de l'émotion » dans les *Deux Sources* (1932) : 1) Transindividuel (communauté des esprits) ; 2) Ré-équilibre des sens ; *Excursus* sur l'irrationnel (Kant, A. Smith, G.-G. Granger).

²⁹ A ce propos, il est quand même étonnant de voir sortir cette phrase, même si elle est mise en guillemets, et ainsi mise en garde, de la bouche de quelqu'un comme Bergson, adversaire de Nietzsche : « une « volonté de puissance » très particulière. [...] un empire à exercer, non pas sur les hommes, mais sur les choses, précisément pour que l'homme n'en ait plus tant sur l'homme » (1240/332).

³⁰ Sur notre dette théorique (qui était évidente tout au long de cet exposé) et notre éventuelle critique envers *le Toucher*, Jean-Luc Nancy de Derrida, voir « La main de Bergson », *art. cit.*