

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté de philosophie, arts et lettres

École de philosophie



GENÈSE DE L'HUMAIN ET TEMPORALISATION DE LA VIE

Recherches à partir de Husserl et Bergson

Mémoire présenté en vue de l'obtention du
grade de **master en philosophie**

sous la direction du P^r Raphaël GÉLY

par Gaëtan HULOT

A handwritten signature in black ink, consisting of a series of loops and a vertical stroke, positioned to the right of the author's name.

Année académique 2010-2011

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté de philosophie, arts et lettres

École de philosophie



GENÈSE DE L'HUMAIN ET TEMPORALISATION DE LA VIE

Recherches à partir de Husserl et Bergson

Mémoire présenté en vue de l'obtention du
grade de **master en philosophie**

sous la direction du P^r Raphaël GÉLY

par Gaëtan HULOT

Année académique 2010-2011

Introduction

Le problème de la genèse de l'expérience humaine

La philosophie kantienne s'était donné pour objet de placer sous le regard de la critique les structures pures de l'esprit, ces principes ordinateurs qui organisent anonymement notre expérience quotidienne et scientifique du monde. Les héritiers de Kant poursuivirent le travail inauguré par ce dernier, en faisant porter la critique sur les structures qu'il avait dévoilées en leur pureté, c'est-à-dire en reconduisant l'*a priori* kantien à ses propres « conditions de possibilité » dynamiques, en l'enracinant dans sa genèse. Il ne devait plus s'agir de hausser la typologie (aristotélicienne) des régions de l'étant et des formes de l'expérience humaine à la pureté transcendante, mais d'exhiber la genèse même de cette typologie transcendante. Comment notre expérience *devient-elle* ce qu'elle est, une expérience proprement *humaine* ? Comment en venons-nous à acquérir les formes et les concepts qui sous-tendent notre expérience perceptive et pratique d'un monde transi de part en part par la signification, morcelé et quadrillé par le canevas du sens ? Et dans l'ordre de quelle temporalité « transcendante » ? Comment penser enfin la « force motrice » qui anime la genèse de l'expérience et met celle-ci aux prises avec ce monde, avec le sens, et la conduit corrélativement à s'incarner dans les structures arrêtées de l'esprit humain dégagées par Kant ?

Nous nous arrêterons ici sur deux reprises modernes du problème de la genèse transcendante de l'humain : celle de Husserl et celle de Bergson. Que ces deux auteurs si différents partagent une même perspective et une même exigence pour la philosophie, c'est ce qui ne va guère de soi¹. *Nous aurons donc pour premier objectif*

¹ La différence de régime métaphysique entre le « réalisme » bergsonien et l'« idéalisme » husserlien rendent délicat tout rapprochement entre Husserl et Bergson. Mais en l'absence de contextualisation des éléments doctrinaux dans leur environnement conceptuel, et plus généralement en l'absence de construction méthodologique de la confrontation entre deux auteurs, une comparaison partielle se résume à établir des relations d'identité ou d'opposition entre éléments dont on ignore tout du statut épistémologique. Désireux d'éviter un tel écueil, notre premier chapitre aura pour objet d'établir l'identité du geste fondamental de Husserl et Bergson, leur communauté d'inspiration, à l'aune de laquelle les éléments doctrinaux prennent sens et à l'égard de laquelle la « doctrine » établie fait office de vis-à-vis et de repoussoir. Le présent travail fait donc, *a contrario* de la tradition commentative, le pari qu'une confrontation générale entre Husserl et Bergson est possible, et serait féconde. Identifier cette « commune exigence » pour la philosophie et observer l'effet différé au moment de la plus grande divergence métaphysique, cela nous permettra d'aborder obliquement, et non frontalement, la difficulté de principe d'une comparaison de deux régimes métaphysiques opposés. L'objet du présent

de montrer comment ces deux tentatives, celle de Husserl et celle de Bergson, partagent pour la philosophie une commune exigence. Nous montrerons ensuite comment cette communauté d'inspiration appelle la problématisation du devenir-humain de la vie, et rend ainsi leur confrontation possible sur ce thème.

Il revient à la phénoménologie husserlienne d'avoir repris à nouveaux frais la démarche génétique à partir de la notion de « constitution », et d'avoir ainsi embrassé l'unité de la constitution du transcendantal et de la constitution de l'empirique dans la continuité d'un même mouvement, le mouvement d'auto-détermination de l'expérience. Ce mouvement du parvenir en soi de l'expérience, qui unit le mouvement horizontal de l'éprouver transitif (*erleben*) au mouvement vertical de la génération et de la croissance, reçoit chez Husserl le nom de « vie » (*Leben*). *Nous nous proposons pour second objet dans ce travail de montrer comment la phénoménologie husserlienne pense la genèse de l'être-humain, c'est-à-dire le retournement de la vie transcendantale en vie humaine.* Nous utiliserons pour désigner le renversement de la vie transcendantale dans l'homme le terme d'« inversion vitale » (pour des raisons qui apparaîtront plus loin).

Un tel retournement, une telle inversion est-elle seulement possible si l'on a posé (et n'est-ce pas ce qu'établit la réduction ?) que le naturel et le transcendantal étaient exclusifs l'un de l'autre, que l'un ne se gagnait qu'à perdre l'autre ? Comment comprendre sous cette condition que la vie transcendantale puisse *devenir* vie naturelle ? Nous tenterons de montrer que, pour la phénoménologie, le retournement de la vie transcendantale en vie naturelle, l'« inversion vitale », s'effectue sans « coup de théâtre » ni *deus ex machina*, mais, bien au contraire, se prépare et se réalise dans les structures de la vie transcendantale, c'est-à-dire dans la double directionnalité, horizontale et verticale, de sa temporalisation.

La vie transcendantale, en se temporalisant, fait naître l'être-homme, ou plutôt se coule elle-même dans les bornes de l'expérience humaine. L'homme se découvre et s'éprouve comme produit du monde, inséré dans la trame du monde, dernier-né. Cela signifie certes qu'au moment du renversement de la vie transcendantale en vie naturelle, la donation transcendantale laisse la place à la pré-donnée naturelle, la cosmogonie transcendantale à un monde « déjà là », sol de confirmation lui-même en deçà de toute confirmation. Mais cela signifie surtout qu'à l'homme, les effectuations

travail sera en somme, à partir de Bergson et Husserl, de frayer un chemin de traverse dans la phénoménologie *et* le vitalisme, un chemin qui ne se soucie pas de la ligne de tranchée dont les élaborations doctrinales, puis scolaires, de ces deux auteurs ont rendu entre eux la percée inévitable. Nous voici en quête d'une entrée en matière qui permette d'envisager une articulation transversale de ces deux auteurs, ce qui, peut-être, nous permettra de faire sauter le verrou de leur inévitable non rencontre.

constituantes de la vie demeurent inaperçues, que la vie qui coule en lui s'aperçoit homme dans le miroir déformant de la réflexion sur soi. Au lieu de s'appréhender comme vie, comme source du sens, la vie transcendantale ne se voit plus qu'homme né du monde, inscrit dans le temps et l'espace objectifs, et héritier d'un sens préexistant. Si la vie naturelle et la vie transcendantale sont exclusives l'une de l'autre, l'expérience humaine ou attitude naturelle se *définit* par son aveuglement constitutif à l'égard des structures transcendantales qui la gouvernent dans l'ombre. Le retournement de la vie transcendantale dans l'être-homme, l'« inversion vitale » réside dans cet aveuglement. La compréhension du devenir-homme *est* l'explicitation de cet aveuglement.

Et précisément l'inversion vitale, parce qu'elle opère à la lisière de l'expérience transcendantale et de l'expérience humaine, tombe elle-même, au moins partiellement, sous le coup de cet aveuglement, de même que la réduction phénoménologique, qui n'est rien d'autre que l'effectuation du chemin à rebours. Nous retrouverons au cœur de la problématisation husserlienne de cette question la présence et les effets de cette ligne de tension, qui réside dans l'impossibilité de se placer résolument « du côté » de l'homme ou « du côté » de la vie.

La problématique du devenir-homme et des rapports entre la vie constituante anonyme et l'expérience humaine n'est pas, toutefois, une problématique spécifiquement *phénoménologique*. Dans l'interstice où se dessine l'inversion vitale, entre une vie transcendantale pas tout à fait humaine et une vie humaine qui reste prise dans le dynamisme du transcendantal, s'inscrivent deux questions *philosophiques* majeures, dont nous montrerons l'enchevêtrement : la question épistémologique (transcendantale) de la possibilité de la connaissance et la question métaphysique (critique) de l'être de la vie.

Le problème du devenir-homme et l'intrication de ces deux interrogations gnoséologique et métaphysique forment également le fonds problématique de *L'évolution créatrice*. Dans cet ouvrage, Bergson a à cœur également de montrer comment la vie fait naître cette forme proprement humaine de la conscience, l'intelligence, tout en réservant en parallèle à l'humain la possibilité de ressourcer son intelligence dans l'intuition, qui dépasse et englobe l'entendement, et d'où celui-ci est tombé. La question épistémologique de la possibilité de la connaissance, comme connaissance intellectuelle et comme connaissance intuitive, se noue à la question métaphysique de l'origine de la vie et de la matière. Ces problématiques convergent toutes autour de la problématique du devenir de l'expérience. *Nous nous proposons en conséquence pour troisième objet dans ce travail de montrer comme la*

philosophie bergsonienne pense le devenir-humain, c'est-à-dire le retournement de la vie dans l'espèce humaine.

Après avoir développé parallèlement la manière dont ces problématiques sont traitées par ces deux auteurs, nous verrons comment les apories que nous aurons décelées chez Husserl trouvent un écho chez Bergson, et comment Bergson, par choc en retour, peut nous permettre de mieux circonscrire les difficultés rencontrées par Husserl. Nous verrons à ce moment comment la problématique de l'inversion vitale s'insère dans un dispositif aporétique, comment chez Husserl et Bergson deux voies concurrentes s'ouvrent pour en rendre compte qui relèvent, pour l'une de la vie naturelle, pour l'autre de la vie transcendantale, et comment l'impossible combinaison de ces deux perspectives repousse toujours plus avant la résolution de l'inversion vitale dans les profondeurs de l'aveuglement réciproque des perspectives transcendantale et naturelle.

Nous nous proposons donc pour quatrième et dernier objet dans ce travail de montrer comment les développements concernant l'inversion vitale sont apparentés chez Husserl et Bergson, et comment la mise en relation de ces deux problématisations, dans des champs philosophiques si hétérogènes, résonne des mêmes apories et achève de situer l'inversion vitale à l'impossible croisée des chemins du transcendantal et de l'empirique.

Ce travail va donc consister en la confrontation des gestes philosophiques de Husserl (1859-1938) et de Bergson (1859-1941) tels qu'ils parviennent à la pleine conscience et appropriation d'eux-mêmes dans leurs œuvres de maturité. Nous n'excluons pas pour autant d'avoir recours aux œuvres plus anciennes ou plus tardives ; notre perspective requiert simplement d'aborder celles-ci à la lumière des développements de la période moyenne. À l'œuvre moyenne ou de maturité de Bergson telle qu'elle sera entendue dans ce travail correspondent les textes doctrinalement et méthodologiquement réunis autour de la position « métaphysique » du « réalisme spirituel », et centrés d'une part sur le texte-pivot de *L'évolution créatrice* (1907), en particulier ses deuxième et troisième chapitres, d'autre part sur les écrits de la même période consacrés à la méthode, rassemblés dans *La pensée et le mouvant* (1934). Les écrits de maturité de Husserl mobilisés ici sont ceux doctrinalement unifiés par la position de l'« idéalisme transcendantal » et méthodologiquement circonscrits par le primat de la « phénoménologie génétique », ces développements étant surtout connus par la présentation exotérique qui en fut faite à l'occasion des conférences de Paris de 1929, publiées sous le titre de *Méditations cartésiennes* en 1931. Parce que les *Méditations cartésiennes*

s'inscrivirent dans un projet général, demeuré inachevé, de livrer au public une élaboration systématique de la phénoménologie, et puisque le jeune Eugen Fink collabora activement à l'édification de ce projet, les travaux de ce dernier, dans la mesure où ils sont contemporains de ce projet et y participent, pourront occasionnellement être sollicités dans ce travail (sans pour autant que les écrits du disciple soient assimilées sans réserve aux productions du maître).

La première question que nous pouvons nous poser dans cette introduction est celle de l'influence que ces contemporains quasi-parfaits ont pu avoir, directement ou indirectement, l'un sur l'autre. Commençons par aborder la question historique de l'introduction de la phénoménologie en France. On reconnaît en la personne de Jean Hering le premier introducteur en France et en langue française de la pensée phénoménologique husserlienne, initiée par les *Recherches logiques*². C'est en 1914 que le futur maître de Levinas retourne à Strasbourg, alors en territoire allemand, après avoir étudié à Göttingen ; il publie en 1926 sa thèse, le premier ouvrage de phénoménologie en langue française, où il met à profit, dans l'exploration des phénomènes religieux, les armes nouvellement acquises de la phénoménologie naissante. La correspondance atteste pourtant que Bergson eut vent des travaux de Husserl dès 1913 (au plus tard), quand lui est envoyé un exemplaire des *Ideen I*. Bergson précise dans sa réponse (seule attestation d'un lien épistolaire avec Husserl) qu'il se penchera sur le texte au mois d'octobre ou novembre de la même année, quand il aura plus de temps, avant d'ajouter : « Laissez-moi, en attendant, vous dire en quelle haute estime, je tiens vos travaux. Nos vues diffèrent peut-être sur certains points, mais il y en a plus d'un aussi sur lesquels elles s'accorderaient facilement ensemble »³. S'agit-il là d'un trait de politesse hasardé ou du témoignage d'un véritable intérêt ? Nous ne le savons pas. Peut-être enfin le passage suivant de la seconde partie de l'Introduction à *La pensée et le mouvant* vise-t-il la phénoménologie, dont Bergson avait pris connaissance par Scheler : « les théories de la connaissance qui ont vu le jour dans ces derniers temps, à l'étranger surtout, semble laisser de côté les termes où Kantiens et anti-Kantiens s'accordaient à poser le problème. On revient à l'immédiatement donné, ou l'on y tend »⁴.

² Voir par exemple Nicolas MONSEU, *Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain-la-Neuve, « Bibliothèque philosophique de Louvain » – éditions Peeters, 2005, chapitre I. J'évoque ici exclusivement l'introduction en France de la *phénoménologie* de Husserl, sans revenir sur la réception du Husserl mathématicien et pré-phénoménologue, dès 1896 par Couturat.

³ Lettre du 15 août 1913 à E. Husserl, in Henri BERGSON, *Bergson – correspondance* (André Robinet éd.), Paris, PUF, « Grands Ouvrages », 2002, p. 528-529.

⁴ Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant* (1934), Paris, PUF, « Quadrige », Paris, réédition 2008, p. 83-84.

Qu'en est-il à présent de la possibilité d'une influence inverse ? Le premier écho de la pensée bergsonienne en Allemagne, et en particulier dans la phénoménologie, semble devoir être daté de 1901, quand Max Scheler découvrit Bergson par le baron von Hügel, qui le connaissait lui-même d'Eucken, professeur de Scheler à Iéna⁵. Les premières traductions des livres de Bergson de la période qui nous concerne datent de 1909 (*Einleitung in der Metaphysik*) et 1912 (*Die schöpferische Entwicklung*). À la même période, Bergson est commenté par Scheler (1913) et lu par les néo-kantiens du Sud-Ouest (1910-1911), dont Rickert. Il semble bien que Husserl soit resté les premières années à l'écart de cette vogue bergsonienne. Spiegelberg note qu'à l'époque de ses écrits sur le temps de 1905-1910, Husserl ne connaissait pas Bergson⁶. Contrairement à ce qu'affirme Ingarden, qui se présente comme le premier écho en 1913 de la pensée de Bergson auprès de Husserl, ce dernier eut probablement connaissance du nom de Bergson par Koyré, entre le retour de celui-ci de Paris en 1908 et sa conférence à Göttingen de 1911. Spiegelberg écrit à propos de cette conférence : « Bergson and Husserl never met. But when Alexandre Koyré brought word of Bergson's philosophy of intuition to the Göttingen's Circle in 1911, Husserl exclaimed: "We are the true Bergsonians" »⁷. À cette même date, Hering note quant à lui que Husserl « connaissait à peine de nom le grand rénovateur de l'Intuitionnisme en France »⁸. C'est sans doute par la médiation de Koyré, remarque Jean-François Lavigne⁹, que l'on peut s'expliquer que Husserl ait envoyé ses *Idées directrices* à Bergson à une période où Ingarden ne l'avait pas encore introduit à la pensée de celui-ci. Husserl ne semble toutefois avoir étudié Bergson que par la suite, et l'on peut accorder crédit à Ingarden d'avoir amené Husserl à réellement s'intéresser à Bergson, soit entre 1913 et 1917, date à laquelle Ingarden soutient sa thèse consacrée à l'intuition et l'intelligence chez Bergson. On peut donc affirmer qu'au moment de la constitution de la perspective générale du projet

⁵ Cf. Wolfhart HENCKMANN, « La réception de la philosophie de Bergson par Max Scheler », traduction Arnaud FRANÇOIS, in Frédéric WORMS (éd.), *Annales Bergsoniennes, II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2004.

⁶ Herbert SPIEGELBERG, *The phenomenological movement, A historical introduction, Volume I*, La Hague, Martinus Nijhoff, 1965, p. 119. « The lectures on time of 1905 and 1910, published a quarter century later by Heidegger, showed most concretely the fruits of Husserl's studies of intentionality (...). A comparison with Bergson's philosophy of time, which was then still unknown to Husserl, could show very clearly the refinement that Husserl's analysis, based on the pattern of intentionality, had added to Bergson's more brilliant but less structured metaphysical intuitions of the "immediate data of consciousness" » (je souligne (js)).

⁷ *Ibid.*, Vol II, p. 399 (« Les bergsoniens conséquents, c'est nous ! », se rappelle Hering (Jean HERING, « La phénoménologie d'E. Husserl il y a trente ans », in *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, Edition de la Revue internationale de philosophie, n°2, 15 janvier 1939, p.368, note 1).

⁸ Jean HERING, « La phénoménologie d'E. Husserl il y a trente ans », p. 368, note 1.

⁹ Jean-François LAVIGNE, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2005, p. 167-168, note 2.

phénoménologique, Husserl n'a pas subi l'influence de son contemporain français, dont la philosophie intuitionniste dominait pourtant déjà le paysage intellectuel outre-Rhin. Étaient déjà acquises à Husserl en particulier la thèse de l'idéalisme transcendantal (datée de la période 1907-1908) et la méthode de la réduction phénoménologique (datée de la fin 1906), en bref l'essentiel de la mutation ontologique de la psychologie des *Recherches Logiques* en la phénoménologie constitutive, métaphysiquement surdéterminée par l'idéalisme transcendantal¹⁰. Bien que l'approfondissement génétique de la phénoménologie soit d'élaboration plus tardive (à partir de 1917-1918), les thèses fondatrices et l'orientation générale de la phénoménologie sont en revanche établies dès le cours de 1907, publié sous le titre *L'idée de la phénoménologie*, la date de ce cours correspondant à celle de la publication par Bergson de *L'évolution créatrice*.

Nous pouvons donc raisonnablement admettre que le geste philosophique bergsonien et le geste philosophique husserlien se sont constitués, dans leurs prémices et leurs premiers développements, sans réellement se croiser. À cet égard, la déclaration de Jean Hering, qui fut parmi les premiers à recevoir l'influence de Husserl et celle de Bergson (il rapporte dans ses témoignages avoir suivi un cours, donné par un jeune privat-docent, consacré à Bergson, et ce dès les années de Strasbourg, avant Göttingen) est significative. Selon ses termes, il y va pour la phénoménologie d'une « harmonie préétablie avec le bergsonisme »¹¹, préétablie et donc non constituée par influences réciproques, de deux développements sans influence réciproque et donc parallèles. C'est ainsi que nous considérerons les œuvres de Bergson et Husserl : comme des blocs autonomes ou parallèles, sans le secours de la filiation historique.

Afin de mener l'étude des problématisations bergsonienne et husserlienne de la genèse de l'expérience comme expérience humaine, nous retenons le plan suivant (qui suit les quatre objectifs que nous nous étions donnés plus haut) :

Une première Section aura pour objet de statuer sur la possibilité d'une confrontation de Husserl et Bergson.

Le **Chapitre Ier**, consacré à l'élucidation de l'exigence pour la philosophie qui est commune à Bergson et Husserl, nous amènera à expliciter la stratégie « régressive »

¹⁰ Jean-François Lavigne présente l'historique et la problématique de ce « tournant », qui aboutira à la vraie phénoménologie, vraie car idéaliste-transcendantale, par différence avec la psychologie descriptive des *Recherches logiques*, notamment dans l'introduction de *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, en particulier aux pages 95 à 99.

¹¹ Jean HERING, « La phénoménologie d'E. Husserl il y a trente ans », p. 368.

employée par Husserl et Bergson (§1) avant de lire dans leur geste philosophique le projet d'une conversion qui ait à s'identifier à la procession constitutive (§2).

Une seconde Section, consacrée à au problème de l'«l'inversion vitale », nous montrera la thématization que Husserl et Bergson font du passage de la vie constituante à la vie constituée. En raison de la complexité du sujet et pour lui sauvegarder autant que possible de sa richesse, nous serons contraints d'introduire séparément aux développements que nos deux auteurs apportent à la question posée.

Nous traiterons dans le **Chapitre II** des développements que Husserl consacre à cette question, en introduisant à l'idéal directeur de la méthode génétique en phénoménologie (§1), puis en développant la question du devenir-humain de la vie comme involution de l'*ego* (§2) et enfin en situant l'inversion vitale dans ce devenir, comme *habitualité* (§3).

Nous traiterons dans le **Chapitre III** des développements de Bergson. De manière parallèle à notre traitement de la question chez Husserl, nous commencerons par un point de méthode (§1), étudierons ensuite l'évolution de la vie, centrée sur le moment de la spéciation, où s'opère le retournement vital (§2), et enfin aborderons cette inversion en la mettant en relation avec la notion d'*habitude* (§3).

Enfin, une troisième Section nous conduira à la confrontation proprement dite de Husserl et Bergson sur le thème du devenir-humain de l'expérience.

Nous reprendrons dans le **Chapitre IV** les conclusions des deux chapitres précédents en dégagant la structure temporelle qui sous-tend l'inversion vitale. Nous commencerons par reprendre ce que nous avons dit de Husserl et Bergson afin de montrer comment ces développements nous guident vers la question de la temporalisation de la vie (§1). Nous amènerons enfin à coïncidence les différentes apories rencontrées sur notre parcours, qui trouvent toutes leur source dans le nouage de deux temporalisations au sein de la temporalisation primitive de la vie (§2).

PREMIÈRE SECTION

ACHEMINEMENT VERS UNE
CONFRONTATION DE HUSSERL ET BERGSON

Chapitre Ier

Husserl et Bergson : une exigence commune pour la philosophie

1. Théorie transcendantale de la connaissance et théorie métaphysique de la vie

Sous l'influence d'Aristote, la philosophie s'est très tôt définie comme la première ou la plus haute des sciences. Ceci n'avait pas alors le sens de l'injonction cartésienne à prendre appui sur le roc indéfectible d'une connaissance indubitable et première en soi pour y fonder par voie de déduction des développements assurés, et assurer sous leur tutelle la rigueur de sciences de rang inférieur. La revendication de primauté a signifié d'abord que la philosophie ne saurait acquérir sa méthode ou son objet par héritage, qu'elle ne pouvait tenir l'une ou l'autre d'une discipline plus haute dans la hiérarchie des sciences, bref qu'elle ne saurait dépendre de nulle autre science que d'elle-même. Vouée par principe à se donner sa méthode et son objet, la philosophie comme science architectonique se laisse d'abord comprendre comme la science qui doit en définitive se légitimer elle-même, qui a à rendre compte de sa propre possibilité. Que le Commencement ne s'obtienne pas dès le début, mais au contraire à la fin, ceci ne constitue pas contre la philosophie une objection annihilante, mais fournit avec certitude la première indication de sa nature propre.

Suivant cette tradition antique et conformément aux prescriptions d'essence de la philosophie, Husserl et Bergson tentent tous deux d'accéder au lieu où la philosophie recueille en dernière instance sa légitimation. Parce que cet enjeu n'apparaît pas nécessairement chez eux comme un objectif explicite, ni cet examen comme une entreprise frontale, seule une approche oblique, transversale, de leurs œuvres pourra nous amener à dégager la substance de ce geste philosophique commun et à éclairer la configuration particulière que dut adopter leur entreprise pour épouser au mieux la difficulté. Nous verrons ensuite que cette communauté d'inspiration de Husserl et Bergson nous autorise à les confronter sur le thème du devenir-humain de la vie, et même qu'elle appelle la confrontation sur ce thème précis.

A la fin du mois d'avril 1907, dans la première leçon du cours publié sous le titre : *L'idée de la phénoménologie*, Husserl assigne à la philosophie phénoménologique une double tâche. D'une part et dans un premier temps, établir une théorie de la connaissance qui ait pour but d'élucider « l'essence de la connaissance et de l'objet

de connaissance » afin de résoudre le problème préjudiciel de la « possibilité de la connaissance »¹², qui est celui de la possibilité d'une *adaequatio* entre l'*intellectus* et la *res*. D'autre part, élaborer une théorie métaphysique de la nature et de l'esprit, c'est-à-dire du monde qui est le nôtre, ce que Fink résumera sous le titre de « *cosmogonie transcendante* » ou « devenir-constitutif » du monde¹³. Husserl évoque en ces termes le théâtre où se donnent en spectacle les théories scientifiques non critiques, théâtre appelé à devenir le théâtre des opérations de la phénoménologie en devenir :

« Le théâtre de ces obscures et contradictoires théories, ainsi que des interminables disputes qui s'y rattachent, est la *théorie de la connaissance*, ainsi que la *métaphysique*, qui est, historiquement comme de par la nature des choses, intimement liée avec elle »¹⁴.

La liaison entre la gnoséologie et la métaphysique ne saurait être déliée, elle relève de la « nature des choses ». C'est dire aussi que le projet husserlien d'élaboration d'une théorie métaphysique, dans la mesure où il ne s'exempte pas du cadre critique posé par la théorie de la connaissance, continue d'appartenir à la phénoménologie, et ne cède à aucun « aventurisme » :

« Procéder par la vue et par l'idéation dans le cadre de la plus stricte réduction phénoménologique, n'appartient qu'à elle exclusivement : c'est la méthode spécifiquement philosophique, dans la mesure où cette méthode découle essentiellement du sens de la critique de la connaissance et de même en général est inséparable de toute critique de la raison (...). Or ce qui, outre la critique de la raison, s'appelle encore au sens authentique philosophique, doit être de part en part rapporté à cette critique : par conséquent la métaphysique de la nature et la métaphysique de l'ensemble de la vie et de l'esprit, et ainsi la métaphysique en général au sens le plus large de ce mot »¹⁵.

En la même année 1907, c'est en des termes très similaires que Bergson installe, au commencement de *L'évolution créatrice*, l'horizon problématique large dans lequel se meuvent ses recherches, en s'imposant, lui aussi, de renouveler la

¹² Edmund HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie*, traduction Alexandre LOWIT, Paris, PUF, « Épiméthée », 1970, troisième édition 1985 ; première leçon, respectivement p. 45, et p. 41.

¹³ Eugen FINK, *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendante de la méthode*, traduction Nathalie DEPRAZ, Grenoble, Jérôme Millon, « Krisis », 1994, p. 63.

¹⁴ Edmund HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie*, p. 43. Nous renvoyons à la première leçon dans son intégralité.

¹⁵ Edmund HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie* ; quatrième leçon, p. 83-84.

problématique épistémologique¹⁶ et la problématique métaphysique à partir du constat de leur essentielle connivence. Ainsi écrit-il :

« C'est dire que la *théorie de la connaissance* et la *théorie de la vie* nous paraissent inséparables l'une de l'autre. Une théorie de la vie qui ne s'accompagne pas d'une critique de la connaissance est obligée d'accepter, tels quels, les concepts que l'entendement met à sa disposition : elle ne peut qu'enfermer les faits, de gré ou de force, dans des cadres préexistants qu'elle considère comme définitifs. (...) D'autre part, une théorie de la connaissance, qui ne replace pas l'intelligence dans l'évolution générale de la vie, ne nous apprendra ni comment les cadres de la connaissance se sont constitués, ni comment nous pouvons les élargir ou les dépasser. Il faut que ces deux recherches, théorie de la connaissance et théorie de la vie, se rejoignent, et, par un processus circulaire, se poussent l'une l'autre indéfiniment. A elles deux, elles pourront résoudre par une méthode plus sûre, plus rapprochée de l'expérience, les grands problèmes que la philosophie pose »¹⁷.

Bergson fait ici référence essentiellement au troisième chapitre du livre, qui explorera la genèse de l'intelligence et de l'intuition. On trouve également dans ces quelques lignes l'affirmation de la connexité essentielle de la théorie de la connaissance et de la métaphysique, mais tandis que chez Husserl celle-ci tourne en la faveur de la première, Bergson place l'une et l'autre, sans ambiguïté dans une position parfaitement symétrique d'interdépendance.

En rapprochant ces deux textes, nous pensons être en mesure d'affirmer que *la reconnaissance de la théorie de la connaissance dans sa circularité avec la théorie métaphysique, comme problème central de la philosophie, est l'inspiration sur laquelle s'ordonnent la phénoménologie et le bergsonisme*. Cette double exigence gnoséologique et métaphysique dans laquelle s'engagent Husserl et Bergson devra bien sûr être creusée en profondeur. Mais indiquons déjà que le programme que Bergson et Husserl assignent à la philosophie est ce qui les relie au plus profond, leur communauté d'inspiration.

On aura pourtant noté, entre les deux citations, un second décalage : entrelacée avec la théorie de la connaissance, Bergson évoque une théorie *de la vie*, tandis que Husserl fait mention d'une théorie *double* de la métaphysique, une théorie de la vie et de l'esprit, couplée à une théorie de la nature. Il ne faut pourtant pas voir ici deux domaines séparés, à la manière de la psychologie et de la cosmologie de l'ancienne

¹⁶ Pour rendre le terme allemand *erkenntnistheoretisch* ou en général pour qualifier la théorie de la connaissance, nous utilisons indifféremment les adjectifs « gnoséologique » et « épistémologique ».

¹⁷ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, (Frédéric WORMS éd.), Paris, PUF, « Quadrige », 2007 ; introduction, pp. IX et X.

metaphysica specialis. Bien au contraire, tout l'enjeu des *Ideen II* sera d'établir la connexité entre ces deux régions d'être, corrélats de deux attitudes (personnaliste et naturaliste) disjointes, la connexion s'établissant toujours en définitive en faveur de la vie et de l'esprit, dont le dernier chapitre affirme la « préséance »¹⁸ sur la nature. De sorte que l'on est fondé à dire que la métaphysique de la nature, pour Husserl, doit être placée sous dépendance de la métaphysique de l'intersubjectivité, seule capable de fonder l'universalité de l'objectivité naturelle, et elle-même insérée dans la métaphysique de la vie et de l'esprit. Husserl aura à ce propos un mot sans appel : « Tout est uniment vie, et le monde est l'auto-objectivation de la vie »¹⁹. La même primauté s'applique d'ailleurs chez Bergson, l'Élan vital étant posé à la source de la genèse corrélatrice de la vie constituée et de la matière, ce qui ne va pas sans une certaine ambiguïté, dans la mesure où le concept de vie doit être dédoublé, relatif tantôt à l'Élan vital dans sa puissance créatrice (le vital), tantôt aux organismes et espèces déposés sur son parcours et mêlés de matérialité (le vivant). Il nous paraît donc justifié de parler de part et d'autre de la complémentarité de la « théorie de la connaissance » et de « théorie métaphysique *de la vie* », cette dernière faisant office de fond, à la fois pour la nature objective et pour elle-même.

La théorie de la connaissance voulue par Husserl et Bergson est d'ordre *transcendantal*, au sens originel du terme : elle a pour objet les conditions de possibilité de la connaissance, non ses conditions d'effectivité, elle s'occupe de la possibilité de la connaissance. La théorie de la connaissance ne peut donc se fixer comme projet ni la mise en ordre des connaissances effectivement acquises dans un « système de la science », ni l'établissement d'une classification des *moyens* et des *modalités* de la connaissance, au sens d'une classification des différentes facultés cognitives de l'âme et de leurs limites intrinsèques (sensibilité, entendement, raison, imagination, etc.), à la manière du kantisme critique. La critique de la connaissance doit s'ordonner sur le programme d'une légitimation en dernière instance de la *possibilité* de la connaissance, ce qui revient à reconduire la connaissance à sa source transcendantale, à interroger sa validité à l'aune de sa complicité avec l'Être. Il y va ici de la genèse des deux formes de la connaissance : d'une part, la connaissance non

¹⁸ Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures – Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traduction Éliane ESCOUBAS, Paris, PUF, « Épiméthée », 1982 (désormais cité sous le titre usuel : *Ideen II*) ; troisième section, titre du chapitre III : « La préséance ontologique du monde de l'esprit sur le monde naturaliste », p. 379.

¹⁹ Edmund HUSSERL, « Le monde anthropologique » (1936), in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937, Hua XXIX* (Reinhold SMID éd.), Dordrecht, Kluwer, 1993, texte n°28, p. [334], traduction de Philippe BECK, Nathalie DEPRAZ, Anne MONTAVONT, Stéphane ROSSIGNOL et M. WALZ, *Alter. Revue de phénoménologie*, n°1/1993, p. 284.

critiquée (naturelle), l'attitude naturelle, dira Husserl, l'intelligence qui pense « en espace », dira Bergson, dont il faut exhiber la genèse ; d'autre part, la connaissance critique (transcendantale), dont il faut examiner la possibilisation transcendantale et dont il faut comprendre comment elle peut transir la sphère naturelle.

Nous voyons déjà que Husserl et Bergson partagent une commune exigence pour la philosophie, qui forme l'impulsion inaugurale et l'épine dorsale de la philosophie évolutive de Bergson comme de la phénoménologie constitutive de Husserl : la philosophie est la combinaison d'une théorie transcendantale de la connaissance et d'une théorie critique de la métaphysique. L'objectif de ce premier chapitre sera de comprendre comment doit être comprise, chez Husserl et Bergson, cette double tâche, gnoséologique et métaphysique, assignée à la philosophie, et de comprendre comment sont liées théorie de la connaissance et métaphysique. Nous entrerons par là plus avant dans la communauté d'inspiration de Husserl et Bergson.

La connexité de ces deux problématiques n'est pas d'emblée évidente. Pour la caractériser au mieux nous approfondirons, en suivant Husserl et Bergson, la compréhension que la philosophie prend d'elle-même à mesure qu'elle s'exerce. Au moment de débiter, Husserl et Bergson assignent tous deux à la philosophie l'exigence méthodologique de l'intuitivité, d'un retour aux « données immédiates ». Cette exigence méthodologique est sous-tendue par une *théorie de la connaissance*, pour le moment séparée de toute métaphysique, que nous aurons à caractériser. Nous aurons à montrer, par des tours de vis successifs, comment cette exigence, d'apparence « technique », contient en fait en germe l'entrelacement de la théorie de la connaissance et de la métaphysique.

On a souvent rapproché Husserl et Bergson sur l'intuitivité. Rapprochement trop vague cependant, si l'on ne remarque pas que, singulièrement, ces deux penseurs de l'expérience commencent pourtant par rejeter les *data* constituées de l'expérience naïve et quotidienne, dont la fraîcheur native et « immédiate » ne peut apparaître que voilée par des strates de signification accumulées et des formations intellectuelles et culturelles complexes qui la surdéterminent. L'approche intuitive suppose donc une déconstruction (qui portera ses effets chez Husserl jusque dans l'*Abbaureduktion* ou « réduction démantelante »), c'est-à-dire se réalise comme critique. Rapprochement vide encore si l'on ne note pas que, dans la posture qui est la leur de rejet de l'expérience constituée et des « données brutes » de l'empirisme, Bergson comme Husserl retrouvent la voie de la critique kantienne, sans se satisfaire toutefois de son aspect statique, qui leur paraît ignorer la nature processuelle de la conditionnalité transcendantale. La critique de l'expérience acquise prend en effet chez tous deux la forme d'une distanciation à l'égard de l'apparaître institué des *facta* empiriques, mais

encore et surtout d'une *reconduction de l'attention philosophique à la série des enchaînements constitutifs qui rythment l'incessante édification du sens*, c'est-à-dire d'une régression. C'est leur méfiance à l'égard de la vie naturelle qui détermine la similitude foncière de Bergson et Husserl, et par là leur solidarité en regard de leurs successeurs, et elle ne la détermine précisément que dans la mesure où cette commune défiance dessine en creux l'affinité originelle de deux voies divergentes de la stratégie *régressive*. Ainsi, pour Bergson et Husserl, l'intuitivité se réalise comme intuitivité critique, et la critique comme critique régressive. Nous saisissons cette complication comme l'essence de la démarche philosophique que nous désignons du nom de « stratégie régressive », dans la mesure où la régression rassemble en elle les deux autres dimensions citées.

Chez Husserl et Bergson, il s'agit donc d'un même geste méthodique²⁰. Le but propre de l'activité philosophique, appréhendée suivant la voie régressive, est de ramener les données non questionnées de l'expérience coutumière à leur mise en place dans les enchaînements créateurs qui la précèdent et la constituent, et de révéler, sous le vernis de la connaissance non critiquée, la possibilité de la connaissance critique. De manière singulière, nos deux auteurs font appel à un même concept pour désigner ce fond anonyme constituant sur lequel se détache la naïveté comme son produit ou son objectivation : le concept de *vie*. Vie transcendantale et intentionnelle chez le Husserl de la phénoménologie génétique, vie métaphysique et spirituelle chez le Bergson de la genèse évolutive. Que désigne dans ces deux cas le concept de vie ? Chez Husserl²¹, son utilisation s'explique d'abord négativement, par la nécessité d'élargir la perspective statique, qui s'en tenait à la considération de l'intentionnalité d'acte. Par contraste avec la conscience en acte de l'*ego* transcendantal, le concept opératoire de « vie » (intentionnelle) désigne donc les

²⁰ Nous pouvons saisir plus clairement la spécificité de la voie régressive par opposition à une voie que nous pouvons nommer « immersive », et qui a été privilégiée par certains des continuateurs de Husserl et Bergson. Cette différence a été parfaitement identifiée par Renaud Barbaras, qui opte pour la seconde, dans *Le tournant de l'expérience*. À la question de savoir quelle est la nature du « tournant » au terme duquel l'expérience immédiate se perd sous le fatras des sédimentations, Barbaras propose deux réponses : la première, qui correspond à ce que nous avons appelé la voie régressive, consiste à comprendre ce tournant « au sens déjà métaphorique d'une rupture séparant un avant et un après », et à « structurer un autre rapport à l'Être qui (...) serait lui-même accessible au prix d'une sorte de torsion de la pensée sur elle-même » ; la seconde, qui correspond à la voie immersive, est une « tentative de penser ce tournant *comme le sens même de l'expérience humaine* », comme un tournant « toujours-déjà amorcé » et « jamais achevé » (Renaud BARBARAS, *Le tournant de l'expérience : recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 1998, notamment pp. 60-61).

²¹ Anne Montavont a relevé la fréquence de la notion de « vie » (vie intentionnelle, enchaînements de vie, etc.) dans les textes husserliens de la perspective génétique. Cf. Anne MONTAVONT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, « Épiméthée », Paris, 1999 ; premier chapitre, et notamment le sous-chapitre « Comment la genèse introduit la notion de vie », p. 39 et suivantes.

enchaînements de conscience irréductibles à la saisie aperceptive de l'*ego* comme pôle des visées intentionnelles, et dans lesquels se constitue cette aperception. Chez Bergson, le terme de vie désigne d'abord le mouvement de l'évolution, elle est essentiellement mobilité, et en un second sens le reliquat déposé par ce mouvement sur son parcours, elle est alors la trace et comme le signe de la création vitale.

Husserl et Bergson présentent donc deux voies divergentes de la stratégie régressive, qui les conduit à retrouver la source de l'expérience naïve dans les processus constitutifs de la vie. La métaphysique et la théorie de la connaissance de Bergson et Husserl, dans leur enchevêtrement, doivent suivre une méthode régressive. Que la théorie de la connaissance soit régressive, cela signifie deux choses : qu'il faut établir la genèse de l'expérience sédimentée, et qu'il faut établir la genèse de la possibilité d'une expérience critique (d'abord critique de l'expérience naturelle, et fonctionnant ensuite pour elle-même). Exhiber la genèse de l'expérience critique n'est rien d'autre qu'exhiber la possibilisation de la philosophie elle-même. La plus haute tâche de la philosophie, pour Husserl et Bergson, est de rendre compte de sa propre possibilité. Nous aurons à montrer comment cette entreprise ne saurait se limiter à une tâche gnoséologique pure, mais comment elle implique au contraire la mobilisation de toute l'entreprise métaphysique.

La théorie de la connaissance a donc deux aspects. Elle doit d'abord critiquer la connaissance sédimentée, ce qui ne peut pas se faire sur son sol, en ramenant celle-ci génétiquement à ses processus constitutifs. Si l'expérience constituée repose par principe sur la présupposition d'un monde ou d'un espace géométrique idéal, elle ne peut à l'évidence aucunement rendre compte de la cosmogonie transcendante, de l'auto-organisation du phénomène en un système de concordance exerçant sur le sujet une prétention à être reconnu comme existant. La loi du devenir-monde, sa motivation en termes husserliens, ne peut qu'être manquée par l'intelligence, parce que celle-ci fonctionne par principe à *rebours* de la vie constituante, dont elle est l'interruption et le dépôt. La temporalisation créatrice de la formation transcendante du monde échappe pour cette raison aux réifications d'un entendement qui n'appréhende que la répétition et manque la durée.

Le deuxième aspect de la théorie de la connaissance est que celle-ci doit en même temps exhiber la possibilité de la connaissance critique, c'est-à-dire la possibilité d'une connaissance qui ne soit pas née sur le sol du monde et pourtant y survienne. La motivation de la perspective critique portée sur l'expérience sédimentée ne peut venir de l'entendement lui-même, ne peut au contraire venir que d'« en haut »,

émaner de la vie constituante elle-même, appartenir à l'évolution et non à l'évolué²². L'intelligence, en particulier sous les avatars de la science moderne, présente une recomposition cohérente du monde, sans failles, où la négativité n'a pas sa place, ni par conséquent la critique. Seule la fulguration d'une négativité ancrée dans la vie constituante mais faisant irruption dans la vie sédimentée peut rompre la clôture de l'attitude naturelle²³. En d'autres termes, ce n'est que parce qu'une frange d'intuition nous est parvenue d'un temps immémorial, que la philosophie est possible. Bergson reconnaît ainsi que « notre pensée, sous sa forme purement logique, est incapable de se représenter la vraie nature de la vie », et elle ne le pourrait effectivement

« s'il n'était pas resté, autour de notre pensée conceptuelle et logique, une nébulosité vague, faite de la substance même aux dépens de laquelle s'est formé le noyau lumineux que nous appelons intelligence »²⁴.

Ou encore : ce n'est que parce que la réduction phénoménologique transite l'attitude naturelle sans en provenir, que la science critique de l'expérience sédimentée peut être édifiée. Fink exprime ce fait énigmatiquement :

« Des voies vers la phénoménologie, au sens d'une *motivation continue* commençant dans l'attitude naturelle et conduisant de manière cohérente et contraignante à l'attitude transcendantale, *il n'y en a pas* »²⁵,

avant d'en tirer une conclusion positive : « *La réduction phénoménologique se présume elle-même* »²⁶ ; on peut préciser : l'effectuation factuelle de l'activité réductive *hic et nunc*, s'insérant dans le cours de la vie naturelle, suppose que la

²² Bergson dit de l'inspiration de la philosophie de Ravaisson et de l'inspiration philosophique en général qu'elle est « restée près de l'origine » : « Que la forme en soit un peu vague, nul ne la contestera : c'est la forme d'un souffle ; mais le souffle vient de haut, et nette en est la direction » (Henri BERGSON, « La vie et l'œuvre de Ravaisson », in *La pensée et le mouvant*, p. 290).

²³ Le retournement complet du cadre de l'entendement révélera cependant en lieu et place de la négativité transcendantale une pleine positivité, car l'activité réductive est un retour à la positivité de la vie constituante, elle n'est négation que dans la mesure où elle est négation d'une négation déjà actée, suspension d'une limitation. Dans les mots de Fink, « *Ce que nous perdons, ce n'est pas le monde, mais notre emprisonnement dans le monde, la limitation de l'attitude naturelle* » (Eugen FINK, *Sixième méditation cartésienne*, p. 95). Dans ceux de Bergson : « Sa tâche propre [de la philosophie] ne serait-elle pas, au contraire, de remonter la pente que la physique descend, de ramener la matière à ses origines, et de constituer progressivement une cosmologie qui serait (...) une psychologie retournée ? Tout ce qui apparaît comme positif au physicien et au géomètre deviendrait, de ce nouveau point de vue, interruption ou interversion de la positivité vraie, qu'il faudrait définir en termes psychologiques » (Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; chapitre III, p. 209).

²⁴ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; introduction, pp. VI et IX.

²⁵ Eugen FINK, *Sixième méditation cartésienne*, p. 85.

²⁶ *Ibid.*, p.89.

réduction se rende possible dans l'ordre transcendantal. « Que le moi puisse adopter l'attitude transcendantale, vivre une vie phénoménologique transcendantale, est alors une particularité éidétique de la vie fluant en tant que moi »²⁷.

La théorie de la connaissance retient donc un premier résultat : la possibilité de la connaissance critique ne naît pas sur le sol de la vie naturelle, mais provient de la vie transcendantale. Il nous faut à présent cerner un deuxième résultat, à savoir la provenance même de la vie transcendantale *au sein de l'expérience naturelle* : comment saurait-elle s'y insérer ?

Tout d'abord, les effectuations contingentes de l'activité critique n'échappent nullement au règne de l'expérience. Husserl y insiste : l'activité réflexive et la réduction sont bien des vécus, participant de la structure des actes de conscience, et l'inclusion de vécus perceptifs réfléchis en eux se paie du prix de leur modification. De plus, en s'insérant dans l'expérience naturelle, l'activité philosophique amène cette dernière à prendre conscience d'elle-même comme telle, et par conséquent la modifie (l'activité philosophique comme l'activité scientifique participent de l'interminable constitution de l'expérience naïve). Témoin de ceci, l'extrait suivant :

« Lorsque moi qui phénoménologise, j'explore la constitution du monde (comme sens d'être de l'ego transcendantal), j'accomplis par là une constitution en progrès du monde lui-même, à savoir par la psychologisation des vécus transcendantsaux qui opèrent en tant que constituant le monde »²⁸.

À rebours, l'expérience naïve influence également l'attitude transcendantale, dans la mesure où elle exerce son attraction sur elle. Pour Husserl et Bergson, l'attitude philosophique est sans cesse menacée de se perdre dans la vie naïve, et l'effort doit sans cesse être relancé. En effet, et du moins pour le philosophe débutant, nous cédon toujours à nouveau à notre fascination pour la spatialité et pour le monde, et finissons toujours par épouser à nouveau les cadres de l'entendement. Il y va là de la finitude intrinsèque de l'Élan vital comme de la vie transcendantale, qui s'essoufflent, et en s'essoufflant s'interrompent, et en s'interrompant se coulent dans la naïveté de la préoccupation mondaine. Pour Bergson, l'intelligence est entachée d'une déficience constitutive, sa « fascination » pour la spatialité, qui la contraint invariablement (« quoi qu'elle fasse ») à accompagner la tendance de la matière plus loin même que celle-ci ne l'autorise, et par suite à reconduire la matière à l'idéalité

²⁷ Edmund HUSSERL, *De la réduction phénoménologique*, traduction Jean-François Pestureau, Grenoble, Jérôme Millon, « Krisis », 2007, p. 176.

²⁸ Edmund HUSSERL, *Appendice XIII (décembre 33 ou janvier 34)* intitulé « La mondanisation psychologique du transcendantal (...) », à Eugen FINK, *Sixième méditation cartésienne*, p. 259.

de l'espace achevé du *partes extra partes* réalisé, à assimiler ensuite le vivant à la matière ainsi embaumée, quand au contraire la matière est tendance à l'extension et le vivant, tendance à la contraction (organisation). « Le raisonnement me clouera toujours, en effet, à la terre ferme »²⁹.

« Quoi qu'elle fasse alors », dit Bergson de l'intelligence, « elle résout l'organisé en inorganisé, car elle ne saurait, sans renverser sa direction naturelle et sans se tordre sur elle-même, penser la continuité vraie, la mobilité réelle, la compénétration réciproque et, pour tout dire, cette évolution créatrice qui est la vie »³⁰.

Mais cet extrait nous suggère également une alternative, celle de renverser la direction naturelle de l'intelligence (« renverser sa direction naturelle »). Nous devons en effet conserver une place pour imaginer, à défaut de briser l'empire de l'intelligence, une relance dynamique de ce cadre inerte.

Ici naît une divergence entre Husserl et Bergson. Si Husserl tend à maintenir, après l'avènement de la réduction phénoménologique, la différence radicale entre attitude transcendantale du phénoménologue et attitude naturelle de l'homme naïf, Bergson aurait plutôt tendance à l'assouplir. Plus précisément, Bergson n'assouplit pas la différence, qui reste entière, mais la fixité de chacun des termes, en envisageant la possibilité d'un dépassement de l'intelligence par elle-même. L'intelligence peut retrouver sa fluence perdue, peut se contaminer d'intuition. Si, certes, le plus souvent, la cessation de l'activité philosophante retombe dans les marques pré-dessinées par la vie mondaine, il n'est pas cependant interdit de penser que celle-ci pourrait singulièrement se transformer, s'élargir, se dilater. Pour Husserl, les choses paraissent malgré tout plus rigides : l'activité philosophante transcendantale peut certes contaminer la vie naturelle (par la « psychologisation des vécus transcendants »), mais elle le fait en retombant dans les cadres psychiques de l'expérience mondaine, sans modifier celle-ci. Ainsi, quand à propos de la mondanéisation secondaire ou impropre du spectateur phénoménologisant, Husserl parle du « fait de se transposer, de passer à nouveau dans l'attitude naturelle », et ajoute que dans cette « transposition phénoménologique », le spectateur redevient homme, mais un « « nouvel » homme »³¹, il n'envisage pas que la détermination d'être-

²⁹ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; chapitre III, p. 193.

³⁰ *Ibid.* ; chapitre II, pp. 162-163.

³¹ Edmund HUSSERL, *Appendice XIII* à Eugen FINK, *Sixième méditation cartésienne*, p. 260.

homme puisse s'en trouver ébranlée, tandis que Bergson n'hésite pas à parler d'un dépassement de la condition humaine. Nous reviendrons sur tout ceci plus loin.

D'autre part, si les effectuations de la critique prennent place dans l'expérience quotidienne, son objet ne diffère pas non plus de l'objet de cette dernière. Ainsi, il n'est aucunement question pour la critique de quitter le monde de l'expérience reçue au profit d'un autre monde à contempler, mais bien de voir autrement ce monde-ci. Ainsi, pour Husserl, la phénoménologie doit consister en une *Umstellung*, une conversion d'attitude qui est d'abord une conversion du regard que nous portons sur le monde, et au terme duquel celui-ci nous apparaît « neutralisé ». Non point perdu, mais affecté simplement de l'indice de simple « phénomène-de-monde ».

De même, d'après Bergson,

« pour Platon et pour tous ceux qui ont entendu ainsi la métaphysique, se détacher de la vie et convertir son attention consiste à se transporter tout de suite dans un monde différent de celui où nous vivons (...) Ils n'ont pas cru que cette éducation de l'attention pût consister le plus souvent à lui retirer ses œillères, à la déshabituer du rétrécissement que les exigences de la vie lui imposent. »³²

C'est assurément pour des raisons de principe que le point d'entrée dans la philosophie régressive se présente comme ambigu, située à cheval sur l'expérience sédimentée et sur la vie constituante. Voici donc en quel sens il faut comprendre l'introduction en philosophie³³ : l'activité philosophique se dévoile pour Bergson et Husserl comme l'effectuation factuelle d'une possibilité structurelle éidétiquement prescrite par la vie constituante, effectuation qui consiste en une conversion de l'attention porté au phénomène et en une reconduction aux processus d'engendrement de l'expérience naturelle dans la vie transcendantale. Le but ultime de la philosophie se trouve par là même défini : il doit s'agir en définitive d'exhiber la manière dont la philosophie elle-même est rendue possible dans les enchaînements constitutifs eux-mêmes. Ces indications ne font cependant que poser le problème. Comment se peut-il que la philosophie provienne de la vie constituante et survienne

³² Henri BERGSON, « La perception du changement », in *La pensée et le mouvant*, p. 153-154 (js).

³³ Fink se propose le projet suivant : « *Introduire la philosophie au sens où s'agit de fonder la possibilité de philosopher*, c'est-à-dire concevoir le monde et l'étant qui est en lui à partir de ses origines transcendantales dernières dans la subjectivité transcendantale, ce n'est rien d'autre qu'*accomplir la réduction phénoménologique* » (Eugen FINK, *Sixième méditation cartésienne*, p. 49). Sans doute doit-on lire le titre de Bergson, « Introduction à la métaphysique », de la même manière, non comme une initiation pédagogique et ludique à pratiquer telle ou telle science, mais comme une entrée en métaphysique de l'auteur lui-même, comme une légitimation de la possibilité même de la métaphysique.

dans la vie constituée ? Comment doit-on penser l'articulation entre ces deux modalités de la vie, si l'on doit penser la possibilité de la philosophie ? Nous verrons que nous serons amenés par là à comprendre l'intrication de la métaphysique et de la théorie de la connaissance. Les concepts antiques de procession et de conversion nous permettront d'approcher de plus près la nature de cette connivence secrète.

2. Procession et conversion

À plusieurs reprises dans son œuvre, Bergson se confronte aux concepts plotiniens de procession et de conversion. Il voit en Plotin, et en la philosophie alexandrine en général, le modèle stéréotypé de toute la philosophie antique (au prix, il est vrai, d'une lecture néo-platonicienne tronquée de Platon et Aristote³⁴) et même de toute la métaphysique traditionnelle. Bergson ne dénie pas par là l'originalité et la profondeur de l'intuition philosophique de Plotin ; il en fait au contraire l'expression la plus haute et la plus achevée de la métaphysique implicite de l'entendement. Pour Plotin, la cosmogonie se résorbe en effet dans un principe unique, duquel toute la diversité sensible découle par émanation, et le travail du mystique consiste à s'élever à la considération de l'Un. Comment ne pas voir pourtant, chez Bergson, une intuition analogue ? L'Élan vital ne semble-t-il pas, lui aussi, ce principe unique d'où découlent à la fois la matière et la vie ? Le travail du philosophe n'est-il pas pour Bergson de tracer à rebours le chemin de cette procession en retrouvant l'origine du monde réalisé et le procès de sa réalisation ? L'appel à la mystique n'a-t-il pas également pour but de pallier aux insuffisances de la philosophie en remontant à l'unité des sources d'où procède le divers ? Pierre Montebello indique comment il faut comprendre cette reprise du thème plotinien, non comme un simple décalque, pas non plus comme une fin de non-recevoir. En effet, nous dit-il, « *Bergson inverse le plotinisme* » comme « *Nietzsche a inversé le platonisme* »³⁵. On sait que le mot d'inversion, utilisé ici par Pierre Montebello, équivaut pour Bergson à celui d'interruption. Et en effet, l'interruption de la philosophie alexandrine (comprendre : de l'entendement), nous place d'emblée – en vertu de la théorie des deux ordres – dans une philosophie intuitive qui va dans le sens de la vie, qui épouse son mouvement. Mais c'est surtout au sens courant du terme d'inversion qu'il faut se

³⁴ Comme cela a été étudié par Sylvain Roux, dans Sylvain ROUX, « L'ambiguïté néoplatonicienne : Bergson et la philosophie grecque dans *L'évolution créatrice* », in Arnaud FRANÇOIS (éd.), *Bergson, L'évolution créatrice*, Paris, Vrin, « Études et commentaires », 2008.

³⁵ Pierre MONTEBELLO, *L'autre métaphysique, Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brouwer, « DDB Philosophie », 2003, p. 294.

référer. Comme le montre Camille Riquier, la métaphysique de Bergson opère un « *renversement complet* » de la métaphysique plotinienne, après l'avoir nettoyée de ses éléments intuitifs et ainsi figée dans l'armature de l'intelligence. Tandis que pour Plotin, « *le devenir est une diminution de la forme ; le temps "l'image immobile de l'éternité" ; l'action un "affaiblissement de la contemplation"* »³⁶, Bergson retourne symétriquement tous ces termes. L'inversion du plotinisme se résume alors dans le refus de l'émanation passive du divers à partir de l'Un, pour rendre à l'Un son activité créatrice intrinsèque, pour en faire un principe qui donne plus que ce qu'il a, et non un principe qui déroulerait simplement ce que comporte sa notion individuelle. En introduisant la création, et donc la durée, dans le premier Principe, Bergson conserve le schéma procession-conversion, mais inverse la place plotinienne des contenus. C'est pour cette raison, mais à la condition d'affecter ces termes d'un indice d'« inversion », que l'on peut parler d'une procession et d'une conversion bergsoniennes³⁷. C'est également pourquoi nous devons être particulièrement attentifs au passage suivant, dans lequel Bergson dresse le portrait-robot (l'image médiatrice) de l'intuition philosophique qui a guidé la pensée de Spinoza.

« Disons, pour nous contenter d'une approximation », écrit Bergson, que l'intuition de Spinoza « est le sentiment d'une coïncidence entre l'acte par lequel notre esprit connaît parfaitement la vérité et l'opération par laquelle Dieu l'engendre, l'idée que la « conversion » des Alexandrins, quand elle devient complète, ne fait plus qu'un avec leur « procession », et que lorsque l'homme, sorti de la divinité, arrive à rentrer en elle, il n'aperçoit plus qu'un mouvement unique là où il avait vu d'abord les deux mouvements inverses d'aller et de retour, – l'expérience morale se chargeant ici de résoudre une contradiction logique et de faire, par une brusque suppression du Temps, que le retour soit un aller »³⁸.

A la lecture de ce passage, on est en droit de se demander si l'analogie de Bergson avec le plotinisme inversé recouvre également une analogie avec la doctrine de

³⁶ Camille RIQUEIER, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2009, §13 : « La figure centrale de Plotin dans l'histoire de la métaphysique », p. 210-233.

³⁷ Bergson évoque d'ailleurs la ressemblance entre sa propre théorie de la relation entre extension et distension et la procession plotinienne (Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 211, note 1). Rose-Marie Mossé-Bastide développe le rapprochement dans toute son amplitude, quand elle parle notamment de « La procession comme évolution créatrice » in Rose-Marie MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson et Plotin*, Paris, PUF, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1959. Plus récemment encore, Jean-Christophe Goddard remarque : « *C'est cette conception de l'intuition, comme conversion au tout de la vie et genèse de l'intelligence, qui oriente déjà L'évolution créatrice vers la philosophie du mysticisme des Deux sources de la morale et de la religion* » (Jean-Christophe GODDARD, « Une lecture néoplatonicienne de Fichte », in *Les études philosophiques*, n°59, Paris, PUF, 2001/4, p. 477).

³⁸ « L'intuition philosophique », in Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 124.

Spinoza, d'abord *purifiée* de son emballage cartésien, ensuite *retournée* de fond en comble. Plus précisément : la philosophie bergsonienne parvient-elle, à l'instar de Spinoza, à appréhender la coïncidence profonde de la procession et de la conversion, c'est-à-dire de l'évolution vitale et de l'appréhension intuitive de son mouvement ?³⁹

Le premier élément (marginal, il est vrai) qui permette de soutenir cette thèse est l'affirmation que l'intuition et donc aussi la philosophie, à l'inverse de l'intelligence et de la science, marchent dans le sens de la vie. C'est-à-dire aussi dans le sens de la création. Ainsi, la philosophie est-elle avant tout affaire d'invention, et non « puzzle » ou « découverte » : « poser le problème n'est pas simplement découvrir, c'est inventer »⁴⁰. L'aspect créateur de l'intuition s'accroîtra avec sa radicalisation dans la conversion mystique, le but des mystiques étant de « convertir en effort créateur cette chose créée qu'est une espèce, faire un mouvement de ce qui est par définition un arrêt »⁴¹ ; mais *L'Évolution Créatrice* n'en est pas encore là. Plus largement, il est certain que la combinaison de l'intelligence et de l'intuition doit permettre, après avoir tracé à rebours le chemin de la genèse de l'intelligence (rétrogression fastidieuse, tout empreinte encore d'intellectualité), de se replacer intuitivement dans le grand courant vital, et en quelque sorte d'adopter ses vues.

La rétrocession est permise par la persistance, dans la vie sédimentée, d'une frange d'intuition qui encadre le noyau lumineux de l'intelligence. On retrouve là ce qui est sans doute le grand principe métaphysique qui sous-tend *L'Évolution Créatrice*, celui de la conservation des tendances opposées. On aurait pu imaginer un Bergson arguant que la dissociation d'une tendance génère – il s'agit bien d'engendrement, puisque la dissociation d'une tendance crée deux nouvelles tendances différentes en nature, aussi bien l'une de l'autre que de la tendance d'origine – deux tendances parfaites chacune, n'entretenant plus aucune relation d'aucune sorte avec la tendance opposée, ni avec la tendance d'origine. Mais ce n'eût plus été Bergson. Car ce qui lui importe, c'est bien au contraire que chaque tendance conserve en *mémoire* (la tendance est duré, psychologique, et donc mémoire) comme des « souvenirs d'enfance »⁴² de sa camaraderie avec la tendance divergente.

³⁹ Jean-Christophe Goddard le suggère, sans toutefois l'expliciter : « On se souvient que Bergson accordait à Spinoza d'avoir eu l'intuition d'une possible unité de la conversion et de la procession des alexandrins : de l'identité du retour au Principe, en lequel sont absorbées les différences, et de l'aller hors de lui, par quoi elles naissent. On peut penser que Bergson aura tenté de suivre Spinoza sur cette voie » (« Intervention de J-C Goddard autour du livre de Bento Prado Jr », in Frédéric WORMS (dir.), *Annales bergsoniennes I, Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, « Épiphanée », 2002, p. 344).

⁴⁰ « Introduction (deuxième partie). De la position des problèmes », in Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 52.

⁴¹ Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Félix Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1932 (ultérieurement cité sous le titre : *Les deux sources*) ; chapitre IV, p. 251 (js).

⁴² Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; chapitre I, p. 54.

La persistance du divergent est l'accroche qui rend possible l'opération régressive, du moins dans le cas de l'intelligence qui seule a su s'élever à rechercher ce qu'elle ne peut trouver seule mais que l'instinct n'entreprendra jamais de chercher⁴³, en particulier ici la raison d'être des choses. L'intelligence seule, en effet, a su mettre en œuvre le projet de diriger son regard sur les choses, prises en tant que telles et non référées aux nécessités de l'action ; dans cette entreprise, elle a certes constamment échoué en demeurant rivée à ses cadres interprétatifs prévus pour l'action, mais le mérite doit lui être crédité d'avoir su prendre assez de distance avec les impératifs pratiques pour tenter l'aventure de la spéculation. Son tort est d'avoir considéré qu'étant la seule forme de la conscience à avoir su creuser entre elle et l'enchaînement à la *praxis* l'écart d'une liberté, il lui fallait mener seule le combat, quand il lui fallait au contraire libérer de leur asservissement les autres formes dans lesquelles s'est réalisées la conscience, et au premier chef l'instinct, qu'il fallait parvenir à rendre « désintéressé » et ainsi élargir ou plutôt ré-élargir en intuition⁴⁴. C'est ainsi que la philosophie parviendra à se replacer dans le sens de la procession vitale. Dans le passage suivant, Bento Prado Jr va dans ce sens en décrivant le mouvement de conversion comme une « réappropriation de l'Être par lui-même », au cours de laquelle la conscience se dilate jusqu'à s'identifier avec la totalité du réel :

« nous avons accompagné, à l'intérieur de *L'Évolution Créatrice*, une genèse de la conscience humaine – qui par-delà son inhérence à l'Être et au processus vital – annonçait une réappropriation de l'Être par lui-même, une « dilatation » de la conscience qui la métamorphose en supraconscience. Ce passage, réunion de l'instinct et de l'intelligence, nous est apparu en ce sens comme la naissance de *l'Intellectus Archetypus*. Se faisant conscience simultanée de la forme et de la matière, cette conscience dilatée résoudrait toute l'opacité de l'être en transparence. Se dilatant et se répandant comme une tache d'huile, la conscience tendrait à recouvrir la totalité du réel, s'identifiant à elle. Elle n'est rien d'autre que l'actualisation de cette « conscience virtuelle » qui, dans *Matière et Mémoire*, jouait le rôle de fond constitutif de l'*esse* et du *percipi* »⁴⁵.

⁴³ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; chapitre II, p. 152.

⁴⁴ Bergson précise à deux reprises dans *L'évolution créatrice* les rapports de l'intuition et de l'instinct. Retraçant le mouvement de procession, il explique que la conscience « a dû rétrécir l'intuition en instinct » (Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; chapitre II, p. 183) et retraçant celui de la conversion, il parle de « l'intuition, je veux dire l'instinct devenu désintéressé » (on devrait peut-être dire « redevenu ») (*Ibid.*, chapitre II, p. 178). Nous serons amenés plus loin à problématiser ce rapport.

⁴⁵ Bento PRADO Jr., *Présence et champ transcendantal*, traduction Renaud BARBARAS, Hildesheim, Georg Olms, « Europaea Memoria », 2002, p. 172.

Refermons la boucle présentée par Prado. Si c'est bien l'Être qui s'approprie, si en même temps la conscience dilatée vise à « s'identifier » à la totalité du réel ou de l'Être, nous obtenons le cheminement suivant : l'Être s'approprie en se faisant conscience, totale transparence à soi. Dit autrement : la vie est un mouvement de venue à soi qui en passe par un double mouvement de contraction (la conscience se ramasse tout entière en l'espèce) et de dilatation (la conscience intellectuelle se dilate jusqu'à couvrir l'ensemble du champ de la durée). La conversion de la conscience par dilatation accomplit donc la procession de l'Être, elle ne fait qu'un avec lui, parce que l'Élan de l'Être le conduit à s'actualiser dans la Présence à soi. En ce sens doit-on dire que l'élargissement de l'intuition manifeste son inhérence à la mobilité du réel, et réalise par là l'identité de la conversion et de la procession. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la solidarité profonde de la théorie de la connaissance et de la métaphysique : la possibilisation de la connaissance, autant critique que sédimentée, s'inscrit dans l'ordre métaphysique. C'est pourquoi la régression gnoséologique ne peut se réaliser que par une régression métaphysique, et inversement.

Ne trouve-t-on pas chez Husserl l'expression d'une intuition analogue ? Partons pour le montrer des prémisses de la méthode husserlienne. L'*ἐποχή* est parfois présentée par les commentateurs de Husserl d'une telle manière que l'on croit avoir à faire à un appareillage technique, et ce en dépit du fait que ces mêmes commentateurs protestent à hauts cris contre pareille lecture. Comme tout outil, elle est en effet présentée comme taillée à la mesure de son objet, de même que le tournevis paraît taillé pour la vis. Cette caractérisation simplificatrice du premier pas de la méthode phénoménologique, malgré les dénégations des commentateurs, est pourtant fondée en vérité. C'est bien ainsi que doit d'abord se présenter l'*ἐποχή* : comme une « tactique » du phénoménologue qui, pour « se débrouiller » face à la complexité des phénomènes, choisit préalablement de suspendre son adhésion naïve aux choses, histoire d'y voir « un peu plus clair ». De la même façon, le jardinier qui pénètre pour la première fois sur un terrain jamais entretenu par le passé, couvert de broussailles, de branches emberlificotées, de troncs tombés à terre, de mauvaises herbes, choisit de raser l'ensemble avant même d'avoir une idée claire de ce qu'il entreprendra par la suite, et dans le but de l'obtenir. Mais l'*ἐποχή* se révèle bien vite être plus qu'une simple tactique ; elle conduit à partir des *Ideen I* à la double *réduction* combinée, phénoménologique et éidétique, c'est-à-dire à la reconduction du champ du donné phénoménal aux structures des appréhensions subjectives

constituantes, aux « essences immanentes »⁴⁶, dans l'exclusion conjointe de la transcendance et de la factualité. La réduction à la constitution statique dévoile alors son revers : la constitution. La réduction du monde, sa suspension en tant que monde à valeur d'existence en soi, reconduit le monde phénoménal résiduel (le *Weltphänomen*) à sa constitution statique dans la subjectivité transcendantale, et en définitive celle-ci aux processus par lesquels la vie transcendantale se réalise dans la corrélation d'une subjectivité éveillée et d'un monde naturel, sous le regard réflexif du spectateur phénoménologisant. C'est pourquoi on pourra dire que l'activité phénoménologique de la réduction se réalise dans l'adoption de la phénoménologie constitutive, si l'on entend par « constitution » non l'objet de la science, mais la nature de la science elle-même. On peut toutefois demander si on ne peut pas aller plus loin, en identifiant l'œuvre de réduction à l'œuvre de constitution, celle-ci étant entendue comme l'activité constituante *de la conscience transcendantale*, et non simplement comme sa reconstruction par le spectateur phénoménologisant. Aussi, si l'on peut bien penser initialement la méthode phénoménologique comme une tactique de prise en charge des phénomènes qui a à se mouler sur eux comme le tournevis doit s'adapter à la vis, on ne doit pas prendre cette position pour le dernier mot de la *Methodenlehre* husserlienne. Ce serait oublier que, comme la vis et le tournevis ont été fabriqués l'un pour l'autre, le mouvement par lequel en vient à se former l'expérience sédimentée et le mouvement par lequel la pensée se tourne vers la vie transcendantale qui l'a engendrée, sont eux aussi nés *ensemble* d'une même étoffe. C'est ici que s'opère le nouage de la procession et de la conversion qui, en réalisant, l'auto-annulation méthodique de l'ἐποχή comme méthode, fonde la possibilité même de toute connaissance.

Disant cela, nous n'avons cependant pas résolu la difficulté. Le thème du caractère « immotivé » de la réduction chez Fink cherche précisément à résoudre l'insertion problématique de l'activité réductive dans la vie transcendantale et dans la subjectivité naturelle, qui s'est trouvée ici caractérisée comme identité de la procession et de la conversion. Fink constate d'abord qu'« il n'y a pas dans l'attitude naturelle de motivation « contraignante » à opérer la réduction phénoménologique, et ce assurément pour des raisons de principe », puis synthétise ce qui demeure une difficulté lorsqu'il écrit que ce

⁴⁶ Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* – Livre premier : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduction Paul Ricœur, Gallimard, « Tel », 1950 (ultérieurement cité sous le titre usuel : *Ideen I*), §60, p. 196.

« n'est pas l'homme qui fait réflexion sur son soi, mais c'est la subjectivité transcendante, voilée dans l'auto-objectivation sous la forme de l'homme, qui fait réflexion sur elle-même en prenant son départ *apparemment* comme homme, en se dépassant et se ruinant comme homme, à savoir en s'orientant vers le fond vital (*Lebensgrund*) propre, en dernière instance le plus intime »⁴⁷.

Ainsi donc faut-il dire que c'est la vie transcendante constituante qui opère la réduction, *par le moyen de l'homme*. Dans les premiers temps de la phénoménologie, la vie transcendante s'apparaît comme homme-pratiquant-l'*ἐποχή*, cette dernière ne pouvant alors être comprise que comme la tactique utilitaire qui a été décrite. Mais dans un second temps, la vie transcendante se révèle à elle-même comme l'opérateur de cette réduction, qui appartient foncièrement à son mouvement propre, à la constitution. La réduction étant partie intégrante de la constitution, comme l'intelligence était elle-même une parcelle de l'évolution vitale chez Bergson, il lui est permis de rétrograder jusqu'à cette origine constituante qui est en dernière instance son fond « le plus intime ». Fink n'est pas le seul à prolonger Husserl dans ce sens. Sartre y souscrit également, quoique dans les formes datées de la réception francophone (de Levinas à Taminiaux), soucieuse d'« existentialiser » Husserl et qui vit dans l'intentionnalité l'annonciatrice de l'*exister* transitif. Inspiré par Heidegger, Sartre ancre en effet le pas inaugural de la méthode phénoménologique dans un vécu affectif, l'angoisse, et les télescope si bien qu'en ressort une conception de l'*ἐποχή* comme « *ἐποχή* sauvage »⁴⁸. Aussi, peut-il écrire que l'*ἐποχή* n'est pas un « procédé savant », que « c'est une angoisse qui s'impose à nous et que nous ne pouvons éviter, c'est à la fois un événement pur d'origine transcendante et un accident toujours possible de notre vie quotidienne »⁴⁹. En laissant de côté l'aspect affectif de l'angoisse, nous retrouvons précisément l'attestation de la difficulté explorée, l'empiètement qui caractérise proprement l'*ἐποχή* trouvant sa racine dans la vie transcendante *et* se réalisant dans la vie quotidienne.

Nous n'avons pas l'intention ici de prétendre résoudre le paradoxe de l'*ἐποχή*. Remarquons simplement que l'effort husserlien pour se donner la possibilité de la connaissance tend à situer la source de l'*ἐποχή* dans la vie transcendante. Mais localiser la source ne suffit pas. Il faut encore que l'activité phénoménologique tout

⁴⁷ Eugen FINK, *Sixième méditation cartésienne*, p. 85.

⁴⁸ Pour reprendre le concept de Jacob Rogozinski, utilisé dans l'article suivant : Jacob ROGOZINSKI, « La réversibilité qui est vérité ultime », in Evelyne GROSSMANN (dir.), *Rue Descartes, Revue du Collège International de Philosophie*, n°70, thème : *Les usages de Merleau-Ponty*, Paris, 2010/4.

⁴⁹ Jean-Paul SARTRE, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, « Textes et Commentaires », 2003, p. 130.

entière puisse se replacer dans le flux constitutif. Il faut qu'à tout événement de la vie constituante s'attache la possibilité d'être revécu par le spectateur transcendantal, bien que ce dernier n'ait pas à s'aliéner dans son produit et se contente d'une « quasi-constitution » ou « mondanéisation secondaire », comme la nomme Fink⁵⁰. En poussant comme il le fait l'*Ichspaltung* jusqu'à différencier un moi mondain, un *ego* transcendantal et un spectateur phénoménologisant, Fink semble néanmoins s'éloigner de ce qui pourrait sans doute être rangé parmi les grands principes fondateurs de la phénoménologie husserlienne : l'affirmation sans cesse renouvelée de l'unité de la conscience, elle-même devant être ramenée à la prévalence d'un mode de temporalisation comme ultime principe unificateur. La divergence sur ce point entre Husserl et Fink (qui est à l'origine plus affaire d'accentuation que de désaccord théorique) peut bien sûr être légitimée, du côté de ce dernier, d'un point de vue méthodique : elle a pour but de garantir une certaine autonomie (au sens étymologique de ce mot) au spectateur et à la réflexion phénoménologiques. Mais le renvoi de balancier opposé par Husserl ne doit pas être appréhendé pour autant comme une simple correction stylistique. Rappelons le résumé donné par Fink des critiques que lui a adressées oralement Husserl :

« Cela s'atteste dans la réserve que Husserl, jugeant de manière approbative ce travail, fait à son propos : Husserl trouve que l'opposition entre moi constituant et moi phénoménologisant est trop fortement accentuée, que les difficultés de la prédication transcendantale sont exagérées, il défend le concept individuel du sujet philosophant contre la réduction, implicite il est vrai dans cet écrit, du sujet philosophant commençant comme esprit individuel à la profondeur de vie de l'esprit absolu située avant toute individuation. Husserl conteste le fait que l'homme ne philosophe qu' « en apparence », parce que l'*ego* transcendantal est bien lui-même l' « homme » (par constitution auto-aperceptive il est vrai). C'est-à-dire que ce n'est pas même dans l'individuation que Husserl place la différence entre le sujet transcendantal et l'homme »⁵¹.

Les réserves de Husserl, on le voit, tournent autour de la question de l'unité des trois *ego*, trop souvent sabordée – selon lui – par les nécessités méthodiques qui guident le travail de Fink. Sans prétendre expliquer intégralement par là l'orientation de la critique de Husserl et sa constance dans l'affirmation du primat de l'unité sur la

⁵⁰ Eugen FINK, *Sixième méditation cartésienne*, p. 154. Voir également les notes de la traductrice, p. 49-50.

⁵¹ Eugen FINK, *Sixième méditation cartésienne* ; projet de préface, p. 223.

scission ou le clivage, il est tout à fait possible, en prenant le contrepied de Fink, de faire valoir des impératifs méthodologiques (au sens précis dégagé plus haut de la théorie transcendantale de la connaissance) pour légitimer cette unité. Si Fink, ayant bien aperçu la source transcendantale de la réduction, a à cœur de ménager au spectateur transcendantal la possibilité principielle d'une prise de recul réflexive sur la constitution, Husserl insisterait au contraire sur l'enracinement de l'*ego* réfléchissant dans cette même constitution, de manière à justifier que la réflexion puisse être réflexion *sur soi*. En somme, dans leur traitement différentiel de la réduction comme « réflexion sur soi » (*Selbstbesinnung*), Fink insiste davantage sur la possibilité de la réflexion comme écart d'avec soi, et Husserl sur la possibilité pour la réflexion de porter sur le soi, en dépit de l'écart ou de la différence introduit par la modification réflexive. En cherchant à reconstruire en creux la position de Husserl, nous obtenons bien cette exigence que nous avons déjà analysée chez Bergson. La possibilité de toute philosophie, la réduction, appartient à la vie constituante, est prescrite par son déroulement. L'objet du spectateur phénoménologique est alors, en prenant appui sur l'amorce réductive, de reconduire la mondanisation, de re-parcourir le devenir-constitutif du monde, de s'immerger dans la constitution pour en suivre le fil.

Nous voilà au plus près de ce qui fait la communauté d'inspiration de Bergson et Husserl. Pour l'un comme pour l'autre, la philosophie appartient au mouvement de la constitution. L'objectif premier, dans l'ordre des raisons, dernier dans l'ordre des réalisations, de la pensée est de se hisser régressivement jusqu'à ne faire qu'un avec ce mouvement. C'est en se replongeant en lui qu'elle pourra revivre sa propre genèse, non à rebours cette fois, mais dans le sens originel de son engendrement. Pourtant, parce que le mouvement constitutif est d'essence psychologique, son redéploiement dans l'ordre de la pensée ne saurait le laisser intact. Bien au contraire, la constitution étant parvenue à la compréhension d'elle-même comme réduction, la réduction étant parvenue à la compréhension d'elle-même comme vie, l'expérience sédimentée s'en trouve transformée.

Bergson, le plus explicitement des deux, formule le projet d'une véritable *emendatio* de l'intelligence. Il envisage en effet, véritable tapisserie de Pénélope, un élargissement de l'intelligence humaine par vivification de sa doublure latente d'intuition, qui aura pour résultat de « dilater la forme intellectuelle de notre pensée » et partant de « nous hausser au-dessus de nous-mêmes »⁵², ce qui finira « par dilater en nous l'humanité et par obtenir qu'elle se transcende elle-même »⁵³. Il convient de

⁵² Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; chapitre I, p.49.

⁵³ *Ibid.* ; chapitre III, p.193.

préciser à ce propos que les rapports génétiques entre l'intelligence et l'intuition ne sont pas univoques chez Bergson. Tantôt, l'intuition est l'autre de l'intelligence, et leur relation est celle de deux tendances qui ont divergé depuis une tendance commune dans laquelle ces deux formes se trouvaient impliquées, et qui était elle-même une troisième forme, une supra-conscience différente en nature des deux tendances qu'elle s'apprêtait à engendrer. Tantôt au contraire, l'intuition semble être la tendance originelle d'où sont tombés l'intelligence et l'instinct par dégradation. C'est ce que laisse entendre le passage déjà cité qui présentait l'instinct comme une dégradation de l'intuition, et également le propos suivant :

« Nous ne dirons rien de celui qui voudrait que notre "intuition" fût instinct ou sentiment. Pas une ligne de ce que nous avons écrit ne se prête à une telle interprétation. Et dans tout ce que nous avons écrit il y a l'affirmation du contraire : l'intuition est réflexion »⁵⁴,

qui suggère que l'intuition pourrait être la combinaison de l'instinct et de l'intelligence réflexive, enfin retrouvée au terme d'une régression alimentée par le zigzag permanent de l'une à l'autre. Plus explicitement encore, Bergson note que, plus la philosophie progresse dans le travail de dilatation de l'intuition,

« plus elle s'aperçoit que l'intuition est l'esprit même et, en un certain sens, la vie même : l'intelligence s'y découpe par un processus imitateur de celui qui a engendré la matière. Ainsi apparaît l'unité de la vie mentale. On ne la reconnaît qu'en se plaçant dans l'intuition pour aller de là à l'intelligence, car de l'intelligence on ne passera jamais à l'intuition »⁵⁵.

On comprend à l'appui de ces extraits que la notion d'intuition puisse servir autant à appréhender la nature de la procession, dans la mesure où elle est le nom de la tendance à la conscience tout entière, qui guide l'évolution de la vie, qu'à circonscrire l'essence de la conversion, en lui assignant le programme de réaliser l'unité de l'intelligence réflexive et de l'intuition résiduelle, figée sous forme d'instinct⁵⁶. C'est pourquoi l'on peut dire après Alain de Lattre et Camille Riquier, à

⁵⁴ Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p.95.

⁵⁵ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; chapitre III, p.268.

⁵⁶ Bergson écrit quelque part que « notre intelligence a ses instincts » (Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, Félix Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1898, p. 101), ce qui pourrait d'ailleurs être lu comme un retournement de la célèbre formule pascalienne : « *Le cœur a ses raisons...* ». Plus tard, le terme d'instinct revêtira une signification différente, plus précise, avant de revenir en ce sens dans *Les deux sources* : « Les instincts qu'on pourrait appeler intellectuels sont des réactions défensives contre ce qu'il y aurait

rebours de l'interprétation de Deleuze⁵⁷, que la méthode bergsonienne conçoit la philosophie comme une galvanisation mutuelle de l'intuition résiduelle (ou instinct) et de l'intelligence, destinée à se replacer dans l'intuition génératrice, qui combine la réflexivité de l'intelligence à la sûreté de l'instinct, et non comme une simple transition de l'intelligence (à délaissier) à une intuition disponible à côté d'elle, fausse conversion dont la difficulté ne tiendrait qu'à l'enjeu de s'y enfoncer plus profondément. Par ce programme que Bergson assigne à la philosophie, plus tard à la mystique et à l'humanité tout entière, se trouve accompli le geste créateur de la vie, la revivification du vivant par son réensemencement dans le courant originel de la vie.

Husserl, quoique de manière moins flamboyante que Bergson, souscrit également à l'idée d'une réforme de l'expérience sédimentée. Il envisage en effet, après avoir fait état de la menace de toujours retomber dans la vie naturelle, comme indiqué plus haut, de dépasser ce stade inaugural et de modifier de fond en comble cette dernière (en vérité : de l'inverser). La phénoménologie peut, nous dit-il, parvenir à ce point où l'expérience naïve s'auto-aperçoit sur fonds de transcendantal, tandis que la phénoménologie commence avec l'ἐποχή sur l'expérience rigoureusement contraire. Husserl est clair à ce sujet :

« Mais dès que le phénoménologue est devenu idéaliste transcendantal, l'incompatibilité de ces deux attitudes thématiques [l'attitude naturelle et l'attitude transcendantale] ressort et, partant, [aussi] celle des connaissances qui en sont tirées ressort comme absolues. Cela implique que la thématique phénoménologique devient la seule dominante, que je ne peux plus absolument me tenir que sur le sol transcendantal comme sur celui qui porte tout, et que si, à présent, je suis « dans l'attitude naturelle », cela veut dire une modification : je mets maintenant en action un côté thématique de l'attitude thématique en habitus du phénoménologue. C'est en habitus que le clivage du moi est en activité. Le naturel a un horizon transcendantal »⁵⁸.

d'exagérément, et surtout de prématurément intelligent dans l'intelligence » (Henri BERGSON, *Les deux sources* ; chapitre II, p. 169)

⁵⁷ Cf. respectivement Gilles DELEUZE, *Le bergsonisme* (1966), Paris, PUF, « Quadrige », 1998 ; Chapitre I « L'intuition comme méthode » ; Alain DE LATTRE, *Bergson, une ontologie de la perplexité*, Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 1990, p. 238-242 ; et Camille RIQUIER, *Archéologie de Bergson*, en particulier aux pages 133-134 et 287. Alain de Lattre remet en cause l'idée d'un bergsonisme purement intuitionniste qui n'accorderait aucune place à l'intelligence, et accreditte le schème ternaire d'une intuition dégradée d'une part en instinct et d'autre part en intelligence, l'un ne se survivant pas cependant sans une « frange » ou une « virtualité » de l'autre. Camille Riquier oppose quant à lui à l'idée deleuzienne de l'intuition comme méthode, une méthode intellectuelle cherchant à se hisser à l'intuition.

⁵⁸ Edmund HUSSERL, *De la réduction phénoménologique*, Appendice VI (1926) au texte n°2, p.[75], p.92-93 (j'ajoute la première incise).

On le voit : la modification de l'expérience sédimentée, la réforme de l'entendement, s'accomplit chez Husserl, comme chez Bergson, par l'élargissement de l'expérience à une forme de la conscience dont elle n'est que le rétrécissement et la retombée partielle.

Le recours au schéma de la conversion accomplissant la procession en se remplaçant dans le mouvement d'apparaître à soi de cette dernière, permet de rassembler les théories transcendantales de la connaissance de Husserl et de Bergson, et leur permet à tous deux de rendre compte de l'irruption de la philosophie dans le monde. La philosophie ne peut relever que d'une torsion, d'un retour sur soi de la vie constituante, torsion qui opère à rebours de la ligne de plus forte pente de l'esprit, qui est celle de l'attitude naturelle, issue elle-même d'une torsion en sens contraire de la vie. La démarche régressive de Husserl et Bergson ne peut donc pas se passer d'une traversée de la métaphysique, en tant que système de connaissances portant sur la nature du monde. La métaphysique, débarrassée de la naïveté de l'aperception naturelle, se réalise comme la science de l'origine transcendantale du monde. De cela, la théorie de la connaissance ne saurait être séparée. C'est au contraire dans le mouvement processif lui-même (le mouvement cosmogonique, « métaphysique ») que naît la connaissance ; ce n'est donc qu'en retraçant le cheminement cosmogonique que la philosophie peut élaborer une théorie de la connaissance, par quoi elle se résigne à être toujours en avant d'elle-même, toujours en quête de son propre commencement. C'est pourquoi la seconde partie que nous nous apprêtons à aborder sera plus largement « métaphysique » que la première. Mais ceci ne doit pas faire oublier que la philosophie ne peut avancer qu'à condition de disposer de ses deux pieds, constamment relancée en avant par le programme combiné de la théorie de la connaissance et de la théorie métaphysique de la vie. La légitimation de la philosophie, comme théorie de la connaissance marchant main dans la main avec la théorie métaphysique, s'inscrit donc dans le mouvement suivant :

1. D'abord, la vie constituante s'oublie et se perd en l'homme, ignorant de sa ressource transcendantale. C'est la première torsion (dans l'ordre de la procession).
2. La réduction, comme introduction dans la philosophie, survient de cette vie transcendantale et fuse dans le champ de l'auto-aperception humaine. Ainsi,

« il sera possible de dire : Moi, qui demeure dans l'attitude naturelle, je suis aussi et à tout instant, moi transcendantal, mais je ne m'en rends compte qu'en effectuant la réduction phénoménologique »⁵⁹.

3. Par une entreprise de déconstruction, de génétique, de l'intelligence humaine constituée (de l'auto-aperception de la subjectivité constituante comme homme), celle-ci est reconduite à son principe, à la vie qui l'a engendrée. C'est la seconde torsion (dans l'ordre de la conversion).

4. Le mouvement régressif cède le pas à un mouvement progressif, par lequel l'homme achève de se perdre comme homme en se replaçant dans le courant créateur de la vie, en épousant son mouvement, ce qui le conduit à retrouver le monde.

5. Cette reprise du mouvement créateur de la vie n'est pas sans effet. Elle accomplit le mouvement de la procession, en faisant parvenir la procession à la pleine transparence d'elle-même, et réalise ainsi l'identité de la procession et de la conversion. Le retour au monde s'effectue au minimum affecté d'un indice « critique », au mieux dans la reprise pour soi de la créativité intrinsèque de la vie (la mystique de Bergson).

Conclusion du premier chapitre et de la première section

Les commentaires s'entendent parfois pour aborder naïvement la démarche phénoménologique comme une simple « suspension » « méthodique » de la croyance naturelle en l'existence en soi des choses. Selon toute apparence, il suffirait au phénoménologue de réserver son jugement, de brider son impatience positionnelle, et d'appliquer les recettes miracles d'une « technologie de la pensée droite »⁶⁰ pour atteindre le domaine du phénomène pur. Bergson s'avance tout aussi cavalièrement, dès *l'Essai*, dans la déconstruction de l'expérience quadrillée par l'intelligence spatialisante, et ruine à la hussarde les anciens systèmes et les représentations du sens

⁵⁹ Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, traduction Emmanuel LEVINAS et Gabrielle PEIFFER, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2001, § 15, p. 71.

⁶⁰ « *Technologie des richtigen Denkens* » (Edmund HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, Hambourg, Felix Meiner, « Philosophische Bibliothek », 1999, *Einleitung*, p.10). Le terme de « technologie de la pensée droite » apparaît dans le contexte d'une critique de la conception psychologique (et donc aussi cartésienne) de l'évidence. La psychologie, au lieu de mettre en question l'évidence (comme le fait la phénoménologie), ne s'intéresse qu'à l'édification (*Herbeiführung*) de celle-ci et aux moyens de lutter contre l'erreur. La psychologie, avec Descartes, réalise certes une théorie de la connaissance, mais qui ne s'élève pas à la dignité d'une théorie *transcendantale* de la connaissance qui envisage l'évidence comme un « problème ».

commun. Mis à part les trois mentions du « vigoureux effort » à effectuer (de d'abstraction, de réflexion ou d'analyse⁶¹) pour se replacer dans l'innocence de la conscience immédiate, tout paraît facile : pas de précision sur les moyens introspectifs employés, pas de précaution méthodique, et des illustrations analogiques parfois contestables. Les anciennes idoles tombent comme des mouches : vous croyiez vivre ceci ? en vérité, vous viviez cela ! La spatialité est alors comprise comme une fascination contingente issue d'une habitude *contractée*⁶² et dans laquelle retombe sans cesse la conscience réfléchie, par maladresse semble-t-il ; rien ne paraît en ce cas plus simple que de se défaire de ce qui apparaît presque comme un manque de savoir-vivre.

Ces exposés encore naïfs vont pourtant bientôt céder le pas à des réflexions méthodiques plus poussées, longuement développées chez Husserl, parfois implicites chez Bergson. L'habitude contractée, par exemple, n'est plus pensée comme un simple tour du comportement à corriger, mais comme une *habitude essentielle* à la pensée proprement humaine, nécessairement instaurée dans le cours de l'activité constituante et créatrice de la vie. Avec l'inflation des problèmes méthodiques, en vient également à prendre forme une difficulté préjudicielle : pour être possible, la mise en question de l'expérience sédimentée doit trouver un point d'appui hors de cette expérience qu'elle passe au crible de l'analyse. Si la négativité critique ne peut provenir du sédimenté, elle ne peut donc être qu'inhérente à la procession, au mouvement métaphysique de germination de l'expérience, et en ce sens le mouvement de *conversion* de l'attention portant sur l'expérience s'identifie au mouvement de sa *procession*. En langage phénoménologique, l'*ἐποχή* (suspension de la croyance) se révèle réduction (reconduction aux synthèses de validation de la croyance), et celle-ci se dévoile en définitive comme l'envers secret de la constitution, comme sa doublure latente. C'est pourquoi le but le plus propre de la philosophie doit être d'exhiber la solidarité intime de la réduction et de la constitution, de la possibilité de la connaissance et de la métaphysique, et par là d'achever le retournement du plotinisme. Voilà pourquoi Husserl et Fink refusent à la réduction toute motivation dans l'attitude naturelle, en situent l'origine dans la vie transcendantale, s'attachent enfin à montrer la genèse de l'expérience habituelle ; voilà pourquoi Bergson refuse d'attribuer à l'intelligence la force qui lui serait nécessaire pour « brise[r] le cercle » du donné⁶³, fait appel à « certaines puissances

⁶¹ Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience* : « vigoureux effort d'abstraction » (p. 69), « vigoureux effort de réflexion » (p. 177) et « effort vigoureux d'analyse » (p. 97).

⁶² *Ibid.*, par exemple p. 164.

⁶³ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; chapitre III, p. 193.

complémentaires de l'entendement »⁶⁴ clandestinement conservées par l'esprit à côté de celui-ci, se préoccupe enfin de montrer la genèse lente, patiente, d'une intelligence qui n'est pas sortie tout armée et casquée du crâne divin. Voilà pourquoi en général la philosophie doit débiter en pénétrant directement au milieu des choses⁶⁵, avant d'avoir réellement pu asseoir son commencement. « Le concept de philosophie est en effet le dernier et le plus propre résultat de la philosophie elle-même, de même que la question de savoir si la philosophie est en général possible ne peut être décidée finalement que par la philosophie »⁶⁶.

La communauté d'inspiration de Bergson et Husserl n'est donc pas simplement l'idéal analogue d'une méthode intuitive. La méthode, parce qu'elle est une mise à distance critique de l'expérience naturelle, renvoie à une vie située en deçà de l'existence mondaine. La possibilisation de la connaissance critique et la mise en place de la connaissance non critique relèvent de cette vie, dont le devenir n'est rien d'autre que le devenir du monde lui-même. La genèse de la connaissance (sous ses deux modalités) est la genèse de l'être. La théorie transcendantale de la connaissance s'enchevêtre à une métaphysique critique de la vie, c'est-à-dire du parvenir vivant en soi de l'étant, de la venue à l'être de l'étant.

Nous voyons clairement à présent que la problématique fondamentale des philosophies régressives de Husserl et Bergson requiert l'élucidation des modalités par lesquelles la vie constituante s'oublie elle-même et se perd dans la vie sédimentée et dans l'intelligence. C'est dans cette transition en effet que se joue la possibilité même de la philosophie, c'est-à-dire la persistance de la possibilité réductive dans ou au travers de la vie quotidienne ; d'une manière générale, c'est en elle aussi que se joue l'unité focale de la vie constituante et de l'expérience sédimentée. Cette possibilité structurelle forme un pont entre la vie transcendantale et la vie naturelle, entre la Vie et le vivant, et c'est en s'avançant sur ce pont et en l'enjambant, à rebours d'abord puis en marche avant, que la philosophie, dès lors possible, pourra se réaliser. C'est de ce moment dont il sera question en détail dans le second chapitre. Nous tenterons de mettre en évidence les dispositifs par lesquels la vie constituante, au fil de la genèse, se retourne contre soi en se fascinant pour

⁶⁴ *Ibid.* ; introduction, p. IX (passage également déjà évoqué).

⁶⁵ C'est le cas de Bergson, dont la première percée d'intuition se fait au milieu du cône de la durée, comme le montre Camille Riquier (Camille RIQUIER, *Archéologie de Bergson*, § 6, p. 115 (à comparer au schéma du § 11, p. 193) ; c'est le cas également de Husserl, qui entre de plain-pied avec l'ἐποχή dans le *cogito* cartésien et donc dans une coupe statique de la constitution, à partir de laquelle la phénoménologie aura à se déployer en amont (éveil de l'*ego*, mise en place de l'auto-aperception, constitution de la durée immanente, etc.) et en aval (constitution de l'objectivité réelle comme telle, des couches naturelles et culturelles du sens, de l'intersubjectivité, etc.).

⁶⁶ Martin HEIDEGGER, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction Jean-François COURTINE, Paris, Gallimard, « NRF », 1985, p. 20.

l'extériorité qui est pourtant son produit jusqu'à s'auto-apercevoir comme produit de ce monde. Nous aurons surtout à insister sur ce dernier moment. Comment la vie se dispose-t-elle à se perdre en l'homme, et comment s'y perd-elle effectivement ? Telles seront donc les questions débattues.

DEUXIÈME SECTION

L'INVERSION VITALE : DE LA VIE CONSTITUANTE À LA VIE CONSTITUÉE

Introduction à la seconde section

La problématique de la théorie de la connaissance, telle qu'entendue par Husserl et Bergson comme théorie critique, intuitive et régressive, nous oblige donc à entrer en métaphysique. Cette transgression n'en est pas une, si le domaine métaphysique et le domaine de la connaissance s'entre-appartiennent. Si la légitimation de la connaissance s'obtient par la conversion, conçue comme régression vers le domaine de la vie constituante, et donc comme déconstruction de l'expérience triviale, son opération ne se comprend que nouée au mouvement processif dont elle est la torsion, l'inversion. Nous avons affaire à deux torsions : une torsion processive – la vie s'aliénant en l'homme – et une torsion conversive – l'homme tournant le dos à sa condition, niant la négation qu'il est. Si la conversion est bien une torsion seconde de la pensée, qui consiste à 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* »⁶⁷, le problème principal qu'elle porte avec elle, dans l'orbe d'une théorisation de rang supérieur de l'activité philosophante elle-même, à la manière de la *Methodenlehre* finkéenne est celui de la « dés-humanisation » (*Entmenschung*⁶⁸). La torsion processive est humanisation, la torsion conversive déshumanisation. C'est alors parce qu'elle révèle ancrée dans la torsion processive de la vie, que la conversion comme archéologie de la déshumanisation en appelle à la téléologie de l'humanisation dont elle ne faisait que parcourir le chemin à rebours. Ainsi, la conversion réalise la procession. Nous nous pensons donc autorisés à parler du travail philosophique comme d'un travail de mise en recouvrement de la conversion et de la procession. La pensée se retrouve replongée dans le grand mouvement créateur de la vie dont elle suit le fil et à qui elle offre la conscience de soi qui lui manquait pour se réaliser.

L'*inversion vitale* est le moment clé de ce processus. Elle appartient au mouvement processif, et situe le moment où, en même temps que s'aliène la vie dans la naïveté naturelle, se possibilise la conversion philosophique. Elle est le moment où la vie constituante s'oublie et se perd en opérant sur soi une torsion qui fera advenir la pensée non critique et la possibilité de la pensée critique (la philosophie). Pourquoi avons-nous choisi l'expression d'« inversion vitale » ? Le terme d'« inversion » est à l'évidence un emprunt que nous faisons à Bergson. Si l'inversion doit être comprise

⁶⁷ Henri BERGSON, *Matière et mémoire* (1896) (Frédéric WORMS éd.), Paris, PUF, « Quadrige », 2008, ; chapitre IV, p. 205.

⁶⁸ Eugen FINK, *Sixième méditation cartésienne*, p. 177.

comme une interruption, nous entendons pointer par ce mot le fait que la vie constituante et l'expérience sédimentée sont exclusives l'une de l'autre. La cessation de l'une fait entrer dans l'autre. L'interruption de la vie mondaine (réduction) nous fait entrer dans le champ de l'auto-constitution de la vie transcendantale ; l'interruption de cette dernière nous introduit dans la vie naturelle. Mais nous justifierons également notre emploi du terme d'inversion en montrant comment cette inversion relève d'une inversion modale de la temporalisation. Comme Bernet l'a bien vu à propos de Husserl et en commentant Fink, la duplicité de la vie du sujet est ordonnée sur la différence de ses modes de la temporalisation. Cette différence, nous l'analyserons comme une *inversion temporelle*. Nous y viendrons.

À présent, il nous revient de cerner de plus près le « moment » de l'inversion vitale ainsi définie. Nous commencerons par montrer comment la problématique se dessine dans la phénoménologie husserlienne, avant d'étudier la manière dont elle est articulée par Bergson.

Chapitre II

Développement de la problématique de l'inversion vitale à partir de Husserl

1. L'idéal directeur de la méthode génétique chez Husserl

L'analyse du processus par lequel la vie transcendantale se constitue dans l'auto-aperception de l'être-homme vivant d'une vie naturelle, processus dont le résultat est désigné par Husserl sous le nom de « pleine concrétion de l'*ego* »⁶⁹, requiert l'édification d'une méthode appelée par Husserl « phénoménologie génétique », ainsi qu'en témoignent ces quelques lignes, qui inscrivent l'analyse de la constitution graduelle de l'*ego* pur en « *ego* pleinement développé » dans le cadre exclusif de la « phénoménologie de la genèse ».

« C'est seulement grâce à la phénoménologie de la genèse que l'*ego* devient compréhensible comme un ensemble infini de fonctions systématiquement cohérentes dans l'unité de la genèse universelle ; et cela par échelons qui doivent nécessairement s'adapter à la forme universelle et constante du *temps*, car ce dernier se constitue lui-même dans une genèse continue, passive et absolument universelle, qui, par essence, s'étend à toute donnée nouvelle. Cette gradation se conserve dans l'*ego* pleinement développé, à titre de système persistant des formes de l'aperception et, par conséquent, des objets constitués d'un univers objectif de structure ontologique constante, et cette conservation n'est elle-même qu'une forme de la genèse »⁷⁰.

L'étude de la concrétisation de l'*ego*, au sein de laquelle intervient le moment de bascule de l'inversion vitale, ne peut donc faire l'économie d'une saisie compréhensive d'ensemble de la phénoménologie génétique et de sa légitimité méthodique.

L'équivocité de la terminologie au sujet de la phénoménologie génétique⁷¹ nous contraint à effectuer des choix. Ce que nous regrouperons sous le titre de

⁶⁹ Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, §33, p. 117.

⁷⁰ Edmund HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*, § 39, p.136-137.

⁷¹ Nous avons déjà signalé le caractère relatif de la conceptualisation husserlienne de la vie transcendantale, concept opératoire par excellence de la génétique, la notion de « vie » apparaissant d'abord comme un réquisit méthodologique destiné à donner un nouveau nom au domaine inexploré

« phénoménologie constitutive génétique »⁷² se présente d'abord comme le champ des problèmes qui ne peuvent pas être traités dans le cadre de l'aperception transcendantale et de la validité universelle du monde qui lui est corrélatif. Ceci implique pour la phénoménologie génétique deux orientations : d'une part, l'orientation « déconstructive », par laquelle l'aperception transcendantale du « je pense » est suspendue et démantelée analytiquement ; d'autre part, l'orientation « reconstructive », par laquelle l'aperception transcendantale et la validité du monde sont reconquises par voie d'engendrement, sur la base de la temporalisation immanente de la vie transcendantale, et qui mène jusqu'à la « considération absolue du monde » ou métaphysique phénoménologique⁷³. Pour éviter toute confusion avec la phénoménologie « constructive », nous utiliserons dorénavant, comme il est d'usage, les termes d'archéologie et de téléologie pour qualifier respectivement l'orientation « déconstructive » de la génétique et son orientation « reconstructive »⁷⁴. Dans ce processus de descente et de remontée, la phénoménologie génétique n'excède nulle part la « donnée réductive », ne déroge aucunement au « principe des principes »⁷⁵ de la phénoménologie constitutive, celui de la donnée en personne dans

découvert par l'éloignement amorcé à l'égard des problématiques statiques enveloppées dans le cadre de l'aperception transcendantale ou de la conscience actuelle. La phénoménologie génétique est entachée de la même relativité. L'étendue de son champ d'application ne se trouve pas délimitée par avance, par la seule sortie hors du domaine balisé de la statique. Ceci explique sans doute la grande disparité des déterminations de la phénoménologie génétique dans les textes de Husserl et Fink, dont la conceptualisation ne parvient jamais à une rigueur terminologique définitive. La *Sixième méditation cartésienne* est par exemple constellée de déclarations contradictoires à son propos : tantôt rapprochée de la phénoménologie statique au sein de l'analyse « régressive », elle en est tantôt dissociée pour être assimilée à son vis-à-vis, l'analyse « progressive » ou phénoménologie constructive ; tantôt, les problèmes déployés sous le nom de « phénoménologie métaphysique » rappellent étrangement ceux qui semblaient assignés à la génétique ; tantôt, enfin la genèse est comprise dans l'opposition à la constitution, qui n'en représente que l'état achevé, tantôt intégré au sein de la phénoménologie de la constitution comme sa reprise dynamique. Husserl lui-même ne paraît pas tout à fait assuré de la spécificité de la phénoménologie génétique quand il écrit : « je parle toujours de phénoménologie statique et génétique. Quel était là le point de vue authentiquement directeur ? »... » (Edmund HUSSERL, *Husserliana XIV*, page 40 (Manuscrit B III 10), traduction donnée par Bruce BÉGOUT, in Bruce BÉGOUT, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, « Histoire de la philosophie », 2000, p.61).

⁷² Certes, Husserl refuse l'appartenance de la génétique à la phénoménologie constitutive, en opposant la phénoménologie constitutive à la phénoménologie génétique et à la phénoménologie des structures universelles de la conscience (Edmund HUSSERL, *De la synthèse passive*, traduction Bruce BÉGOUT et Jean KESSLER, Grenoble, Millon, « Krisis », 1998, p.326). Nous sacrifions cependant à l'usage, les commentateurs de Husserl ayant coutume de parler de « constitution génétique ». De toute manière, il n'est question ici que de terminologie.

⁷³ Husserl affirme d'ailleurs sans ambages l'appartenance de la problématique métaphysique à la problématique génétique, quand il écrit : « L'élucidation statique de l'aperception du monde et la donation de sens qui est accomplie en elle est antérieure mais, comme il paraît, c'est seulement par la considération génétique de l'individuation que l'on peut mettre en œuvre une considération absolue du monde, une « métaphysique », et comprendre la possibilité d'un monde » (Edmund HUSSERL, *De la synthèse passive*, p. 329).

⁷⁴ A la suite notamment de Bruce BÉGOUT, *La généalogie de la logique*, p. 65, note 3.

⁷⁵ Edmund HUSSERL, *Ideen I*, titre du § 24, p. 78.

l'évidence. Outre la phénoménologie statique, à la phénoménologie génétique correspond sous cet aspect un deuxième « autre », la phénoménologie « constructive », titre choisi par Fink pour amalgamer la « totalité de toutes les constructions motivées qui outrepassent la donnée intuitive de la vie transcendante » et opèrent sur le champ de la « non-donnée ». La phénoménologie constructive déborde le cadre disciplinaire générique de la phénoménologie constitutive, pour entrer dans celui d'une phénoménologie qu'on pourrait appeler « régulatrice » par analogie avec l'opposition kantienne entre « usage constitutif » et « usage régulateur » des principes (quoique Fink utilise cette distinction à une autre fin).

La phénoménologie génétique commence quand finit la phénoménologie statique. Qu'est-ce à dire ? Que la génétique commence avec l'éclatement de la *pérennité* de la présence à soi de l'*ego* dans l'aperception transcendante. L'aperception, qu'elle soit auto-aperception transcendante ou aperception d'un objet mondain, Husserl la définit ainsi :

« l'aperception est une appréhension de ce qui existe de façon semblable, conformément au semblable qui existe déjà pour moi. Le nouvellement éprouvé est, je l'ai (dans l'expérience que, sans plus, j'en fais) comme valide avec le sens d'expérience qui provient de la similitude avec le semblable existant déjà pour moi comme acquis antérieur »⁷⁶,

Suivant cette définition, l'aperception transcendante de l'*ego* se définit précisément comme l'appréhension par laquelle l'*ego* se rapporte à lui-même sur le mode *associatif*, c'est-à-dire en identifiant la saisie qu'il fait « à chaque fois » de lui-même avec toutes les saisies passées, s'appréhendant ainsi rétrospectivement comme une trame continue, comme la vie transcendante *continûment ipséisée*. La pérennité de l'*ego*, loin d'être une thèse ontologique comme le laissait penser le §49 des *Ideen I*, doit donc être comprise comme appartenant à l'auto-aperception d'un *ego* dont la constitution est par principe aussi interminable que celle du monde. En *resituant* l'auto-aperception de l'*ego* pur dans le cadre de la genèse universelle, la phénoménologie génétique présente donc moins une voie concurrente à la phénoménologie statique qu'elle n'en réalise l'approfondissement, si toutefois comme nous le pensons la phénoménologie s'apparente bien, au fond, à une entreprise de reconduction ou de réintégration des contenus dans leurs

⁷⁶ Edmund HUSSERL, *La terre ne se meut pas*, traduction Didier FRANCK, Dominique PRADELLE et Jean-François LAVIGNE, Paris, Les Éditions de Minuit, « Philosophie », 1989, p. 86.

soubassements constitutifs. Ainsi, en réintégrant les contenus constitutifs statiques dans leur ancrage génétique, la phénoménologie génétique poursuit, et achève, le travail de recontextualisation de l'attitude naturelle dans son envers constitutif. C'est le recours aux enseignements de l'implication intentionnelle qui permet d'ouvrir à la phénoménologie génétique le champ de la conscience inactuelle et passive où s'enracine l'aperception transcendantale, et ce sans pour autant sacrifier le principe de l'intuitivité. Mais la passivité n'est pas le seul terrain où exerce la phénoménologie génétique, qui entend également statuer sur l'activité, en la ressaisissant dynamiquement comme « genèse active ». Ce dernier point est souvent négligé par les commentateurs, qui vont presque jusqu'à identifier genèse et passivité. Or, il nous semble que la phénoménologie génétique doit être caractérisée d'abord par l'attention à la *dynamique* de l'effectuation des vécus de conscience, qui la conduit certes archéologiquement à dissoudre l'auto-aperception transcendantale de l'*ego* dans les enchaînements conséquents de la vie transcendantale (passivité), mais encore téléologiquement à « noyer » cette auto-aperception dans les processus d'édification active de rang supérieur. La genèse ne commence pas quand s'arrête l'auto-aperception transcendantale de l'*ego*, mais quand un nouvel accès à elle est ouvert, qui la présente comme relevant d'une part d'effectuations passives préalables, et d'autre part comme *ayant toujours à se ressaisir activement sur le mode aperceptif*, selon des modalités éventuellement variables. Que la phénoménologie génétique puisse être définie comme une dynamique du flux (de conscience) n'autorise pas cependant à assimiler à la hussarde la phénoménologie génétique à une simple réintroduction des problématiques temporelles dans la phénoménologie, comme le refuse à raison Bruce Bégout⁷⁷. Pourtant, la phénoménologie génétique se *définit* bien par rapport à la question de la temporalité. Mais il s'agit, nous le verrons, non d'une simple réintroduction du temporel dans le figé, mais d'une nouvelle manière de réinvestir la problématique temporelle. Quoi qu'il en soit, avec la considération de la phénoménologie génétique sous ses deux versants (genèse active et genèse passive), le « domaine d'objet » de la phénoménologie génétique s'identifie à celui de la constitution tout entière, et coïncide ainsi avec le domaine de la phénoménologie statique qui n'en est que la « coupe » à un « instant *t* ». Ce recouvrement entre les deux champs conditionne-t-il pour autant le recouvrement des méthodes ?

Non. Si les deux méthodes exercent bien au sein de la sphère réductive, contrairement à la phénoménologie constructive, si elles ont pour cela toutes deux un même dessein fondationnel (reconduction à la fondation constitutive), cette fondation

⁷⁷Bruce BÉGOUT, *La généalogie de la logique*, p. 54 (surtout la note 2).

ne peut pas être entendue dans le même sens : « Tandis que la relation de fondation statique est de l'ordre de la validité, l'ordre de fondation génétique est un ordre temporel de motivation »⁷⁸. La phénoménologie génétique est une phénoménologie de la fondation par la « motivation ». Le terme de motivation, propre à l'analyse génétique, doit d'abord être explicitement distingué de celui de « causalité », qui sied à une analyse empirique dynamique, tâche dont s'acquitte Husserl dans le § 37 des *Méditations Cartésiennes*. Mais en réserver l'usage à la phénoménologie génétique ne suffit pas, puisque le terme de « motivation » ne peut avoir le même sens que l'on parle de genèse *active* ou de genèse *passive*. « Dans le premier cas, écrit Husserl, le moi intervient comme engendrant, créant et constituant à l'aide d'actes spécifiques du moi », de sorte que les « objets nouveaux », engendrés par l'activité du moi, « apparaissent alors à la conscience comme *produits* »⁷⁹. La motivation active s'inscrit dans le cadre de l'aperception transcendantale de l'*ego*, qui recueille dans une conscience actuelle le facteur « causalement » déterminant de ses actes, qu'il s'agisse d'un motif rationnel ou d'un mobile relevant du « sentiment » ; ainsi, la motivation active correspond-elle à l'usage commun du mot. C'est pourquoi on pourra distinguer la motivation active de la « motivation » passive, en introduisant en lieu et place de cette dernière le concept d'« itération conséquence », comme le fait Valérie Kokoszka en s'appuyant sur des indications de Husserl. Et en effet, le terme de « conséquence » paraît s'appliquer parfaitement au point en question. D'une part, parce qu'il fait écho au choix de traduction de Levinas et Peiffer du §37 des *Méditations Cartésiennes*, quand ils évoquent un « rapport de condition à conséquence », là où l'édition allemande des *Husserliana I* donne : « *Gesetze für ein Wenn und So* », « loi pour un "si..., ...alors" ». D'autre part, parce qu'il rappelle l'expression courante « être conséquent (avec soi-même) », qui désigne le fait d'agir ou de penser avec suite, un enchaînement d'expérience se déroulant selon une régularité empirique, dans l'unité d'un style.

La redéfinition de la génétique en termes de fondation de motivation et de fondation d'itération conséquence se répercute sur la phénoménologie statique, dont les prérogatives se trouvent du même coup sensiblement élargies. En effet, si la phénoménologie génétique opère par fondation selon la motivation et l'itération conséquence, elle déploie la constitution selon une ligne unique, qui mène d'une condition à sa conséquence, celle-ci relayant l'ordre fondatif à un niveau constitutif plus élevé : en un mot, elle rend compte de l'ipsésiation toujours plus poussée de l'*ego* comme d'une constitution se déroulant « en quelque sorte dans l'unité d'une

⁷⁸ Anne MONTAVONT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, p. 38.

⁷⁹ Edmund HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*, §38, p. 131-132.

histoire »⁸⁰ – ceci ne devant évidemment pas être entendu au sens de la constitution d'un « flux de conscience de fait » ou d'un « homme entièrement factice »⁸¹, puisque la phénoménologie génétique, qui œuvre dans le cadre de la réduction éidétique, s'intéresse à la constitution de tout flux de conscience *possible* en tant qu'unitaire dans l'auto-aperception. Au cours de sa constitution spécifique, la vie transcendantale « opte » tantôt pour tel rapport de conséquence, tantôt pour tel autre, laissant de côté, à chaque étape, toute une série d'« options » envisageables. Ce « choix », passif ou non, est une légalité éidétique de la vie de conscience, bien que tel « choix » particulier soit factice. Puisque la phénoménologie génétique privilégie la constitution de l'ego suivant le fil de son unification, des voies constitutives alternatives ne cessent de tomber en dehors du champ de la phénoménologie génétique. Elles seront récupérées par la phénoménologie statique qui, arrêtant son curseur à tel ou tel endroit de la genèse, étudiera leur compatibilité avec le degré atteint de la constitution égoïque, non plus selon le référent de la constitution conséquente et concrète de l'ego, mais selon celui de la validité formelle. Nous en arrivons donc à la différence de principe énoncée par Husserl quand il oppose la phénoménologie statique, en tant que « phénoménologie des possibilités et compatibilités générales des vécus » à la phénoménologie génétique, comme « phénoménologie de l'individualité monadique »⁸², ce que Husserl assimile à la distinction d'origine leibnizienne entre une phénoménologie de la *possibilité* et une phénoménologie de la *compossibilité*, à raison si l'on entend bien qu'il s'agit des légalités éidétiques qui régissent la possibilité, respectivement la compossibilité. Pour le dire encore autrement, la phénoménologie statique est une analyse en largeur, en extension (elle étudie les possibles éidétiques simplement « simultanés », « coexistant » en un temps *t*) et la phénoménologie génétique est une analyse en profondeur, en « plongée » (elle étudie les compossibles éidétiques « en enchaînement », « liés » par la loi de conséquence). Ou encore : la phénoménologie génétique est une analyse « verticale », à la différence de la phénoménologie statique, « horizontale ». Ainsi comprise, la distinction entre génétique et statique ne peut manquer d'évoquer celle, établie par Husserl, entre les deux modalités (longitudinale et transversale) de l'intentionnalité rétentionnelle. Ce parallèle n'est-il que fortuit ?

Rappelons que l'intentionnalité rétentionnelle transversale, appelée ainsi parce qu'elle opère entre les deux membres d'un même « tronçon » du flux, établit la continuité de l'objet, sa durée. Ceci, elle l'effectue sans altérer le sens objectal de

⁸⁰ Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, §37, p. 129.

⁸¹ Comme précisé dans Edmund HUSSERL, *De la synthèse passive*, p. 325.

⁸² Edmund HUSSERL, Manuscrit B III 10, *Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil* (Iso KERN éd.), *Husserliana XIV*, La Hague, Nijhoff, 1973, p. 38.

l'objet, qui se retrouve repoussé dans le passé et situé temporellement sans perdre ce sens, comme Husserl le précise dans ses *Leçons sur le temps*⁸³. L'intentionnalité rétentionnelle longitudinale, appelée ainsi car elle progresse dans le sens du flux, constitue la continuité du flux de conscience en tissant les visées les unes avec les autres. L'intentionnalité rétentionnelle longitudinale est donc la mémoire de la conscience, c'est elle qui permet l'unité de la conscience avec elle-même (comme processus toujours renouvelé d'unification de soi). Bien que les rétentions lointaines ne soient plus accessibles à une conscience actuelle autrement que sur le mode du ressouvenir (avec sa modification de « visé comme passé ») elles n'en restent pas moins le fonds cryptique passif sur lequel la conscience continue toujours de s'édifier. De sorte que l'intentionnalité rétentionnelle longitudinale confère au flux de conscience cette propriété que rien de ce qui a paru en lui ne peut jamais être « oublié » (au sens fort), définitivement biffé, perdu à jamais. En un mot, c'est par la rétention longitudinale qu'est conférée au flux l'irréversibilité, c'est par elle que l'on ne saurait faire que ce qui est arrivé ne s'y soit jamais produit.

Or, la distinction entre méthodes statique et génétique paraît précisément rejouer la distinction entre rétention transversale et rétention longitudinale. La phénoménologie statique est une phénoménologie des *Leitfaden*, des fils directeurs, qui s'appuie sur l'objet intentionnel appréhendé comme « guide transcendantal » pour décrire (*beschreiben*) la structuration interne de l'intentionnalité noético-noématique où se trouve impliqué l'objet. Ainsi, en focalisant son attention sur la constitution noétique du sens de l'objet intentionnel, la phénoménologie statique s'oriente sur une direction constitutive *transversale* au flux de conscience. La phénoménologie génétique au contraire s'intéresse à la continuité du flux lui-même, à la constitution en devenir de l'*ego* et à sa concrétisation ; elle s'applique à longer le flux, et mérite donc bien le qualificatif de *longitudinale*⁸⁴.

⁸³ Edmund HUSSERL, *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduction Henri DUSSORT, Paris, PUF, « Épiméthée », 1964, 1991 (pour la troisième édition), p.81 (désormais citées sous le titre : *Leçons sur le temps*).

⁸⁴ Edmund HUSSERL, *Leçons sur le temps*, §39, pp. 108-109 : « En conséquence, il y a dans un seul et même flux de conscience *deux intentionnalités*, formant une unité indissoluble, s'exigeant l'une l'autre comme deux côtés d'une seule et même chose, enlacées l'une à l'autre. Grâce à l'une se constitue le temps immanent, un temps objectif, un temps authentique, en qui il y a durée et changement de quelque chose qui dure ; en l'autre l'insertion quasi temporelle des phases du flux, qui possède toujours et nécessairement le « maintenant » fluant, la phase de l'actualité et les séries de phases actuelles et post-actuelles (non encore actuelles). Cette temporalité pré-phénoménale, pré-immanente, se constitue intentionnellement comme forme de la conscience constitutive du temps, et en celle-ci elle-même. Le flux de la conscience immanente constitutive du temps non seulement *est*, mais encore, de façon si remarquable et pourtant compréhensible, il est tel qu'une apparition en personne du flux doit avoir lieu nécessairement en lui, et que par suite on doit pouvoir nécessairement saisir le flux dans son écoulement. L'apparition en personne du flux n'exige pas un second flux, mais en tant que phénomène il se constitue lui-même ».

L'apparement doit pouvoir être poursuivi plus loin, de sorte que nous puissions appliquer aux deux chemins de la méthode phénoménologique ce qui a été dit des deux modalités de la « mémoire » rétentionnelle. L'analyse statique doit ainsi pouvoir viser la constitution de l'objet immanent dans sa durée, sur la base de la seule rétention transversale, *sans avoir recours à l'intentionnalité rétentionnelle longitudinale*. Si elle a recours à cette dernière (et donc à l'explication génétique), si la rétention transversale est reprise analytiquement dans la rétention longitudinale, la constitution de l'objet immanent s'embourbe dans le « toujours-déjà » génétique : si cet objet est appréhendé dans une synthèse quelconque comme étant ceci ou cela, ou comme étant le même que..., etc. (en bref, s'il est appréhendé selon une typique quelconque), c'est parce que la conscience constituante a « acquis » l'*habitus* correspondant. Rien n'est décrit, rien n'est expliqué. Et inversement, la phénoménologie génétique doit pouvoir viser la conscience dans son auto-constitution, sur la base de la seule intentionnalité rétentionnelle longitudinale, *sans avoir recours à l'intentionnalité rétentionnelle transversale*. Si elle a recours à cette dernière (et donc à la description statique), si la rétention longitudinale est analytiquement reprise dans la rétention transversale, la perspective d'une analytique de la constitution pour soi du flux de conscience dans son unité fluente achoppera nécessairement sur l'objectivation transversale de la conscience, par où se perd précisément sa nature propre, qui est de n'être pas objectale. En saisissant réflexivement la vie transcendantale comme objective, le regard du spectateur transcendantal, non intéressé par principe à la constitution du monde, finit par succomber à la fascination de la vie constituante pour l'objectivité, et se laisse emporter dans son mouvement d'auto-constitution objectivante. Les mêmes remarques doivent d'ailleurs être faites à propos de la protention. Cette dernière n'est peut-être pas le symétrique parfait de la rétention (comme pouvaient le laisser supposer les *Leçons*, qui la tenait dans l'ombre), mais elle conserve la même orientation double, longitudinale et transversale.

C'est ce que remarque justement Tamás Ullmann, quand il constate le caractère objectivant (érigé sur la rétention transversale) de la réflexion et se demande en conséquence s'il est réellement possible de « saisir la nature de l'intentionnalité longitudinale sans la transformer en une intentionnalité transversale »⁸⁵, et si la phénoménologie génétique telle que développée par Husserl est en mesure d'effectuer ce retour sur soi non-objectivant. L'auteur émet donc le vœu d'une « intuition dynamique », capable de longer le flux de conscience sans en prendre une

⁸⁵ Tamás ULLMANN, *La genèse du sens. Signification et expérience dans la phénoménologie génétique de Husserl*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2002, p. 166.

vue objectivante, capable de suivre le courant de la constitution sans se l'objecter. Ce programme méthodologique coïncide avec l'édification d'une « pensée en immanence », qui consiste à se replacer dans le cours de la vie constituante, à en suivre les sinuosités, et dont nous avons dit qu'elle était l'idée directrice de toute philosophie régressive. En effet, après être passé sous les fourches caudines de la pénible déconstruction de la pensée non critique et de son soubassement intuitif, le projet d'une genèse de l'expérience sédimentée contraint à se replacer dans le courant vital, à réorienter sa trajectoire dans le sens de la cosmogonie. La réorientation téléologique de la genèse suppose alors une pensée capable de suivre le fil de la *protention* longitudinale.

Disons en substance que la phénoménologie génétique est suspendue à la possibilité d'une réflexivité non objectivante et d'une conceptuelle idoine. L'abandon (*Auflösung*), ultérieur aux *Leçons sur le temps* de 1905 mais noté marginalement dans l'édition de 1928, du schème « contenu d'appréhension-appréhension » marque la tentative de Husserl dans ce sens. Nous ne faisons quant à nous qu'insister sur la difficulté d'une méthodologie génétique ; cette difficulté, les *Leçons* nous le révèlent, le doit aux choses-mêmes. De même que la conscience constituante est déchirée entre ses deux tendances (tendance longitudinale à la constitution en flux, tendance transversale à l'objectivation), la méthodologie phénoménologique vit de la tension entre statique et génétique, horizontalité et verticalité. Nous verrons que la même difficulté se trouve chez Bergson. Nous verrons également que la problématisation bergsonienne peut nous permettre de circonscrire plus avant l'aporie rencontrée ici par Husserl.

2. Les figures de l'involution de l'*ego* et le moment central de l'inversion vitale

« Ainsi d'un côté la conscience doit être l'absolu au sein duquel se constitue tout être transcendant et donc finalement le monde *psycho-physique* dans sa totalité ; et d'autre part la conscience doit être un événement réel et subordonné à l'intérieur de ce monde. Comment concilier les deux choses ? Il s'agit d'élucider de quelle façon la conscience vient pour ainsi dire s'insérer dans le monde réel, comment ce qui est en soi absolu peut perdre son immanence et revêtir le caractère de transcendance. »⁸⁶

⁸⁶ Edmund HUSSERL, *Ideen I* ; §53, p.178.

La phénoménologie génétique est donc guidée par l'idéal d'une « pensée en immanence » dirigée longitudinalement sur la constitution du flux de conscience. Comme nous allons le voir, cette constitution, effectuée sur la base de la rétention longitudinale, coïncide avec le processus de modalisation différentiel de l'*ego*, ou, pour le dire autrement, l'auto-aperception du flux adopte une série de figures qui sont des figures *égoïques*. Nous verrons qu'est à l'œuvre dans le processus d'humanisation une nouvelle tension aporétique du fonctionnement de la phénoménologie, signalée dans la citation ci-dessus : « comment ce qui est en soi absolu peut[-il] perdre son immanence et revêtir le caractère de transcendance [?] ». Nous verrons ultérieurement comment l'aporie du devenir-humain de la vie transcendantale se connecte à l'aporie méthodologique que nous avons plus haut décelée, et à l'aporie de la temporalisation intime du temps.

Sans vouloir entrer dans la difficile question des relations entre *ego* et conscience, nous pouvons dire que dans la perspective génétique la conceptuelle de l'*Ich* et de l'*Ichheit*, ainsi que tout le vocabulaire attendant, sert à préciser la procession de la conscience transcendantale, dans la mesure où la transformation de la conscience consiste en une ipséisation toujours reconduite. La conscience transcendantale tend à se rapporter à elle-même comme à un soi, à se ramasser sur elle-même dans la simplicité et l'unité, et cette unification s'intensifie selon plusieurs modalités. L'*ego*, et au premier chef l'*ego* pur, possède donc bien d'une certaine façon le caractère de « mutabilité » que lui refusaient les *Ideen II*, mais pas au même sens. Tandis que ces recherches, animées par la perspective statique, ne concevaient que deux modalités de la mutabilité⁸⁷ : d'une part, mutation des pratiques, activités, passivités, etc., de l'*ego*, bref de ses propriétés et états, et d'autre part, mutation de l'*ego* lui-même en son essence, qui le fasse devenir autre chose qu'un *ego* ou bien *un autre ego*, l'enquête généalogique nous dévoile que l'*ego* possède une mutabilité d'un genre irréductible aux deux évoqués. L'*ego* est indéniablement changeant, il revêt différentes figures. Mais celles-ci ne glissent pas sur lui comme l'eau sur les plumes d'un canard. Au contraire, en les adoptant, l'*ego* se modifie en profondeur, et ce sans pour autant cesser d'être l'*ego* qu'il est. En somme, dans l'auto-aperception, l'*ego* continue de tisser le fil de la continuité entre ses formes « passées » et sa forme « présente », *quoiqu'il ait changé*. Nous pouvons ajouter à cela que, si la transfiguration de la conscience transcendantale se réalise comme ipséisation, la nature de la conscience doit *toujours* se comprendre par rapport à un *ego*, fût-ce négativement (ce qui répond également aux impératifs méthodologiques d'apodicticité). Ainsi, la conscience endormie, si proche de l'étourdissement

⁸⁷ Edmund HUSSERL, *Ideen II* ;§ 24, p.156.

leibnizien de la *Monadologie*⁸⁸, doit elle-même être comprise comme une modalité de l'*ego*, comme cet « *ego* assoupi » dont parlaient déjà les *Ideen II* (§26).

La conscience transcendantale s'ipséisant déroule en outre ses figures égoïques selon une série dont l'ordre constitutif est prescrit par une *nécessité éidétique*. Dès les *Ideen I*, Husserl explique que « c'est un fait que le cours de la conscience présente un ordre donné dans ses différenciations en individus ; or cette facticité et la *téléologie* immanente à ces formes individuelles donnent une occasion légitime de s'interroger sur les fondements qui rendent raison de cet ordre précis »⁸⁹, problème sur lequel nous serons amenés à revenir. Quoi qu'il en soit pour le moment de la raison de cet ordre, la série de la conscience s'ipséisant compte les formes successives suivantes : *ego* assoupi, *ego* pur éveillé, *ego*-substrat des habitus, *ego*-monade concrète, *ego* mondain. Ces « visages » de la conscience étant relativement bien connus⁹⁰, nous ne jugeons pas nécessaire de nous appesantir sur chacun d'eux ; nous ne mobiliserons que ce dont nous aurons besoin.

Commençons par nous demander ce qui se produit au cours de la transfiguration de la conscience, dont nous venons de voir qu'elle se résumait dans l'involition de l'*ego*, et ce à partir de la seule considération du point de départ et du résultat obtenu. Au début de son parcours involutif, la vie constituante, par le biais de la rétention et de la protention longitudinales, s'auto-présentifie comme flux irréversible et comme émergence du « toujours-nouveau » de l'impression. Au terme de son parcours, la conscience se rapporte à elle-même comme à une transcendance sise dans le monde, elle s'auto-présentifie comme conscience empirique née du monde objectif, insérée dans sa temporalité et sa spatialité, comme chose parmi les choses. Où doit-on situer la ligne de démarcation ? Quand il cherche à rendre compte de l'auto-présentification rétentionnelle-protentionnelle de la conscience embryonnaire comme flux et à s'interroger sur la temporalisation de ce flux, Husserl juge un temps utile de distinguer une pré-temporalisation (*Vor-Zeitigung*) passive et une temporalisation immanente (active), distinction sur laquelle il reviendra ultérieurement⁹¹. La coupure ne nous paraît en effet pas passer ici, entre une temporalisation passive qui paraît

⁸⁸ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Monadologie* (Émile BOUTROUX éd.), Paris, Delagrave, 1970, art.23 et 24, p. 153-154.

⁸⁹ Edmund HUSSERL, *Ideen I*, §51, Remarque, p. 169.

⁹⁰ D'abord pour la présentation explicite quoique concise qu'en fait Husserl dans la IVème de ses *Méditations cartésiennes*. Ensuite, pour des exposés plus détaillés et systématiques en langue française, voir notamment Valérie KOKOSZKA, *Le devenir commun. Corrélation, habituel et typique chez Husserl*, Hildesheim, Georg Olms, « Europaea Memoria », 2004. Voir également Michel BOUCEY, *Avoir un monde* (maîtrise de philosophie à l'université de Caen), 1996. Disponible à l'adresse suivante : http://mboucey.free.fr/article.php3?id_article=7.

⁹¹ Edmund HUSSERL, *De la réduction phénoménologique*, « Texte n°10. Sur le présent vivant (...) » été 1930, avec compléments de 1932, p. 175-176.

relever du *constructum* phénoménologique, et une temporalisation active dans laquelle la temporalisation passive parvient à la conscience égoïque de soi sous la forme du flux temporel. Bien plutôt la coupure passe-t-elle entre la temporalisation de la vie transcendante *comme telle*, et sa temporalisation comme *autre* qu'elle-même, entre le temps de l'immanence où elle se constitue comme flux et le temps de la transcendance où elle s'aperçoit comme conscience empirique ou mondaine. Cette distinction est si forte qu'elle réalise une véritable *coupure ontologique*, celle qui sépare l'être du monde, où se range l'*ego* mondain, de l'être de la conscience transcendante⁹².

La coupure ontologique repose en effet directement sur le principe ontologique de la phénoménologie husserlienne, qui s'énonce : « autant d'apparence, autant d'être »⁹³. En vertu de ce principe, l'ontologique passe sous la coupe du phénoménologique : l'apparaître est la mesure de l'être. C'est pourquoi l'on peut dire que c'est *parce que* s'établit une différence radicale entre l'apparaître de la conscience à soi et l'apparaître du monde à la conscience, que tombe entre conscience constituante et monde le couperet d'une coupure ontologique. Les *Ideen I* posent la différence entre l'être en tant que conscience et l'être en tant que réalité dans la « distinction de principe » entre deux « modes de l'intuition »⁹⁴. La coupure est d'abord d'ordre phénoménal : elle passe entre deux modes éidétiquement opposés de l'apparaître, et c'est cette ligne de démarcation qui fonde la coupure au plan ontologique, non l'inverse. L'enracinement du monde objectif dans les soubassements constitutifs de la *Sinngebung* et derrière elle dans les opérations de la conscience transcendante, pourrait en effet nous en faire douter, ou nous faire relativiser cette césure. Mais que la phénoménologie génétique établisse la communauté d'origine et la continuité de développement de ces deux modalités d'être, ne signifie pas qu'il faille réviser le verdict. Car, bien qu'elles aient commune origine, il n'en reste pas moins que ces deux modalités sont irrécupérablement différenciées par une coupure d'ordre ontologique, qui est une coupure *absolue*. La génétique ne relativise pas la coupure ontologique ; bien au contraire, elle la fonde. L'ontologie universelle de Husserl se résume en ceci que *la différence ontologique*

⁹² Sur cette distinction, Husserl ne reviendra jamais, elle qui était pourtant appelée à connaître tant d'échos désapprobateurs, des nuances de Fink au refus pur et simple d'Ingarden, du déplacement de perspective opéré par Heidegger vers la différence ontologique (qui exclue l'être du lot des étants) jusqu'à la construction par Merleau-Ponty du modèle alternatif de la chair.

⁹³ Sous la plume de Heidegger, « *Wieviel Schein jedoch, soviel Sein* » (Martin HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe XX*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979, deuxième édition revue en 1988. p. 119).

⁹⁴ Edmund HUSSERL, *Ideen I*, §42, p. 135.

est devenue. C'est dans ce paradoxe que se nouent les apories de la phénoménologie dans lesquelles nous nous débattons ici.

La procession de la conscience transcendante est précisément le devenir de cette différence ontologique (qui n'est certes pas celle de Heidegger) par la modalisation différentielle de l'*ego* et du champ phénoménal afférent à chacune de ses modalités. Ayant obtenu ce résultat, nous ne savons toutefois pas encore *comment* s'opère la différenciation ontologique dans la mutation de l'apparaître à soi de la conscience transcendante. Tel est donc l'enjeu ultime de notre enquête visant le moment de l'« inversion vitale », que de préciser ce « comment ». Nous ne cherchons rien d'autre que la source absolue, dans le mouvement d'advenir à soi de la conscience transcendante, de la partition de la conscience constituante et du monde où elle s'aliène. C'est par là que nous entrerons dans la « boîte noire » de la procession transcendante.

Nous savons déjà qu'au terme du parcours, la vie transcendante en vient à hypostasier son objet, le monde, en lui attribuant non seulement la validité (l'existence) mais encore la substantialité, en lui reconnaissant un pouvoir de détermination ou de causation, si « la *substantialité et la causalité s'entretiennent de façon inséparable* »⁹⁵. La chose physique ou psychique, dans l'appréhension réalisante ou objectivante, conquiert son indépendance sur la vie transcendante, se soustrait à son emprise, fuit pour ainsi dire dans l'autre sens, selon une ligne de fuite qui échappe par principe à la vie transcendante. Cette fuite, cette irréductibilité de la chose au pouvoir constituant, s'atteste dans la transcendance de l'objet, dans son excédence de sens (son viser-plus-que, son viser-au-delà-de, sa *Mehrmeinung*) dans sa position de surplomb par rapport à la totalité des esquisses actuellement présentées à la conscience. La chose est ce qui déborde toute tentative de compte-rendu exhaustif par la description, et qui dément toute entreprise de reconstruction par la pensée de l'œuvre constitutive (au plan statique). Elle ne s'épuise pas dans son apparaître factuel, elle est indétermination toujours déterminable plus avant.

Cette excédence a été perçue par les premiers lecteurs de Husserl, notamment sous l'inspiration de Bergson, mais aussi par des lecteurs récents tel que Lavigne⁹⁶, comme l'indice que l'idéalisme transcendantal butait sur un inconstituable, sur un sens dont la conscience ne pouvait pas se présenter comme la source, et qui devait donc lui venir « du dehors ». La découverte de l'inconstitué, l'irruption d'un sens (ou d'un être irréductible au sens) principiellement hétérogène à celui de la *Sinngebung*,

⁹⁵ Edmund HUSSERL, *Ideen II*, p. 77 (souligné par Husserl).

⁹⁶ Cf. Jean-François LAVIGNE, *Husserl et la naissance de la phénoménologie* ; introduction.

et en définitive de l'intentionnalité en laquelle Husserl avait cru pouvoir enfermer toute la ressource de l'animation (*Beseelung*) et du pourvoi de sens, conduit ainsi nos auteurs à célébrer la ruine de la représentation, à en finir avec la prétention de l'esprit à recueillir en soi le donné comme son bien. Ô philosophie alimentaire ! Cette relecture, tantôt louangeuse (d'une louange qu'on est tenté de croire ironique), tantôt critique, de Husserl, tant qu'elle n'est pas relayée par le témoignage phénoménal d'une altérité métaphysique radicalement inconstituable, n'est pourtant que vaine protestation « morale ». C'est au contraire le pari ultime de la phénoménologie husserlienne que de tenter d'*embrasser dans la conscience constituante ce qui précisément se présente à elle comme non constituée*⁹⁷.

L'enjeu de la phénoménologie husserlienne est de comprendre comment se constitue l'inconstitué, de comprendre comment, au terme de la constitution, la chose en vient à se couper de sa racine transcendantale, à acquérir une autonomie ontologique. Plus précisément que d'autonomie, il convient de parler, au sens originaire du mot, de *substantialité*, à la différence du relatif (πρός τι). Aristote admettait en effet pour l'οὐσία la définition suivante : « ce qui n'est ni dans un sujet, ni ne se dit d'un sujet ». Cette définition confère à la substance l'indépendance : la substance est séparée (*khôriston*) de ses attributs, est indépendante d'eux, d'une part ; d'autre part, elle ne se rapporte pas elle-même comme un attribut à une autre substance (en l'occurrence, la conscience transcendantale, véritable « étant » absolu). Notons que la définition d'Aristote ne juge pas de l'intra-mondanéité de la substance, comme on semble le croire quand on fait le reproche typiquement phénoménologique à Descartes d'avoir « substantialisé » la pensée, car au sens aristotélicien du terme, « substantialiser » ne signifie pas faire de l'objet considéré une parcelle de monde, mais plus authentiquement l'« ontologiser », lui reconnaître l'être. Voici le sens que prend la transcendance : constituer une transcendance, pour la vie transcendantale, c'est l'hypostasier, lui reconnaître la substantialité, la poser en tant qu'objet autonome.

Ainsi, que la conscience transcendantale devienne empirique signifie au premier chef qu'elle parvient à la substantialité, qu'elle est reconnue pour réalité indépendante, autonome. Et sur la base de la définition large de la substantialité évoquée, on peut bien reconnaître à la conscience constituante une certaine forme de

⁹⁷ La phénoménologie française de l'immédiate après-guerre, à l'exception peut-être du Sartre de *La transcendance de l'ego*, croyant bon de se passer de la réduction, de passer par pertes et profits la constitution et de ne pas renouer avec l'infinie répétition du scrupule méthodologique et en particulier avec le problème du « point de départ », ne peut donc pas (d'un point de vue husserlien) s'émanciper de la fascination naturelle pour une transcendance dont le mode d'être paraît être celui de l'auto-position absolue. Que la chose se donne par esquisses appartient au *mode d'intuition* qui donne la chose, non à la « chose en soi ».

« substantialité ». Mais cette substantialité se gagne : la conscience ne devient substantielle que quand s'est produit l'unification du flux qui lui permet de se rapporter à elle-même comme unitaire⁹⁸. Ce n'est d'ailleurs rien d'autre que désigne le terme de « monade », résultat et finalité de la procession transcendante : la vie transcendante conquiert la détermination de l'unité : elle devient une *μονάς*, une unité, devient unitaire, *μονάδος*. Si Husserl refuse la substantialité (l'être-substrat) à la conscience passive, et même à la conscience organisée comme *ego pur*⁹⁹, c'est pour mieux l'accorder à la vie transcendante unifiée dans l'auto-aperception, à la vie transcendante se déployant comme *substrat* des habitus. Le devenir *sub-stratum* du *sub-jectum* transcendantal fait de lui une *sub-stans*. Ce n'est qu'en se saisissant comme unitaire que la conscience se substantialise, s'il est vrai qu'il faut tenir « pour axiome cette proposition [...], savoir que ce qui n'est pas véritablement *un* être n'est pas non plus véritablement un *être*. On a toujours cru que l'un et l'être sont des choses réciproques. Autre chose est l'être, autre chose est des êtres, mais le pluriel suppose le singulier, et là où il n'y a pas un être, il y aura encore moins plusieurs êtres »¹⁰⁰. Ainsi, la première étape du mouvement processif doit être compris comme celui de l'unification pour soi (ou substantialisation) de la vie transcendante et de l'unification pour la conscience (ou substantialisation) des choses qui lui font vis-à-vis, et au premier chef des phénomènes physiques ou naturels qui leur servent de soubassement constitutif et qui dont le destin est de *devenir* ces phénomènes substantiés ou *substantiata* dont parle Leibniz. « Phénomènes substantiés », cela ne signifie pas simplement que ces phénomènes sont illusoirement pris pour des substances ; bien plutôt sont-ils des *substances phénoménales*, qui relèvent d'une composition à partir du simple et ont donc « acquis » la substantialité¹⁰¹.

La substantialité peut s'acquérir, nous apprennent Leibniz pour les objectités mondaines et Husserl pour l'*ego cogitans*. C'est par l'acquisition de la substantialité, dans la prise de possession transcendante de soi que se réalise le retournement de la

⁹⁸ Husserl écrit par exemple à ce propos : « Je remarque donc ici une loi d'essence propre à l'*ego pur*. Ce dernier appartient, en tant qu'un tel *ego* identique, numériquement un, à « son » propre flux du vécu qui se constitue en tant qu'une unité du temps immanent infini. C'est en rapport avec cette unité du flux que cet *ego pur* unique se constitue comme unité, ce qui veut dire que, dans son déroulement, il peut se saisir comme identique. Il peut ainsi revenir rétrospectivement, dans des remémorations, à des cogitations antérieures et être conscient de soi en tant que sujet de ces cogitations remémorées. On trouve déjà là une sorte de conséquence de l'*ego* » (Edmund HUSSERL, *Ideen II*, § 29). Comme on le voit, c'est « en rapport avec » l'unité du flux que l'*ego* se constitue comme unité, mais l'unité du flux ne suffit pas à fonder l'unité.

⁹⁹ L'*ego pur* n'est pas un substrat, un support.

¹⁰⁰ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, « Lettres à Arnauld », 30 Avril 1687, in *Œuvres choisies* (éd. Lucy PRENANT), Paris, Garnier, p. 202. L'exposition de ce principe ontologique-hénologique métaphysique mériterait évidemment d'être modifiée par sa reprise phénoménologique.

¹⁰¹ Cf. Jean-Pierre COUTARD, *Le vivant chez Leibniz*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 210, note 29.

vie transcendante, son involution définitive en *ego* mondain qui se rapporte au monde comme son lieu : l'inversion vitale. La vie transcendante n'était jusque là que fuite en avant du flux ; la rétention et la protention tissaient certes le fil de sa continuité passée et de sa continuation à venir, mais l'irréversibilité du temps fluent ne pouvait être recueillie *dans l'unité de son histoire*. Le devenir-substrat de la conscience dans l'aperception transcendante permet ce recueillement, permet de réaliser la substantialité de la conscience comme subjectivité transcendante, comme ce qui se tient de manière permanente sous ses déterminations et ses *habitus*. C'est par la saisie « habituelle » de soi que peut s'opérer la monadisation et sa mondanisation corrélative, et cela parce que c'est par la saisie habituelle de soi que se performe la véritable identité de l'*ego*, qui le détermine dans l'auto-aperception comme *substrat*. Kokoszka note à ce sujet, qu'« à l'identité polaire de l'*ego*, Husserl adjoint une disposition pure, *a priori* identique, dans toutes ses prises de position, de sorte que c'est sur cette « identité habituelle », ou encore sur l'habitualité de l'*ego*, que repose l'unification du flux de conscience »¹⁰².

3. L'inversion vitale comprise comme habitualité

Nous allons entrer à présent dans la chimie interne de l'inversion vitale. Comme nous l'avons dit, cette inversion se réalise par l'acquisition de l'être-substrat de l'*ego*, qui se déroule dans l'habitualité. Il convient ici de distinguer trois termes du champ lexical de l'habituel, qui correspondent à trois degrés successifs de l'involution. Suivant partiellement Kokoszka¹⁰³, nous distinguerons nettement : l'*habitude* proprement dite, propre à l'homme empirique ; l'*habitus*, propre à la vie transcendante en voie de monadisation-mondanisation et à l'interprétation

¹⁰² Valérie KOKOSZKA, *Le devenir commun*, pp. 15-16.

¹⁰³ Valérie Kokoszka (dans Valérie KOKOSZKA, *Le devenir commun*, p.74) distingue l'*habitus* ou *habitude* empirique (« disposition sédimentée d'un acte », « acquis de l'*ego* empirique ») de l'habitualité (« disposition sédimentée de l'agir », « avoir de l'*ego* pur »). Nous suivons la distinction qu'établit l'auteure entre *habitude* de l'acquis empirique et *habitualité* de l'avoir transcendental. Nous refusons en revanche l'assimilation de l'*habitus* aux *habitudes* mondaines, et ce pour deux raisons : d'abord, pour nous donner la possibilité d'admettre un *habitus* pré-mondain du monde, à savoir la *Welthabe* ; ensuite, pour faire valoir la possibilité pour la vie transcendante de se rapporter habituellement à ses convictions passées *avant* la venue du monde ou *après* sa suspension. La possibilité pour l'activité phénoménologisante en particulier de se référer à ses « acquis » passés ne peut être comprise que comme un *habitus* transcendental, ne saurait en aucun cas être comprise comme une *habitude* prenant place sur le sol de la pré-donnée du monde (que la réduction a suspendu) ni comme l'habitualité elle-même, vide de déterminations et constituant seulement le support pour des déterminations habituelles à venir. Nous utiliserons enfin l'adjectif « habituel » pour parler des *habitus*, « habituel » pour parler de l'habitualité. Quant aux *habitudes*, il n'en sera que très peu question.

transcendantale réductive des habitudes empiriques ; enfin, l'*habitualité*, qui désigne le premier « acquis » ou le pré-acquis, le premier *Habe* de l'ego pur, à savoir *l'acquisition de la disposition à accueillir des habitus*.

Avant de nous intéresser à l'*habitualité* pour elle-même (au sens que nous venons de définir), commençons par nous demander ce que sont les *habitus*. Michel Boucey, dans le travail cité, insiste sur l'importance de l'acquisition de l'*habitus* du monde (la *Welthabe*) dans le devenir-mondain de la vie transcendantale. Husserl lui-même écrit :

« Être et vivre, [cela] <s'accomplit> dans un style de connu, un style d'habitude, et tout étant, le monde est une forme d'habitude, les réalités sont des pôles d'être-dirigé par habitude et le sur-quoi, précisément le pôle, est une ébauche par habitude avec une forme par habitude du perfectionnement : comme tel par avance connu, conscient »¹⁰⁴.

Au terme de son parcours, la vie transcendantale se rapporte au monde comme à son « bien », à sa propriété, sa possession. Elle se rapporte non seulement au monde tel que présent actuellement dans l'intuition mais encore au monde passé et au monde à venir. Elle « possède » du monde une vue horizontale, qui excède la donnée en personne et vise déjà vers des horizons d'anticipation et de réminiscence. Cela, elle le peut parce qu'elle « possède » les cadres formels de la mondanéité et pré-dispose en eux du monde encore inactuel. Ainsi, le devenir du monde s'accomplit toujours sur le sol d'un horizon de validité typique et de cohérence, et les étants se glissent toujours dans les catégories où la conscience les anticipe : objectivité naturelle, objectivité logique, nature psychique, nature physique, objet culturel, etc. À l'extrême, l'inattendu, l'événementiel, loin de briser l'horizontalité anticipative du devenir, la présuppose au contraire, et constitue un des « possibles » de l'expectation. L'*habitus* du monde ne suffit pas cependant pour comprendre comment la vie se rejette elle-même dans ce monde, s'y retrouve comme homme. Nous avons voulu quant à nous insister sur l'humanisation de la vie transcendantale, que ne permet pas d'expliquer la seule *Welthabe* : c'est dans la prise de possession, dans l'avoir transcendantal de soi que la vie constituante peut prendre du recul sur elle-même, peut se vivre comme un objet et par là se couler dans les structures objectales qu'elle appréhende dans le monde.

Nous venons de voir comment doit être compris l'*habitus* du monde. Mais c'est au côté d'autres *habitus*, de types différents, que celui-ci façonne l'expérience en la sédimentant. Le fondateur de la phénoménologie résume souvent la discussion sur les *habitus* à l'*habitus* thématique, c'est-à-dire à la manière habituelle que j'ai de me

¹⁰⁴ Edmund HUSSERL, *De la réduction phénoménologique*, appendice XI, « Vie naturelle (...) », p. 159.

rapporter à une opinion ou une conviction que j'ai acquise par le passé et qui reste mienne, qui ne cesse pas d'être valide quand bien même je ne l'aurais pas en permanence à l'esprit. On mesure ici combien pèse l'orientation gnoséologique de la phénoménologie. Qu'on se rappelle également que les analyses génétiques prennent place dans le projet gnoséologique d'une « généalogie de la logique »¹⁰⁵. Dans ses corrections des *Méditations cartésiennes*, Fink différencie plusieurs types de ce que nous avons appelé après Kokoszka des *habitus*, désignés dans la traduction Dastur-Montavont comme des types d'« habitudes »¹⁰⁶. Fink commence par évoquer l'avoir-un-monde, la *Welthabe*¹⁰⁷, pour préciser que d'autres types d'habitudes se rangent sous les catégories suivantes : 1) les prises de position (celles dont parle le plus souvent Husserl), 2) le « caractère inné » du moi, sa pulsionnalité, etc., 3) le système universel du « je peux », 4) enfin, l'habitude de l'être identique du moi, qui fonde les premières et constitue ce que nous avons à proprement parler appelé l'habitude à la différence des *habitus*. Nous en réservons l'étude pour plus tard, et nous voilà donc rendus à quatre types fondamentaux (la *Welthabe* et les trois autres citées).

Quels sont alors les points communs de ces quatre types d'*habitus*, la raison pour laquelle ils se rangent sous le même genre comme ses espèces ? Permanence de la conviction, constance du caractère, persistance de l'objet auquel toujours se rapporter existentiellement, prédonnée du monde : ces quatre types ont à l'évidence en commun d'établir un certain rapport au présent qui excède le présent et renvoie d'une part au passé (où se sont déjà produites des manifestations « habituelles ») d'autre part au futur (où s'en produiront de nouvelles). La disposition habituelle de soi et la disposition typique de l'apparaissant rompent avec la focalisation de l'*ego* pur sur le présent fluant.

¹⁰⁵ On se rappelle que le sous-titre d'*Expérience et jugement* est « Recherches en vue d'une généalogie de la logique » (Edmund HUSSERL, *Expérience et jugement*, traduction Denise SOUCHE-DAGUES, Paris, PUF, « Épiméthée », 1970, p.3).

¹⁰⁶ Eugen FINK, *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, volume de compléments à la *Sixième méditation*, traduction Françoise DASTUR et Anne MONTAVONT, Grenoble, Millon, « Krisis », 1998 ; texte n°9 autour de la Quatrième méditation, pp. 287-288.

¹⁰⁷ Fink ne précise pas si la *Welthabe* forme une catégorie à part, ou si elle appartient à l'une des catégories décrites. Il va de soi qu'on ne saurait, au sens strict, la ranger exclusivement parmi les prises de position, car l'acquis du monde ne constitue pas simplement une opinion prédicative au même sens que la conviction « il est bon d'avoir des amis » ou bien « il est vrai que 2 et 2 font 4 », mais constitue plutôt le sol sur lequel peuvent s'ériger de telles convictions. La *Welthabe* peut plus facilement être intégrée à la troisième catégorie, au système du « je peux », puisque effectivement le monde apparaît d'abord comme le « lieu » de mon agir et de mes kinesthèses. Mais peut-être ceci suppose-t-il de limiter la compréhension du monde à son concept ontico-existential et de négliger les trois autres concepts délimités par Heidegger (Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer, 10^e édition 1963, §14). Reconnaissons donc, par prudence, un statut singulier à l'*habitus* du monde en l'admettant comme le quatrième type d'*habitus*.

L'*ego* pur présentait certes déjà un rapport au passé¹⁰⁸ sous la forme de la rétention qui lui donnait en personne le présent (l'*ego* pur ne voit le présent qu'avec retard) et lui présentifiait la chaîne infinie du passé impressionnel sombrant dans l'obscurité. Mais le passé apparaissait à l'*ego* pur comme une continuité s'effondrant irréversiblement dans la nuit de l'oubli et se perdant au loin dans la noirceur de l'imprévu.

Avec les *habitus*, l'*ego* dilate considérablement son cadrage, de sorte qu'un « effet » du passé sur le présent est à présent possible qui n'en passe pas par le tunnel obscurcissant de la double rétention. C'est donc en un tout autre sens que pour l'*ego* pur qu'il faut dire avec Fink : « Dans ces *habitus* (...) un *passé* transcendantal était *indiqué*. Nous étions par là même placés devant le problème d'une transgression de la présence de la vie transcendantale, c'est-à-dire devant le problème de la phénoménologie génétique »¹⁰⁹. Tandis que l'*ego* pur se cantonnait à la présence et à son cortège rétentionnel, l'*ego* devenu habituel « transgresse » la présence, connecte de manière fulgurante le présent au passé et à l'avenir, tord et plie la trame du temps en rapprochant l'un de l'autre un passé lointain et un présent immédiat. L'*ego* habituel opère de nouvelles connexions, des synthèses d'un genre nouveau, en greffant de loin en loin des moments du temps qui n'avaient jusque là entre eux que le lien évanescent de la rétention.

Les *habitus* introduisent ainsi dans la vie de l'*ego* et dans le cours du monde, la première forme de la *discontinuité*, le premier rapport entre deux éléments temporellement disjoints, discontinus. Cette discontinuité n'est pour le moment encore rien de spatial : elle est *la discontinuité introduite au sein de la durée*. Husserl découvre l'instauration de la discontinuité dans les *Ideen II*, avec son analyse des *habitus* de l'*ego*. Au sein des *habitus*, dit-il, se rangent les « *visées persistances d'un seul et même sujet* » (le mot de persistant est ici le mot important). « Reste encore à examiner de plus près ce qu'il faut entendre par la persistance « du » vécu (...) Les différents vécus qui durent, appartenant à certaines portions de durée, *séparés à l'intérieur du temps phénoménologique*, ont un rapport les uns avec les autres et constituent *quelque chose qui persiste dans la durée* »¹¹⁰. La difficulté se fait jour dans cette citation : l'*habitus* persiste-t-il au sens où il dure continûment dans le flux (« qui persiste dans la durée ») ou bien est-il réactualisé discontinûment dans l'« à chaque fois » (« séparés à l'intérieur du temps phénoménologique ») ? Husserl écrit à ce propos :

¹⁰⁸ Ce qui sera dit à présent vaut à peu près symétriquement de l'avenir, de l'attente et de la protention.

¹⁰⁹ Eugen FINK, *Sixième méditation cartésienne*, p. 103.

¹¹⁰ Edmund HUSSERL, *Ideen II*, §29, p. 165-167 (js).

« La persistance, la durée de ces déterminations du moi et leur « transformation spécifique » ne signifient pas que le temps immanent en soit continuellement rempli, car le moi permanent lui-même, pôle des déterminations permanentes du moi, n'est pas un état vécu, ni une continuité d'« états vécus », bien qu'il se rapporte, par de telles déterminations habituelles, au courant des « états vécus » »¹¹¹.

Il faut donc dire ceci : l'*habitus*, en tant que sédimentation d'acte de l'*ego* pur involué en *ego*-substrat, est une disposition passive, latente, de la conscience, qui s'inscrit dans la trame de fond continue du flux, et est à ce titre constitué comme continu dans le retour réflexif sur soi (voire dans l'après-coup, *Nachträglichkeit*) ; mais chaque actualisation de l'*habitus*, qui surgit dans le flux selon les modalités désormais classiques de la triade rétention-impression originaire-protention, se rattache selon les lois de l'association à toutes les actualisations passées et à venir, et à la sédimentation passive qui les sous-tend, *en sautant par-dessus son ombre rétentionnelle et protentionnelle*.

La rétrogradation génétique contraint, nous l'avons vu, à insérer l'*habitus* entre l'habitualité et les habitudes. Or, s'il est vrai que « toutes les expériences, tous les *habitus*, toutes les unités constituées qui appartiennent à mon *ego* et, au point de vue éidétique, à un *ego* en général, ont leur caractère temporel, et participent au système des formes temporelles universelles, avec lequel tout *ego* imaginable se constitue pour lui-même »¹¹², et si les *habitus* transcendants ne peuvent relever ni du temps phénoménologique phansionologique (quoiqu'ils s'y édifient), ni du temps immanent (quoiqu'ils y aient leur objet), ni du temps transcendant (quoiqu'ils contribuent à le constituer), il nous faut reconnaître qu'ils s'inscrivent dans une autre forme de temporalité, située à la croisée de la temporalité immanente (du flux et des objets immanents) et de la temporalité transcendante. La temporalité nouvelle que nous devons reconnaître ici est celle de la constitution, celle qui opère le passage entre l'immanence et la transcendance, qui n'appartient plus à l'une, pas encore à l'autre. La « temporalité de la constitution » ne mérite peut-être pas cependant de recevoir un nom, puisqu'elle n'est que le progrès de la temporalité immanente vers la temporalité transcendante, ne désigne que leur entre-deux. Nous y reviendrons.

Qu'en est-il à présent de l'habitualité transcendantale, par différence d'avec les *habitus* transcendants ? Afin de bien saisir la différence entre habitualité transcendantale et *habitus* transcendantal, partons du plan empirique. Les habitudes

¹¹¹ Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, § 32, p. 116-117.

¹¹² Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, §36, p. 128.

empiriques sont des habitudes qui ont leur lieu dans le monde. Ces habitudes empiriques, dira le psychologue, suivent elles-mêmes une loi de conséquence, elles obéissent à un style unitaire de l'expérience. Ce style unitaire de l'expérience présente déjà, par rapport aux habitudes proprement dites, un degré de recul de plus, et peut lui-même être intégré dans des unités stylistiques de degré plus élevé, etc., jusqu'à former le *style général de l'expérience empirique* d'une personne donnée. Nous n'avons pas encore atteint par là ce qui formerait, analogiquement, avec le niveau transcendantal, l'« habitué empirique », mais nous pouvons déjà observer qu'au niveau transcendantal, une différence analogue vaut entre *habitus* transcendantal et style transcendantal de l'*habitus*. Le style présente lui-même plusieurs degrés d'unification, jusqu'à se conglomerer dans le *style général de l'expérience transcendantale* d'une subjectivité transcendantale donnée, ou, dans sa traduction éidétique-structurelle : le style général de l'expérience transcendantale de toute subjectivité transcendantale possible. Là encore, nous n'avons pas atteint le degré de l'habituation. Mais nous avons précisément conquis le champ ouvert par l'instauration habituelle, et pouvons formuler la définition phénoménologique-éidétique suivante : au sens où nous l'entendons ici, *l'habituation transcendantale est l'instauration originaire du style général de l'expérience transcendantale de toute subjectivité transcendantale possible*. Elle est également le lieu de l'inversion vitale, le premier « acquis » de la vie transcendantale et celui qui va consacrer sa fin prochaine.

L'instauration habituelle du style habituel de l'*ego*, cela revient à l'instauration originaire de la loi de conséquence habituelle ou d'itération conséquente habituelle, la conséquence régulant, on l'a vu, le flux dans la passivité et faisant ainsi pendant à la motivation, qui en est l'envers actif. L'habituation instaure un certain ordre de passivité. Non pas toute la passivité, certes, puisque une passivité toute nue « préexistait », dans l'assoupissement, à l'éveil de l'*ego* pur, mais une passivité de la sédimentation d'actes. Les actes effectués retombent dans la sphère passive, s'y figent comme des déterminations de l'*ego*, et se recouvrent dans le style habituel général d'un caractère, d'un jeu de convictions et d'une « philosophie de vie », d'un système de capacités et d'incapacités prédéterminées, de l'appréhension d'un monde valant pour existant. En instaurant la loi de conséquence habituelle, l'habituation étend le « si..., alors... » qui avait cours le long du flux, en ouvrant la possibilité d'établir une conséquence entre un « si... » et un « alors » qui ne soient plus contigus dans le temps phénoménologique. C'est la conséquence habituelle qui tisse ensemble les moments disjoints sur le flux, elle qui ramasse le fil de la temporalité immanente sur lui-même comme une pelote et le rassemble dans l'unité d'une histoire. Cette

unification est tout uniment celle de l'*ego*, qui n'est plus sous le nom d'*ego* pur le pôle statique de tel ou tel acte glissant dans le temps phénoménologique – mais devient véritablement monadique, quoique formellement (l'*ego* n'a pas, à ce stade, conquis la plénitude de sa concrétion, ne s'est pas encore « rempli » de son « contenu »). C'est donc bien l'habitualité, l'instauration du style habituel général, qui ouvre la conscience à la saisie de soi et qui lui permet de se poser comme le substrat permanent de ses états transitoires. Cette indication ne suffit pas cependant à expliquer la perte de la vie transcendante dans l'*ego* mondain. Car à la substantialité comme conscience de soi doit s'adjoindre la substantialité comme pouvoir de « résistance ». Qu'est-ce qu'une chose transcendante ?, nous étions-nous demandé. Une chose transcendante est un phénomène qui s'unifie en substance, mais encore qui « résiste » à notre pouvoir de modification, qui « fuit dans l'autre sens », qui enveloppe en soi et soustrait son être à notre puissance, qui conquiert en somme son propre pouvoir de causation. Or, l'habitualité procure également cela à l'*ego*-substrat : la vie transcendante perd une première prise sur lui, il s'autonomise. En effet, la monadisation de l'*ego* fait sourdre l'*ego* de la vie transcendante comme une excroissance qui n'est plus d'elle et sur lequel elle perd son pouvoir de détermination. En gagnant ses *habitus*, l'*ego* trace sa propre voie, établit des connexions et des rapports de conséquence qui ne dépendent plus de la temporalité immanente. Il fuit dans l'autre sens, parce qu'il se temporalise différemment. L'*ego* se monadisant quitte le temps de la conscience, entre dans son propre temps.

Nous aurons plus loin à élucider les difficultés que pose la question de l'inversion vitale quand elle est interprétée à la lumière de la temporalisation.

Conclusion du second chapitre

Nous avons montré dans notre premier point, intitulé « L'idéal directeur de la méthode génétique chez Husserl », que l'analyse de la genèse transcendante de l'humain, c'est-à-dire du devenir constitutif de la vie, exigeait de recourir à une nouvelle méthode, la méthode génétique, capable de parcourir longitudinalement le flux constitutif. Dans le moment de l'inversion vitale, cette torsion de la vie sur elle-même qui accomplit l'être-homme, le devenir vertical de la vie (constitution en flux, non objectivante) se noue au devenir horizontal du monde (constitution objectivante) : la vie s'incarne et s'auto-apparaît dans le monde comme *homme vivant d'une vie naturelle*. La difficulté d'une compréhension génétique du devenir de la vie naît de cette intrication de la constitution horizontale et de la constitution verticale :

comment penser la vie sans céder à l'objectivation ? comment construire une « réflexion » non objectivante ? La difficulté, à ce niveau, est de séparer nettement réflexion objectivante et réflexion non-objectivante. Au niveau où s'accomplit l'inversion vitale, il faut comprendre au contraire comment l'objectivation et la non-objectivation se lient, comment le non-objectivable s'objective.

Le second point, intitulé « Les figures de l'involution de l'*ego* et le moment central de l'inversion vitale » nous avait permis de diriger notre regard sur le moment de l'inversion vitale. Nous avons pu le localiser, dans le cours de la genèse, autour de la question centrale de l'habitualité, car c'est avec l'*ego* habituel que le flux acquiert, dans l'auto-aperception, l'unité et la permanence, ce par quoi se réalisera son objectivation.

Le troisième point, intitulé « L'inversion vitale comprise comme habitualité », nous avait permis de rentrer plus avant dans la thématization de cette question cruciale. Nous avons pu caractériser en particulier l'habitualité comme l'institution d'une rupture de la temporalisation continue du flux, comme l'instauration de la discontinuité temporelle. L'habitualité, nous le verrons dans notre quatrième chapitre, doit en effet être interprétée à l'aune des questions de la temporalisation longitudinale et transversale du flux.

Nous allons à présent analyser la manière dont Bergson pense l'inversion vitale. Nous serons amenés à retrouver chez lui, *mutatis mutandis*, nombre d'éléments qui jouent le même rôle que dans la problématisation husserlienne. Dans notre quatrième chapitre, nous rassemblerons ces deux lectures et confronterons pour finir Husserl et Bergson.

Chapitre III

Développement de la problématique de l'inversion vitale à partir de Bergson

1. L'idéal directeur de la méthode génétique chez Bergson

Nous allons commencer par montrer que, comme déjà pour Husserl, la compréhension des processus de constitution et d'humanisation de la vie requiert pour Bergson un amendement de la méthode.

En écrivant *Matière et mémoire*, Bergson se donnait pour tâche de clarifier la nature de notre expérience, qui mêle la mémoire à la perception consciente, et d'élucider l'implication du corps dans les processus spirituels. Soucieux, comme l'*Essai* nous y avait accoutumés, de ne pas céder à la tentation naïve d'hypostasier des mixtes inaperçus, l'auteur entreprenait de distinguer nettement la nature de la perception de celle du souvenir et, pour ce faire, remontait en amont de leur interpénétration pour isoler perception « pure » et mémoire « pure ». Pour la perception pure, une rétrogradation de plus sera nécessaire, qui nous mènera au-delà du vis-à-vis institué du sujet (*percipere*) et de l'objet (*percipi*), et interprétera la perception consciente comme une dégradation de l'être, la représentation comme un obscurcissement de la présence. Ainsi se retrouvera fondée en dernière instance la communauté ontologique d'origine du *percipere* et du *percipi*, et avec elle la possibilité de la connaissance. L'ensemble du champ de l'expérience se retrouve réintégré dans l'ordre de la durée, qui se modalise entre tension extrême de la durée divine et distension ultime de la matière. Dans *Matière et mémoire*, Bergson laissait cependant indéterminé le statut des différents « rythmes de durée » à la reconnaissance desquels le conduit l'enquête sur la nature de l'expérience et dont la découverte est consignée dans la célèbre phrase suivante, où l'indétermination se laisse noter par l'emploi du verbe « imaginer », qui la réduit provisoirement au rang de simple hypothèse :

« 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 êtres »¹¹³

L'explicitation de la nature de notre expérience nécessite donc de remonter en deçà de l'hybridation de la mémoire et de la perception, afin de les obtenir « pures ». Ceci, Bergson le comprend comme le « *tournant* » de l'expérience, lieu où la pureté des natures simples de l'expérience s'aliène, moment où elle rompt avec son anonymat et s'incarne en s'individuant :

« 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* »¹¹⁴.

Il y a donc déjà ici un « avant » et un « après ». Pourtant, le point de vue statique adopté n'autorise pas à penser cet ordre embryonnaire comme un ordre génétique, mais plutôt comme une construction méthodique. Aussi, de même que la découverte des différents rythmes de durée restait flottante, il faut convenir que la signification du tournant de l'expérience et de l'ordre régressif-progressif où celui-ci s'insère reste brouillée. Dans les limites de l'approche statique, l'idée d'une expérience anonyme située au-dessus du tournant où elle se fige dans les cadres de l'entendement humain, ne peut en effet s'affranchir d'une certaine indétermination et de difficultés incontournables. L'idée d'une telle expérience, puisque non ou pré-humaine, semble devoir être rangée sous la notion délicate d'une expérience pré-individuelle que l'être ferait de lui-même, d'une perception émanant des choses elles-mêmes. Partant, le statut de cette expérience anonyme, dont la mise en question s'appuie sur la célèbre et difficile théorie des images du premier chapitre de *Matière et mémoire* (qui a suscité tant de controverses), reste sujet à caution : simple construction rétrospective guidée par les besoins de la méthode ? spéculation visant à isoler l'essence de la perception « pure » ? « réalité » ontologique sans fard ? dégagement d'un champ transcendantal éidétique selon un procédé analogue à la réduction phénoménologique ? La littérature nous offre une grande diversité de lectures : compréhension gnoséologique pour Goldschmitt, constructive pour Riquier, phénoménologique pour Barbaras, inspirée par Fichte et Hippolyte pour Prado, etc., et cette pléiade d'interprétations le doit sans aucun doute à la nébulosité du texte original, que l'avant-propos ultérieur ne suffit certainement pas à gommer. C'est

¹¹³ Henri BERGSON, *Matière et mémoire*, chapitre IV, p. 232.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 205.

pourquoi seule l'approche génétique adoptée par suite permet de statuer sur l'antériorité problématique de ce champ des images en soi, qui précède la perception consciente. C'est ici qu'intervient la rédaction de *L'évolution créatrice*, qui a précisément cette fonction de replacer le tournant de l'expérience dans l'ordre généalogique, et de l'y cerner comme un de ses « moments ». Il s'agit en somme de reprendre la problématique de la différenciation des rythmes de durée par l'analyse de ses soubassements constitutifs, entreprise qui est véritablement celle que la phénoménologie a coutume de désigner sous le nom de « question-en-retour (*Rückfrage*) constitutive ». Nous ne partons plus à présent de l'analyse statique de l'expérience achevée pour la déconstruire, mais de l'expérience en train de se mettre en place, et nous nous demandons comment se temporalisent, dans l'ordre de l'évolution vitale, ces différents rythmes, à partir d'une source constituante unique, la durée, l'élan vital.

La collaboration de la théorie de la connaissance et de la théorie métaphysique de la vie, écrit Bergson, nous fait « assister à la formation de l'intelligence et, par là, à la genèse de cette matière dont notre intelligence dessine la configuration générale », et creuse ainsi « jusqu'à la racine même de la nature et de l'esprit ». C'est en se replaçant à la racine même de la nature et de l'esprit, nouveaux noms donnés au *percipi* et au *percipere*, lestés de durée et de mémoire, que l'on pourra anticiper puis voir s'opérer le tournant de l'expérience, devenu – dans le cadre génétique – un tournant *vital*, ce que nous souhaitons désigner du nom d'« inversion vitale ».

L'incursion dans ce qui de prime abord ne se montre pas, le domaine de l'évolution elle-même et plus seulement de l'évolué, nécessite, comme la phénoménologie husserlienne l'a également compris, un approfondissement de la méthode intuitive, dont les grandes lignes, dans le cas de Bergson, avaient déjà été exposées dans l'« Introduction à la métaphysique ». Dans cet article, Bergson avait opposé de manière frontale l'intelligence scientifique et l'intuition métaphysique, et ce semblait-il sans réconciliation possible. Mais cette opposition (de façon analogue à l'incompatibilité phénoménologique de l'attitude naturelle et de l'attitude phénoménologique) n'était qu'un moment du parcours philosophique de Bergson, qui appelait à son propre dépassement. Encore fallait-il rendre à l'intelligence ses droits, en resituant l'expérience intellectuelle dans sa genèse, et en définitive dans le mouvement de perte de soi de la conscience originairement une. C'est à cette seule condition que l'intelligence pouvait se voir assigner de nouvelles prérogatives dans le cadre d'un programme philosophique positif qui l'eût préalablement légitimée comme source de droit pour la connaissance.

Ce programme philosophique rénové ne consiste plus en la simple critique par l'intuition d'une intelligence partielle et d'une science incertaine, critique en laquelle il a pensé d'abord devoir s'incarner, mais cherche au contraire à reprendre positivement les apports de l'intuition et de l'intelligence en élaborant un système qui tende à couvrir les deux dimensions, vitale et matérielle, de l'être.

Ainsi Bergson peut-il se demander si la fusion des différentes formes de la conscience ne nous permettrait pas d'obtenir « une *conscience coextensive à la vie* et capable, en se retournant brusquement contre la poussée vitale qu'elle sent derrière elle, d'en obtenir une *vision intégrale*, quoique sans doute évanouissante »¹¹⁵. Le véritable *credo* de la méthode et son idéal recteur, est l'accès à la *source originnaire* des deux formes de conscience, à la conscience vitale unitaire d'où sont tombés intelligence et instinct. Bergson ne préconise pas tant la combinaison de l'intelligence et de l'instinct différenciés, que le ressourcement dans leur unité germinale, l'*intuition* retrouvée. C'est cette unité germinale qui doit permettre de relancer et de revivifier l'instinct et l'intelligence, ces deux tendances qu'elle contient virtuellement et qui, en se développant, ont dû se séparer.

La difficulté des rapports de l'intelligence et de l'intuition ne peut être balayée d'un trait : une fois dépassée la simple condamnation de l'intelligence, elle parcourt toute l'œuvre d'un Bergson qui semble écartelé entre l'idéal d'une pensée non-objectivante et le primat effectif de l'intelligence objectivante. D'une part, Bergson suit la tendance qui consiste à séparer l'intelligence de l'intuition, à reconnaître à la science le privilège de la première et pour objet la matière, à la philosophie celui de la seconde et pour objet l'esprit, pour finir par admettre une unité *a posteriori* du champ de la connaissance et de la connaissance elle-même, dans l'équilibre dynamique issu d'un contact aux bords et d'une adaptation réciproque. D'autre part, Bergson prend au contraire appui sur l'unité *a priori* du champ de la connaissance et de la connaissance elle-même, en envisageant la connaissance intuitive originelle, la conscience coextensive à la vie, comme la source de toute connaissance, dans la mesure où elle enveloppe en elle tout le devenir de l'intelligence et de cette forme dérivée d'elle qu'est l'intuition (méthodique)¹¹⁶. C'est dans la deuxième partie de

¹¹⁵ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; introduction, p. VIII (js).

¹¹⁶ Nous sommes contraints de distinguer terminologiquement l'intuition méthodique (qui n'est qu'un moyen), de l'intuition retrouvée ou conscience coextensive à la vie (qui est la fin et l'idéal de la connaissance). La première est spontanée, vague, et forme un halo résiduel autour de l'intelligence. La seconde est réfléchie, précise, et enveloppe en elle l'intelligence (comme elle enveloppe l'intuition méthodique). Qu'on nous permette en effet de penser que Bergson corrige rétrospectivement sa pensée quand il déclare : « Nous ne dirons rien de celui qui voudrait que notre « intuition » fût instinct ou sentiment. Pas une ligne de ce que nous avons écrit ne se prête à une telle interprétation. Et dans tout ce que nous avons écrit il y a l'affirmation du contraire : notre intuition est réflexion » (Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant* ; introduction (deuxième partie), p. 95). Bien plutôt l'auteur part-il

l'Introduction à *La pensée et le mouvant* qu'on trouve la meilleure exposition de la première tendance exposée. Bergson y sépare radicalement la science et la métaphysique, selon une voie qu'avait frayée *L'introduction à la métaphysique*, assignant à chacune une méthode propre et un objet propre, et ne les faisant se retrouver qu'à la « périphérie »¹¹⁷. Bergson ajoute que les deux disciplines « vont pouvoir, tout le long de leur surface commune, s'éprouver l'une l'autre, *en attendant que le contact devienne fécondation* »¹¹⁸. C'est par là qu'on peut opérer le rapprochement de ces deux formulations du rapport entre science et métaphysique, entre intelligence et intuition. La séparation entre science et métaphysique n'est que provisoire, elle est le moyen et non la fin ; l'approfondissement de chacune dans son domaine et l'esprit de concorde qui doit présider à leurs relations doivent permettre la « fécondation » de l'une par l'autre, au terme de laquelle la science et la métaphysique s'irriguant l'une l'autre se réuniront en une discipline rigoureuse qui intensifiera la conscience intuitive vitale et tendra à recueillir dans la connaissance la multiplicité mouvante du réel.

Camille Riquier, à rebours de l'interprétation de Deleuze et à l'appui de textes probablement inconnus de ce dernier, a bien différencié l'intuition retrouvée, qui n'est que ce vers quoi tend la méthode, et la méthode proprement dite, qui est l'ensemble des procédés permettant d'accéder à l'intuition claire et parfaite. « Si la méthode bergsonienne est un effort de l'esprit pour atteindre la réalité immédiate au-delà des concepts qui l'expriment, elle n'est donc pas à proprement parler l'intuition, mais cela qui nous y conduit comme à son terme »¹¹⁹. Ce qui signifie clairement qu'il y a un temps d'intelligence dans la méthode (nous n'irons pas dire cependant, comme incline à le faire Riquier, que la *méthode* n'est qu'un exercice de l'intelligence, et ne connaît aucun temps d'intuition). D'après ce que nous avons dit, il faut plutôt admettre que la méthode proprement dite compte trois phases : l'approfondissement parallèle de la science et de la métaphysique, leur collaboration « aux bords », et enfin leur progressive fécondation mutuelle.

d'une conscience spontanée, immédiate et non-réfléchie (et comment le serait-elle puisque le quasi-privilege de la réflexion est laissée dans *l'Essai* de 1889 à la pensée en espace ?), à laquelle on parvient certes par un effort de réflexion hyperbolique d'ordre critique (mais dont la nature reste obscure), et n'en arrive-t-il que par la suite à distinguer (quoique très implicitement) une intuition spontanée et balbutiante de l'intuition réflexive et rigoureuse, qui constitue le *terminus ad quem* de la méthode (son idéal) et le *terminus a quo* de la genèse de l'intelligence et de l'instinct (leur unité focale). Reconquise dans sa coextensivité à la vie, l'intuition ramasserait dans l'unité méthodologique l'unité originelle de la réflexivité de l'intelligence et de la spontanéité de l'intuition, et, « spectatrice et actrice, spontanée et réfléchie, rapprocherait jusqu'à les faire coïncider ensemble l'attention qui se fixe et le temps qui fuit ? » (*Ibid.*, Introduction (première partie), p.4).

¹¹⁷ Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Introduction (deuxième partie), p.44.

¹¹⁸ *Ibid.* (js).

¹¹⁹ Camille RIQUEIER, *Archéologie de Bergson*, p. 133.

Sur le chemin de l'intuition coextensive à la vie, intelligence et intuition méthodique commencent donc par se purifier et s'intensifier chacune de son côté. L'intelligence est purifiée quand elle se réserve pour seul objet de son exercice, la matière inanimée, et quand elle tend à dissoudre celle-ci en relations mathématiques et en lois prédictives physico-mathématiques ; par là, l'intelligence obtiendra de son objet une idée parfaitement transparente dont elle puisse faire le tour, une *clara et distincta perceptio* qui ne recèle en elle rien de plus que ce qui apparaît à l'esprit dans l'évidence, à l'image des entités mathématiques. L'intuition, quant à elle, est purifiée quand elle se réserve pour seul objet l'« animé » (l'esprit, la vie), et quand elle tend à repousser toute compréhension « en espace », et en particulier tout *concipere* (intellectuel), pour revenir à une expérience à l'état natif pensée « en durée » ; par ce biais, l'intuition méthodique obtiendra de son objet une appréhension claire et précise également, mais claire parce que *devenue* telle dans l'élargissement laborieux de la frange obscure d'intuition, de pressentiment presque, qui lui avait servi en débutant de fil directeur.

Mais l'intuition méthodique, pour s'exprimer et se communiquer, pour s'édifier même, requerra l'usage circonspect d'une langue propre passée corps et bien sous la coupe de l'intellect. La langue est sans doute le premier terrain sur lequel intelligence et intuition méthodique auront à se jauger et à se confronter l'une l'autre, l'intelligence tendant à courber le langage dans le sens de la codification, dont les langues scientifiques et surtout la *Begriffsschrift* frégéenne présentent la formalisation la plus poussée, et l'intuition tendant à puiser dans la puissance d'évocation des langues vernaculaires et de la langue figurée de quoi rompre avec la discontinuité imposée par l'entendement, et enfin de quoi soutenir la compréhension dynamique d'un objet en perpétuel transformation. Mais la langue n'est pas que le lieu de la confrontation entre intelligence et intuition méthodique ; elle est également le premier lieu de leur rencontre, et le terreau de leur collaboration future, s'il est vrai qu'en tant que connaissances intelligence et intuition présentent deux points communs et deux seuls : la nécessité de s'exprimer, et la requête de précision.

Cette première rencontre devra être suivie d'une véritable collaboration, dont Bergson a montré l'exemple en déployant, pour chacune des questions par lui posées, les résultats atteints par les sciences de son temps. Et par cette fécondation mutuelle, l'intuition méthodique, qui n'était à l'origine qu'un vague sentiment proche parent du simple pressentiment, qui par conséquent ne pouvait nourrir aucune connaissance mais simplement diriger de loin en loin l'intelligence sur la chose à connaître, recevra de l'intelligence cette réflexion qui lui manquait, s'élèvera elle-même à la possibilité proprement intellectuelle d'édifier, de construire des théories ;

l'intelligence, quant à elle, qui posait sur tout le champ des phénomènes sa lumière dissolvante et réduisait ainsi son objet à des relations mathématiques où la « chose » s'était perdue, resserrera son emprise sur le réel en cernant de plus près la « chose » que seul l'instinct (ou l'intuition méthodique, qui n'en est que la forme désintéressée, spéculative) peut atteindre.

C'est par la collaboration et l'ensemencement réciproque de l'intelligence et de l'intuition méthodique que pourra être retrouvée une conscience coextensive à la vie. Bergson va jusqu'à dire que « l'acte de connaissance coïncide avec l'acte générateur de la réalité »¹²⁰. Nous verrons plus loin que, si l'acte de connaissance doit effectivement coïncider *en nature* avec l'acte générateur de la réalité, il lui incombe toutefois d'accroître *en degré* la tendance créatrice à laquelle il s'identifie : l'acte de connaissance intensifie l'acte créateur. Cet acte, une fois atteint par la méthode, accomplira le processus génétique de la philosophie bergsonienne en se replaçant en « marche avant ». La collaboration de l'intelligence et de l'intuition, la méthode proprement dite, progressait en effet en arrière, en déconstruisant l'expérience sédimentée, qui consiste pour Bergson en une expérience mixte, en l'endosmose inaperçue de la durée et de l'espace, pour replacer l'esprit et la matière chacun dans leurs bornes. C'est déjà le cas dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, où le concept hybride de « grandeur intensive » est décomposé de manière critique en une composante « grandeur » (relevant de l'espace) et une composante « intensité » (relevant de la durée). C'est encore le cas dans *Matière et mémoire*, où les données du problème de l'union de l'âme et du corps sont reversées tantôt au corps propre et à la matière (perception, action), tantôt à l'esprit (mémoire). Mais ces avancées déconstructives sont encore trop peu par rapport à ce que doit la philosophie. C'est pourquoi *L'évolution créatrice*, après avoir suivi son propre chemin de déconstruction critique dans le premier chapitre et partiellement le second (avec la décomposition analytique de ce mixte qu'est le corps propre, des notions d'individualité, d'adaptation, etc.), parvenue enfin à force de prudence à cet Élan vital indifférencié, non encore matière, non encore vie, mais qui porte en lui les deux pans en devenir du réel, peut se replacer dans son courant créateur, se laisser entraîner par lui à la constitution du monde. La conscience muette qui sommeillait dans la vie, conscience annulée plutôt que nulle, s'est réveillée, et l'intensification des deux tendances dont elle était grosse a augmenté la perfection de l'intuition de celle de l'intelligence, adjoignant à l'adhérence aux choses de la première, la réflexivité développée de la seconde. C'est donc dans ce dernier moment de la

¹²⁰ Henri BERGSON, *Mélanges* (André ROBINET éd.), Paris, PUF, « Grandes œuvres », 1972, « Sur immédiat », p. 773.

méthode qu'intervient l'intuition originaire, unité de toute la connaissance expérientielle. Elle-même participe encore en un sens de la méthode, quoique peut-être non éminemment (contrairement à l'intuition méthodique et à l'intelligence). La méthode est en effet un *effort* fait en direction de la connaissance, et l'intuition, parce qu'elle tend à coïncider avec la durée, pleine positivité modalement déployée de l'être, est le mouvement de la conscience qui s'applique à la durée qu'elle est, qui *fait effort* vers les différents rythmes de durée. C'est parce que l'intuition est durée elle-même, née de la durée, qu'elle tend à adapter son rythme à son objet, à respirer à la mesure des choses, à sympathiser avec elles. Toute méthode appartient à la durée, si la durée n'est que l'effort perpétuellement reconduit, contraction et relâchement, extension et distension, rétractation et dilatation. Le cheminement du philosophe n'est pas saut d'une étape à une autre dans l'ordre d'un raisonnement, il n'est pas discontinuité (ou du moins doit s'efforcer de ne pas l'être), il est épreuve, endurance, fait d'*endurer*. La méthode philosophique, suite à la levée du tabou d'illusoires différences de nature nées de la spatialisation, apparaît comme la transgression des modalités séparées de la durée, comme l'épreuve des respirations différentes de la durée. Ainsi de l'analyse évoquée de la perception dans *Matière et mémoire* : la différence de nature aperçue entre la conscience et la chose consciente n'est que différence de degré : dans le cadre serré où s'exerce l'ouvrage, la méthode philosophique de Bergson consiste à ressaisir la nature de l'objet perceptible comme une différence de degré, une différence modale de la durée, comme une différence de rythme par rapport à la conscience perceptive. En se relâchant, notre durée intérieure peut pulser à la lenteur de la matière, adopter le souffle des choses, dissiper sa puissance d'agir dans l'éternel répétition des lois naturelles, s'épuiser. Apparaissent alors, dans *Matière et mémoire*, en lieu et place de la différence du sens commun entre le couple mémoire-perception et la matière, deux natures simples incompatibles : le règne des images, auquel appartiennent et le corps et la perception ; le règne de l'esprit, auquel appartient la mémoire. Mais la durée connaît d'autres rythmes, et l'intuition peut d'autres transgressions. Ainsi, en reportant l'analyse sur un plus grand théâtre, la différence de nature entre matière et mémoire se brouille, quand est mise en question « la racine même de la nature et de l'esprit ». *L'évolution créatrice* effectue cette prise de recul, et tente de saisir la matière et la vie dans leur coappartenance intime. Méthodologiquement, la transition de l'une à l'autre est une transition de rythme, le passage d'un rythme encore plus contracté, celui de la vie créatrice, à un rythme encore plus vaporeux, celui de la matière en extension.

C'est pourquoi on peut dire qu'il appartient à l'intuition de suivre jusqu'à leur extrémité les tendances enveloppées dans l'acte créateur. Elle ne doit pas se

contenter de coïncider avec lui, mais doit le parcourir intégralement, et même aller plus loin qu'il n'est allé. Là où l'acte créateur a développé la vie et la matière, l'intuition doit parcourir le chemin qui les sépare, et doit même parcourir le chemin qui sépare la durée toute concentrée de la durée la plus dissipée. L'intuition est dynamique : elle est le parcours de tout le champ de la durée, de ses pulsations, contractions et dispersions, elle doit pousser jusqu'à l'extrême ces tendances divergentes que l'élan vital n'avait fait qu'esquisser et dont il avait été contraint, pressé par l'exigence de compossibilité, d'interrompre l'approfondissement.

Il n'est pas dit cependant qu'un tel programme soit effectivement viable. Bergson concède que même en conjuguant l'intelligence aux autres formes de la conscience déposées par la vie sur son parcours, nous ne ferions que pressentir le mouvement évolutif, « car nous n'aurions toujours affaire qu'à l'évolué, qui est un résultat, et non pas à l'évolution même, c'est-à-dire à l'acte par lequel le résultat s'obtient »¹²¹. Nous retrouvons, quoique plus explicitement formulées, les limites de la méthode génétique husserlienne que Tamás Ullmann avait identifiées, celle-ci ne parvenant pas en définitive à s'émanciper intégralement de la méthode statique, dont elle conserve la tendance objectivante. Nous l'avons dit : l'intuition retrouvée ressaisit en soi l'intuition méthodique et l'intelligence. Mais si le cours de l'évolution avait amené ces deux voies à se séparer, ce n'était pas pour rien : pensée en durée, l'intuition méthodique devait faire sécession de l'intelligence, pensée en espace. Comment penser qu'une intensification de l'intuition originelle pourrait ressaisir en elle les deux tendances par nature divergentes enveloppées dans la conscience ? Intelligence et intuition, en dépit de l'idéal d'unification qui guide la méthode, ne sont-elles pas condamnées à rester toujours séparées, à ne se rejoindre qu'aux bords ? Comment l'intensification de la tendance à l'intelligence et l'intensification de la tendance à l'intuition réuniraient-elles ce que la vie n'avait pas su tenir ensemble, du temps où ces deux tendances n'étaient qu'esquissées ?

2. L'évolution de la vie et le moment central de l'inversion vitale

C'est sur la tension aporétique qui sous-tend cette méthode que Bergson élabore une généalogie des formes de la conscience, incarnées dans les différentes espèces vivantes. Cette généalogie doit permettre d'approcher la nature du tournant de l'expérience. Où doit-on situer, dans l'ordre génétique, le moment où la vie constituante s'oublie en s'auto-apercevant comme homme, comme constituée, comme dépôt ? Ce moment coïncide avec l'irruption de l'intelligence comme forme

¹²¹ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 50.

dominante de la pensée humaine (nous aurons à interroger la signification d'une telle instauration) intelligence que Bergson désigne dans l'extrait suivant du nom de « connaissance usuelle », puis dans le suivant du nom de « pensée » « purement logique » :

« Comme la connaissance usuelle, la science ne retient des choses que l'aspect *répétition*. Si le tout est original, elle s'arrange pour l'analyser en éléments ou en aspects qui soient à peu près la reproduction du passé. Elle ne peut opérer que sur ce qui est censé se répéter, c'est-à-dire sur ce qui est soustrait, par hypothèse, à l'action de la durée. Ce qu'il y a d'irréductible et d'irréversible dans les moments successifs d'une histoire lui échappe. Il faut, pour se représenter cette irréductibilité et cette irréversibilité, rompre avec des habitudes scientifiques qui répondent aux exigences fondamentales de la pensée, faire violence à l'esprit, remonter la pente naturelle de l'intelligence. Mais là est précisément le rôle de la philosophie »¹²².

« Mais de là devrait résulter aussi que notre pensée, sous sa forme purement logique, est incapable de se représenter la vraie nature de la vie, la signification profonde du mouvement évolutif. Créée par la vie, dans des circonstances déterminées, pour agir sur des choses déterminées, comment embrasserait-elle la vie, dont elle n'est qu'une émanation ou un aspect ? »¹²³

Que nous apprennent ces extraits ? Que l'intelligence ne peut pas rendre compte de la vie, et qu'elle en est incapable car elle ne peut pas penser la durée. Ce qui signifie, certes, que le spiritualiste Bergson refuse d'accorder à la science la compétence requise pour étudier les phénomènes vitaux, qui, dira-t-on, « ne se réduisent pas » à de la petite cuisine physico-chimique. Façon de critiquer le réductionnisme scientifique « positiviste », donc. Mais on peut comprendre les choses différemment : non pas seulement que l'intelligence, à l'heure actuelle de son développement, ne peut pas penser la vie, mais encore que *c'est l'intelligence et elle seule qui nous empêche de penser la vie*. Les « exigences fondamentales de la pensée » évoquées ici, celles de l'intelligence, sont notre lot commun, forment le socle de notre expérience coutumière du monde. Et dans notre monde, dans le monde tel qu'il s'offre à nous dans l'attitude quotidienne ou scientifique, nous demeurons ignorants de la nature de la vie qui nous a faits et à laquelle nous participons. Nous retournant sur le passé, nous nous croyons nés du monde, déterminés par les choses,

¹²² Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; chapitre I, p. 29-30.

¹²³ *Ibid.* ; introduction, p. VI.

et nous oublions que la vie qui coule en nous est la puissance créatrice de laquelle naquit le monde lui-même. Nous croyons la vie elle-même née des choses, simple halo lumineux dont elles se drapent, quand au contraire les choses sont nées d'elle. Nous nous pensons être nous-mêmes choses parmi les choses, environnés par elles dans le vaste réceptacle univers, et pensons recevoir d'elles nos déterminations et jusqu'à nos pensées. L'irruption de l'intelligence signe donc bien l'inversion vitale, le tournant de l'expérience, l'oubli de soi de la vie.

L'*Essai* de 1889 avait déjà établi que la conscience réfléchie qui pense en espace manquait notre durée intérieure, qu'elle était le filtre déformant par lequel nous l'apercevions dans la réflexion, découpée, congelée, stérilisée. *L'évolution créatrice*, qui immerge l'étude des données immédiates dans un ensemble plus vaste, pose en 1907 que l'intelligence (à laquelle est reversée la conscience réfléchie de 1889) opère de même à l'égard de la vie. Ceci ne se fait pas sans raison : la durée intime prolonge la durée vitale, et parallèlement l'intelligence spéculative, dans ses formations complexes (notamment scientifique), prolonge la négation de la vie. Cette négation de la vie, son interruption, c'est la matière. L'intelligence, pensée en espace, pensée de la discontinuité, est la conscience qui sied à la connaissance de la matière, car la matière est une tendance de la vie à la discontinuité. La dissociation de la tendance originelle impulsée par l'Élan vital en matière et en vie créatrice, est donc intimement liée à la dissociation de l'intelligence et de l'instinct. La constitution de l'intelligence n'est pas « appelée » par la matière (*vis a fronte*), mais se modèle sur elle, s'y « adapte » (*vis a tergo*), ce qui est tout différent. Dans la téléologie inversée qui anime la Vie, c'est une pulsionnalité initiale qui confère à l'ensemble son mouvement, une impulsion finie qui, relancée à chaque fois, s'épuise toujours comme la marée sur le sable. Il nous faut donc comprendre, pour saisir la signification de l'irruption de l'intelligence, sa relation à la matière, et comprendre la relation de la matière à la vie.

L'intelligence est la forme de conscience qui s'est adaptée à la matière, et ce dans un but pratique, l'intelligence n'étant pas, ou pas d'abord, une faculté spéculative. Nous l'avons vu, elle ne permet en matière de spéculation d'introduire à la curiosité philosophique, qu'elle ne saurait satisfaire par elle-même. Ce n'est qu'avec le renfort de l'intuition que ses fins seront comblées, et ce n'est que dans et par la collaboration qu'elle peut devenir fructueuse. A l'origine et par essence, l'intelligence est forgée pour les nécessités de l'action. Cette forme de conscience cherche à tirer profit de la discontinuité de la matière, et pour cela apprend à reconnaître dans la matière l'utilisable : le solide, le maniable, l'utile, etc. Mais Bergson ne se contente pas de ce rapport utilitaire et extérieur de l'intelligence à la matière. Dans le jeu de la matière

et de l'intelligence, l'intelligence n'est pas simplement passive, simple outillage (elle-même !) calqué sur les figures de la matière. L'intelligence possède sa part active, sa spontanéité, dans la genèse d'une représentation de la matière : « Intellectualité et matérialité se seraient constituées, dans le détail, par adaptation *réci-proque*. L'une et l'autre dériveraient d'une forme d'existence plus vaste et plus haute »¹²⁴.

Cette spontanéité se résume en ceci que l'intelligence *accentue* les caractères de la matière, elle la caricature, grossit le trait pour avoir mieux prise sur elle. Quand la matière est extension, l'intelligence voit de l'étendue et même de l'espace pur géométrique ; quand l'univers dure à un rythme lent et détendu, l'intelligence ne voit que « la *simultanéité* toujours recommencée qui *définit* notre *expérience* »¹²⁵ ; quand la matière est « tendance à constituer des systèmes isolables »¹²⁶, l'intelligence y voit des systèmes isolés, intégralement compréhensibles par la physique mathématique. Mais cette exagération de la tendance de la matérialité, qui définit l'intelligence, ne se rapporte pas simplement au caractère fruste et inégal de l'intelligence, qui lui fait voir la matière comme ce qu'elle n'est pas. Car l'intelligence suit elle-même la ligne de tendance que s'est frayée la matière ; c'est simplement qu'elle la pousse plus loin : « le même mouvement qui porte l'esprit à se déterminer en intelligence, c'est-à-dire en concepts distincts, amène la matière à se morceler en objets nettement extérieurs les uns aux autres. *Plus la conscience s'intellectualise, plus la matière se spatia-lise* »¹²⁷. Intelligence et matière se partagent donc une même tendance (c'est-à-dire participent de la même nature), et leur différence n'est que de degré : dans le contexte génétique de *L'évolution créatrice* il s'agit de degrés de spatialisation (l'intelligence spatialise *plus* que la matière) ; dans le contexte statique de *Matière et mémoire*, il s'agit de la différence de degré qui oppose la perception utilitaire et liée au corps à son objet, au perçu, à la matière.

La philosophie de Bergson fonctionne en effet par un jeu de dédifférenciation-différenciation, comme Deleuze l'a établi de manière définitive. Là où le sens commun voit des différences de nature, Bergson remonte à la source, où la différence de nature se dissout en différence de degré (par exemple, entre la perception et le perçu). Là où le sens commun voit au contraire une simple différence d'intensité, Bergson identifie le fossé infranchissable d'une différence de nature. Mais ces différences de nature et de degré nouvellement découvertes ne sont pas elles-mêmes

¹²⁴ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; chapitre III, p. 188 (js)

¹²⁵ Frédéric WORMS, « La conception bergsonienne du temps », in *Le temps* (Alexandre SCHNELL éd.), Paris, Vrin, « Thema », 2007, p. 200.

¹²⁶ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; chapitre I, p. 10.

¹²⁷ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; chapitre III, p. 190.

le fin mot de l'archéologie bergsonienne : au niveau de profondeur que nous permet d'atteindre un tour de vis génétique supplémentaire, il est à tout moment possible que la différence de nature se résorbe dans une différence de degré. Ainsi de l'espace et de la durée, qui doivent en outre être compris comme les archétypes de la différenciation puisque, comme l'établit encore Deleuze¹²⁸, la durée est elle-même le lieu des différences de nature et l'espace celui des différences de degré, et qu'entre les deux tombe une différence de nature. Bergson pose clairement que la différence qui tombe entre durée et espace est une différence de nature, là où la philosophie traditionnelle et la physique einsteinienne tendaient à confondre l'espace et la durée en faisant du temps une modalité de l'espace. Le lieu précis de la confusion tenait au statut singulier de la simultanéité, cette coexistence (spatiale) que l'on fit indûment entrer dans la durée en l'opposant certes à la succession, mais non comme son autre absolu, bien plutôt comme une seconde espèce subsumée sous un même genre (le temporel). Mais à un niveau d'enracinement généalogique plus profond, la différence de nature, éidétique pourrait-on dire, qui oppose l'espace à la durée, ressortit elle-même à l'un des deux termes, à la durée, en qui seule *se constitue toute différence de nature*. Là encore, comme nous l'avons vu chez Husserl, la différence ontologique qui tombe entre l'espace et la durée est devenue. C'est la différenciation de la durée qui fait naître la différence de nature inflexible qui l'oppose à l'espace. De même que chez Husserl, cela ne signifie pas que l'espace n'est qu'une forme sans plus de la durée : étant différence de degré, extériorité des parties, l'espace n'appartient plus à la durée mais s'en excepte.

Nous obtenons donc le processus de différenciation suivant : la durée, en se différenciant, en s'auto-opposant, fait naître son autre, la spatialité, qui est tendance à la différenciation de degré, à l'établissement de multiplicités discontinues. La tendance à la spatialisation connaît elle-même deux degrés : la matière qui est *extension* et l'intelligence qui hypostasie l'extension en *étendue* et l'étendue en *espace*. D'où l'adaptation réciproque : la matière se prête aux cadres de l'intelligence, l'intelligence ne s'applique qu'à la connaissance de la matière. Il faut comprendre ici que la matière, n'étant pas encore espace mais seulement extension, participe toujours du monisme de la durée, dont elle est la forme relâchée. Seule l'intelligence accomplit l'espace. La conception de Bergson sur la relation de la matière et de l'intelligence est encore plus claire dans cette phrase, que nous avons déjà citée : « Ainsi, le même mouvement qui porte l'esprit à se déterminer en intelligence, c'est-à-dire en concepts *distincts*, amène la matière à se morceler en objets nettement

¹²⁸ Gilles DELEUZE, *Le bergsonisme*, p.23.

extérieurs les uns aux autres »¹²⁹. L'intelligence n'est pas seulement la faculté de voir ou d'analyser la matière comme un agrégat d'éléments dissociés et non comme totalité organique, mais est elle-même, en tant que forme de l'esprit, dissociée en ses catégories extrinsèques ; plus essentiellement encore, elle procède du découpage de l'esprit lui-même, de sa partition et du délaissement de l'instinct, forme concurrente de l'intelligence. En somme, elle est dissociation et *résultat* d'une dissociation¹³⁰.

La tendance à la dissociation de l'esprit en intelligence, qui se prolonge dans la dissociation par l'intelligence de la matière, n'est donc pas appelée par une matière en soi, préalable à cette tendance, qui exercerait une attraction sur l'intelligence. Elle prolonge le mouvement de la matière. L'intelligence *réagit*¹³¹ à la matière qu'elle a rencontrée ; elle ne cherche pas à « atteindre » une matière nue en imitant ses structures, et pas plus à constituer à partir de rien la représentation d'une matière qui n'existerait qu'à l'état latent dans la structure formelle de l'esprit. Nous retrouvons ici la téléologie inversée qui anime l'évolution créatrice. L'intelligence est la réponse, la réaction du vivant humain aux conditions qui lui sont faites, ce qui suppose d'abord la fixation formelle de ces conditions eu égard à la problématique vitale qui anime l'espèce, et dans un second temps l'aménagement de ces conditions. L'homme eût pu choisir un autre mode d'action qui lui eût conféré un autre mode de

¹²⁹ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; chapitre III, p. 190.

¹³⁰ Il faut ici prendre garde à soigneusement distinguer le résultat de la dissociation de l'esprit (l'intelligence) du résultat de la dissociation de la matière opérée par l'intelligence (les intelligibles). Le premier, l'intelligence comme « faculté de l'âme », appartient encore à l'esprit, et relève d'un degré de concentration plus élevé que la matière. Le second, l'intelligible en tant que « ce qui, du phénomène, est appréhendé par l'intelligence » (la matière visée comme étendue), est le mode d'apparaître de la matière pour la science physique ; l'intelligence extrapole le relâchement de la durée matérielle, jusqu'à y faire passer la durée sous la coupe de l'espace (le temps spatialisé).

¹³¹ Cf., dans *L'évolution créatrice*, le champ lexical récurrent d'une action *postérieure* de l'intelligence par rapport à la matière : réagir, répliquer, s'adapter, etc. Et notamment, chapitre I, p.58, la discussion sur la notion hybride d'adaptation (dans le cas de l'adaptation d'une espèce à son environnement). Bergson y écrit : « Mais quand on parle de l'adaptation d'un organisme aux conditions dans lesquelles il doit vivre, où est la forme préexistante qui attend sa matière ? Les conditions ne sont pas un moule où la vie s'insérera et dont elle recevra sa forme : quand on raisonne ainsi, on est dupe d'une métaphore. Il n'y a pas encore de forme, et c'est à la vie qu'il appartiendra de se créer à elle-même une forme appropriée aux conditions qui lui sont faites. Il va falloir qu'elle tire parti de ces conditions, qu'elle en neutralise les inconvénients et qu'elle en utilise les avantages, enfin qu'elle réponde aux actions extérieures par la construction d'une machine qui n'a aucune ressemblance avec elles. S'adapter ne consistera plus ici à répéter, mais à répliquer, ce qui est tout différent ». L'auteur récuse ici deux notions d'adaptation : tantôt on dit que l'individu (ou l'espèce) se transforme pour survivre dans un milieu inerte, tantôt qu'il transforme le milieu pour l'adapter à lui. Bergson essaie de penser une intrication de l'individu et de son milieu qui ne se résume pourtant pas à dire que l'individu transforme le milieu qui le transforme, comme les éducateurs de Marx étaient eux-mêmes éduqués. Bergson essaie plutôt de faire valoir l'idée que le milieu possède tout de même une certaine forme de priorité, mais que le vivant se retourne sur lui pour « en tirer parti » et insère ainsi dans le milieu, en fonction de sa problématique vitale, des propriétés que le milieu ne possédait pas par lui-même. Dans toutes ces lignes, Bergson défend l'idée d'une matière non informée, d'une matière « pure », que le vivant investit de sa forme, dans la mesure où la vie seule est forme et mise en forme. Ainsi, la matière possède l'extension (qui est purement hylétique) et non l'espace (qui est formel).

conscience et une autre représentation de la matière, mais il n'eût plus été un homme. La tendance à la dissociation qui couvait dès les premiers frémissements de l'élan créateur a trouvé à se réaliser dans la matière, et l'espèce humaine a répliqué à la matière en intensifiant la tendance qui la portait, en fixant la matière dans l'espace. La nécessité de cette réplique est ancrée dans ce qui fait d'une espèce une espèce, sa problématique vitale. L'adaptation n'est rien d'autre que le mouvement rétrograde par lequel une forme de conscience arrête dans la matière fluente des formes qui l'intéressent, dans la mesure où c'est par elles qu'elle pourra prendre prise sur l'environnement.

L'intelligence est donc une réponse, parmi d'autres, aux nécessités de l'action sur la matière. La matière, qu'aucune forme n'anime encore, pure diversité en extension, n'est pas encore condition, environnement, milieu de l'action, mais constitue le matériau brut que le vivant informera, et qui par lui deviendra proprement un « milieu ». Il ne reste donc plus à expliquer que la raison de ce passage, soit à expliquer d'où proviennent les nécessités de l'action qui impulsent l'intelligence en lui assignant l'intensification de la voie de la matière, qui finira par se voir attribuer l'existence¹³². La matière, par elle-même, n'impulse pas l'intelligence ; ce n'est pas d'elle que sort l'action. Ce ne peut non plus être de l'intelligence, qui n'est pas encore. Il faut donc que les nécessités de l'action jaillissent directement de la source, de la vie créatrice. On pressent déjà ici que le concept d'action doit être à double face dans *L'évolution créatrice*. Tantôt, « action » renvoie à l'« action libre », tantôt le terme se rapporte aux « nécessités de l'action »¹³³.

A l'action nécessitée, correspond l'intelligence : « nous tenons l'intelligence humaine pour relative aux nécessités de l'action. Posez l'action, la forme même de l'intelligence s'en déduit »¹³⁴. A l'action libre, correspond la volonté, qui est tout le contraire de l'intelligence : l'action libre « est celle d'une volonté qui ne cherche pas à contrefaire l'intelligence et qui, restant elle-même c'est-à-dire évoluant, aboutit par voie de maturation graduelle à des actes que l'intelligence pourra résoudre indéfiniment en éléments intelligibles sans y arriver jamais complètement : l'acte libre est incommensurable avec l'idée (...) Tel est le caractère de notre évolution

¹³² Bergson, dans *Matière et mémoire*, s'interroge brièvement sur la notion d'existence. Une chose de l'expérience, pour se voir accorder l'existence, nécessite deux conditions : « 1° La présentation à la conscience, 2° la connexion logique ou causale de ce qui est ainsi présenté avec ce qui précède et ce qui suit » (Henri BERGSON, *Matière et mémoire* ; chapitre III, p.163). Nous retrouvons ici l'insistance husserlienne sur la causalité dans la détermination de l'existence (substantialité et causalité s'entre-appartiennent).

¹³³ Ces termes apparaissent plusieurs fois dans Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, par exemple et respectivement chapitre III, p.238 et chapitre IV, p.273.

¹³⁴ *Ibid.* chapitre II, p. 153.

intérieure. Et tel est aussi, sans doute, celui de l'évolution de la vie »¹³⁵. Comment doit-on comprendre ce double concept d'action, et comment expliquer cette divergence ? La différence qui tombe entre l'action nécessitée et l'action libre est-elle de nature ou de degré ?

Dès l'*Essai sur les données immédiates*, Bergson a l'intuition que le devenir ne se prête à nos constructions spéculatives qu'à contrecœur, et qu'il porte bien plutôt en son essence le contraire de la spéculation, que Bergson – dans la lignée de son inversion de Plotin – comprend comme l'action. Dès l'*Essai*, l'action, l'utilitaire, sont appelés au secours quand il s'agit de porter le doute sur un argument adverse, ou même d'appuyer un raisonnement, et Bergson n'hésite pas à user d'inductions du type suivant : « Il semble en effet assez peu vraisemblable que la nature, si profondément utilitaire, ait assigné ici à la conscience la tâche de ... »¹³⁶, etc. Avec *L'évolution créatrice*, cette présupposition métaphysique s'affine, et c'est la vie tout entière qui devient action. Mais au cours de sa procession, la vie, qui est durée créatrice, se distend et se relâche, son effort concentré des débuts se dissipe et s'éparpille, la matière s'étend, l'esprit se dissocie. Génétiquement, c'est ainsi qu'il faut comprendre l'action appuyée sur l'intelligence, dont le prototype est la *fabrication* : comme un relâchement de l'invention, de la création. Dans son analyse de la fabrication, Bergson souligne d'ailleurs le point, quoique de manière discrète quand il écrit : « Quant à l'invention proprement dite, qui est pourtant le point de départ de l'industrie elle-même, notre intelligence n'arrive pas à la saisir dans son *jaillissement* (...) »¹³⁷. L'invention n'est pas intelligence fabricatrice, elle est volonté tendue, contraction de notre être, et « pourtant » l'invention est bien le levier et le point d'entrée dans la fabrication. Ainsi, nous retrouvons au plan statique la différence de nature qui sépare action libre, invention, création d'une part, action nécessitée, fabrication, reproduction d'autre part.

La distinction relève d'une différence de modulation de notre durée : « l'action libre, quand nous contractons tout notre être pour le lancer en avant », s'oppose à l'action nécessitée qui n'en est que le relâchement. Et ainsi connaissons-nous au plan statique, des moments où « nous prenons conscience de notre progrès dans la pure durée (et) sentons les diverses parties de notre être entrer les unes dans les autres et notre personnalité tout entière se concentrer en un point, ou mieux en une pointe, qui s'insère dans l'avenir en l'entamant sans cesse. En cela consistent la vie et l'action libres ». Et d'autres, où notre conscience se relâche, jusqu'au rêve. Et le travail de

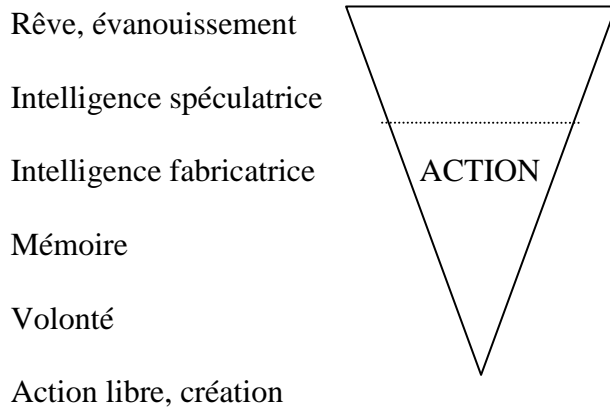
¹³⁵ *Ibid.*, chapitre I, p. 48

¹³⁶ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* ; chapitre I, p. 25.

¹³⁷ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; chapitre II, p.165.

l'ouvrier spécialisé contrôlant passivement une machine, travail qui ne requiert aucune part créative, où l'attention peut se laisser aller à vagabonder, n'est-elle pas proche du rêve ? Au niveau de l'action proprement humaine, nous obtenons donc un « cône de la durée » qui retient à peu près la forme suivante :

Dissociation, relâchement, sens de la matière



Interpénétration, concentration, sens de la vie

Fig.1. Relâchement et concentration de la durée intérieure

L'action présente plusieurs degrés, qui vont de la création (concentration) jusqu'à l'intelligence fabricatrice (relâchement). Le relâchement de l'intelligence fabricatrice nous plonge dans une zone grise, où la durée adopte le rythme lent de la matière, sa gratuité et son indifférence. Dans le rêve, il y a toutefois encore un moi qui rêve. Poursuivre le relâchement nous ferait en revanche sortir de l'individualité, de la durée intime, et entrer dans le rythme de la matière elle-même. Bergson envisage cette possibilité théorique, qui est impossibilité pratique :

« Détendons-nous maintenant, écrit-il, interrompons l'effort qui pousse dans le présent la plus grande partie possible du passé. Si la détente était complète, il n'y aurait plus ni mémoire ni volonté : c'est dire que nous ne tombons jamais dans cette passivité absolue, pas plus que nous ne pouvons nous rendre absolument libres. Mais, à la limite, nous entrevoyons une existence faite d'un présent qui recommencerait sans cesse, plus de durée réelle, rien que de l'instantané qui meurt et renaît indéfiniment. Est-ce là

l'existence de la matière? (...) On peut (...) présumer que l'existence physique incline dans ce second sens, comme l'existence psychique dans le premier »¹³⁸.

L'action sur la matière tend donc à s'adapter celle-ci, ce à quoi elle parvient par un relâchement de la durée de l'esprit et en visant la matière comme plus distendue qu'elle ne l'est. La modalité temporelle de l'action sur la matière n'est plus création, mais répétition. Répétition parce que l'action s'est adaptée à la matière, qui suit la tendance à adopter une « existence faite d'un présent qui recommencerait sans cesse », qui suit la pente de l'abolition de la durée réelle, qui incline à n'être plus « rien que de l'instantané qui meurt et renaît indéfiniment »¹³⁹. Au contact de la matière, l'esprit se détermine comme intelligence, c'est-à-dire comme répétition. Que l'intelligence soit répétition signifie : 1) que l'esprit, au lieu de se dilater, se répète lui-même et stagne sous la forme de l'intelligence finie : l'instauration de l'intelligence est elle-même habituelle, puisque les « habitudes scientifiques (...) répondent aux exigences fondamentales de la pensée » et que la pensée contient primitivement la tendance à l'habitualisation, 2) que l'intelligence, dans son « comportement » répète des schèmes intellectuels prédéfinis, 3) que l'intelligence n'appréhende dans les choses que la répétition. Au cœur de ces trois dimensions, c'est la même tendance à la spatialisation, à l'éparpillement de la durée, qui prévaut.

Ces trois points sont donc intrinsèquement connectés. Le second est le plus important pour nous, puisque il décrit le fonctionnement même de l'intelligence, en termes kantien sa structure *a priori*. Il ne s'agit plus cependant d'un *a priori* statique, mais d'*habitudes* devenues, acquises (« contractées »). Dans les termes de Bergson, il s'agit d'« *habitudes* statiques que notre intelligence contracte quand elle prépare notre action sur les choses »¹⁴⁰. Le mot d'habitude revient souvent quand Bergson traite des formes statiques de l'intelligence : ces formes ne sont pas innées et intangibles ; plutôt que stables, elles sont stabilisées. La catégorie de causalité, par exemple, n'est pas apparue toute formée, comme née d'un décret divin, mais relève de la formation d'une habitude, qui a patiemment suivi la ligne de forte pente de notre intelligence : « La pente naturelle de notre intelligence nous guide vers une mathématique naturelle, qui a pour origine notre *habitude* consciente d'enchaîner les mêmes causes aux mêmes effets »¹⁴¹. Il en va de même pour les formes *a priori* de l'entendement, à savoir le concept d'espace : Bergson évoque « l'*habitude contractée*

¹³⁸ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; chapitre III, p. 202

¹³⁹ Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, « Introduction à la métaphysique », p. 210 : « le pur homogène, la pure répétition, par laquelle nous définirons la matérialité »

¹⁴⁰ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; chapitre IV, p.274 (js).

¹⁴¹ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; premier chapitre, p. 44 (js).

de croire à la perception immédiate d'un mouvement homogène dans un espace homogène »¹⁴² ou encore le temps spatialisé : « l'*habitude profondément enracinée* de développer le temps dans l'espace »¹⁴³. De même encore pour la naturalisation de la vie : « quand l'intelligence aborde l'étude de la vie, nécessairement elle traite le vivant comme l'inerte, appliquant à ce nouvel objet les mêmes formes, transportant dans ce nouveau domaine les mêmes *habitudes* qui lui ont si bien réussi dans l'ancien »¹⁴⁴.

Nous retrouvons le même schéma que nous avons observé chez Bergson : dans le déroulement de la vie, est instituée la disposition (l'intelligence) à adopter des habitudes expérientielles (loi de causalité, forme de l'espace, temps spatialisé, etc.), dont la mise en place est corrélée à la typisation du champ phénoménal. Les « habitudes » intellectuelles (les structures arrêtées de l'intellection, par exemple la causalité) correspondent à une récurrence dans les phénomènes (« dans des conditions normales de pression, l'eau bout à cent degrés »). Nous entrerons donc dans une compréhension plus approfondie de la nature de l'inversion vitale en analysant la notion d'habitude chez Bergson.

3. L'inversion vitale comprise comme ouverture du champ habituel

On trouve dans *Matière et mémoire* la thématization de l'habitude en lien avec la « mémoire-habitude », ce concept étant opposé à celui de « mémoire-souvenir ». Il s'agit bien entendu dans ce texte, non de la « mémoire » de la vie, mais bien de la mémoire de l'individu, telle qu'il l'acquiert dans le cours de son existence. Bergson commence par rapprocher sans les identifier une première forme de mémoire (la leçon apprise par cœur) des mécanismes habituels du corps, dans la mesure où ils possèdent en commun 1) le caractère répétitif de l'apprentissage, 2) la décomposition puis recombinaison de l'action totale, 3) l'enregistrement d'un mécanisme (la leçon apprise se déroule mécaniquement)¹⁴⁵. Bergson distingue ensuite la mémoire-habitude de la mémoire-souvenir (le souvenir des différentes phases de l'apprentissage), qui ne comporte aucun caractère d'habitude (le souvenir n'est ni répétitif, ni décomposable, ni réactualisé mécaniquement). Concentrons-nous sur la première forme de mémoire.

¹⁴² Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates* ; chapitre I, p. 36 (js)

¹⁴³ Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates* ; chapitre II, p. 92 (js)

¹⁴⁴ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; chapitre III, p. 197 (js)

¹⁴⁵ Henri BERGSON, *Matière et mémoire* ; chapitre II, p.84.

Bergson nous apprend qu'il s'agit plutôt d'une action que d'une représentation. Comme le dira *L'évolution créatrice*, elle correspond à un intérêt pratique, et non au désintéressement spéculatif. De plus, la mémoire-habitude, une fois acquise, ne fait pas tant partie du passé qu'elle ne s'actualise dans mon présent. Et cela si bien que « je pourrais la croire innée, s'il ne me plaisait d'évoquer en même temps, comme autant de représentations, les lectures successives qui m'ont servi à l'apprendre »¹⁴⁶. Nous trouvons déjà dans cette caractérisation sommaire de l'habitude, au niveau de l'individu (« ontogénétique »), des éléments que nous avons trouvés au niveau de la procession de la vie tout entière (au niveau « phylogénétique »). D'abord, l'habitude vitale de l'intelligence correspond à une nécessité pratique, elle est taillée pour l'action. Ensuite, l'habitude de l'intelligence, à l'image de l'habitude individuelle, paraît s'actualiser toujours dans un présent. Elle se fixe si bien, que l'individu qui en hérite la croit innée ou *a priori*, en vient à ignorer que c'est dans le cours de la vie que s'est constituée cette habitude, qui répondait à des exigences pratiques. Ainsi également quand Bergson écrit que l'homme est probablement le seul être capable de se souvenir, d'avoir une représentation du passé et ajoute : « Encore le passé où nous remontons ainsi est-il glissant, toujours sur le point de nous échapper, comme si cette mémoire régressive était contrariée par l'autre mémoire, plus naturelle, dont le mouvement en avant nous porte à agir et à vivre »¹⁴⁷.

La correspondance entre le plan individuel et le plan vital n'est pas fortuite : la distinction de la mémoire-habitude et de la mémoire-souvenir rejoue au plan individuel la divergence de tendances entre l'intelligence et l'intuition qui valait au plan vital.

¹⁴⁶ *Ibid.* ; chapitre II, p.85.

¹⁴⁷ Henri BERGSON, *Matière et mémoire* ; chapitre II, p.88.

L'approfondissement que fait Bergson de la nature de la durée au cours de son parcours en philosophie doit en effet être lu, pensons-nous, selon un schéma de type cladistique (1) et non selon un schéma phénétiqque (2)¹⁴⁸ :

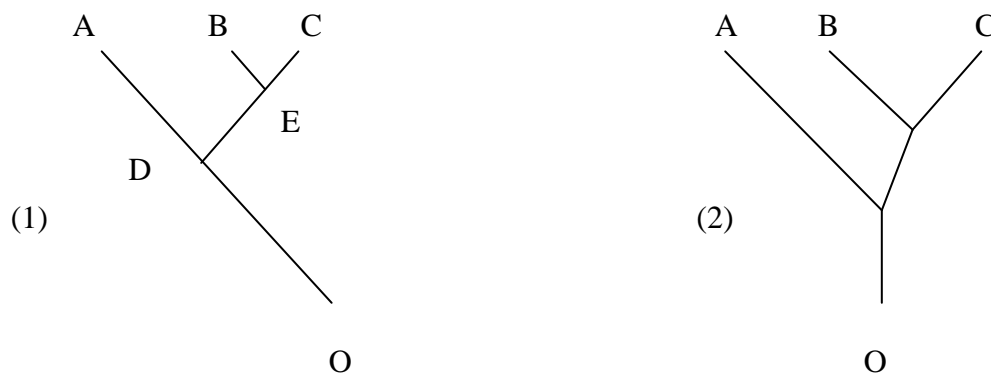


Fig.2. Arbres cladistique (1) et arbre phénétiqque (2)
(le point O représente l'origine)

La ligne de tendance principale (la durée, sur le schéma (1) : O-A) n'est rien d'autre que la venue à l'être, la dynamique du devenir. D'elle se détache une première tendance (la spatialisation, D-E) qui va pousser vers le néant. De chacune de ces deux tendances se détachent ensuite de nouvelles tendances : invariablement, une tendance va prolonger la tendance de la durée (E-B), l'autre va tendre à rejoindre la spatialisation (E-C). Dans notre cas, la distinction mémoire-souvenir (ligne E-B) / mémoire-habitude (ligne E-C) rejoue sur un petit théâtre la divergence observée entre l'intelligence (ligne D-E) et l'intuition (ligne D-A) au niveau de la genèse des espèces, qui elle-même rejouait la divergence ontologique de la vie et de la matière, etc.

Le lien avec le plan vital est plus clair encore quand Bergson élargit la notion de mémoire-habitude en abandonnant l'exemple, jugé « artificiel »¹⁴⁹, de la leçon sue par cœur. C'est la perception elle-même qui est investie d'habitudes : il y va là d'un premier mécanisme de « reconnaissance », c'est-à-dire de repérage et d'identification du même, de catégorisation. Elle en vient même à ordonner les idées : c'est

¹⁴⁸ Le schéma cladistique, en biologie de l'évolution, ne présuppose pas (formellement) d'ancêtre commun. Il dessine des lignes, et à partir de ces lignes, une *dérivation*, tandis qu'un arbre généalogique évolutif classique (phénétiqque) représente l'engendrement des différentes espèces et donc une *division* qui crée deux nouvelles voies et interrompt l'ancienne.

¹⁴⁹ Henri BERGSON, *Matière et mémoire* ; chapitre II, p.89.

l'habitude qui, sélectionne l'utile dans la profusion de souvenirs stériles, et c'est ainsi que « se déduisent les lois de l'association des idées »¹⁵⁰. Les idées ne sont plus des actions ni du perçu sur lequel agir, ce sont néanmoins des représentations (c'est-à-dire des souvenirs) utiles à l'action. Ainsi, la mémoire-habitude interagit-elle avec la perception, par la sélection et la réactualisation de souvenirs « utiles », et contribuent-elles ensemble à dessiner un présent qui dure.

Bergson revient plus loin sur la distinction de la mémoire-habitude et de la mémoire-souvenir, pour montrer leur jeu commun. Comme souvent chez Bergson, le sens commun aperçoit bien cet entrelacement, mais il l'interprète mal, en formant un concept hybride de mémoire, repoussé au début du second chapitre. Que la mémoire-habitude et la mémoire-souvenir ne soient pas identiques, comme le croyait le sens commun, ne signifie pas pour autant qu'ils ne collaborent pas, qu'ils ne se retrouvent pas dans l'expérience, voire qu'ils n'ont pas la même origine. Ainsi, les deux formes de la mémoire entrent dans le même cône de durée, le passé pressant sur le présent : « La mémoire du corps, constituée par l'ensemble des systèmes sensori-moteurs que l'habitude a organisés, est donc une mémoire quasi-instantanée à laquelle la véritable mémoire du passé sert de base »¹⁵¹. Et plus loin :

« D'un côté (...), la mémoire du passé présente aux mécanismes sensori-moteurs tous les souvenirs capables de les guider dans leur tâche (...). Mais d'autre part les appareils sensori-moteurs fournissent aux souvenirs impuissants, c'est-à-dire inconscients, le moyen de prendre un corps, de se matérialiser, enfin de devenir présents »¹⁵².

Nous retrouvons ici ce que nous avons dit de la structure de l'habitualité chez Husserl, mais bien évidemment transposé au niveau de ce que Husserl appelle l'attitude naturelle, au niveau de l'humain individuel. En effet, l'ensemble des souvenirs, en vertu de la mémoire « véritable », est repoussé dans le passé, et donc tend à devenir « inconscient ». Les souvenirs s'inscrivent dans une continuité qui sombre sans retour dans le passé, à l'identique du fonctionnement rétentionnel chez Husserl. Mais une mémoire est capable de « matérialiser » ces souvenirs, de les rendre présents dans l'action. Ce qui signifie que les souvenirs, pour devenir conscients, pour s'actualiser, ont besoin de la mémoire-habitude, que c'est elle qui, bravant la continuité de la chute dans le passé des souvenirs, amène à coïncidence un élément du passé avec le présent. De cette venue au présent, on ne pourra pas

¹⁵⁰ *Ibid.* ; chapitre II, p.90.

¹⁵¹ BERGSON, *Matière et mémoire* ; chapitre III, p.169.

¹⁵² *Ibid.* ; chapitre III, p. 169-170.

préciser ce qui est passé et ce qui est présent, puisque le souvenir, en étant actualisé par la mémoire-habitude, est un devenir, un devenir-présent. De souvenir pur, il devient souvenir-image puis s'actualise dans la perception en durée, et ce de manière continue¹⁵³. Mais cette continuité ne fait que résoudre une discontinuité déjà là, celle qui sépare effectivement le passé souvenu du présent perçu. Au niveau individuel, l'habitude rompt la continuité du temps, instaure la discontinuité dans le temps, connecte discontinûment des pans du temps.

Cette analyse, nous avons dit pourquoi, peut et doit être transposée au niveau de la procession de la vie. La vie, qui est durée, connaît une divergence, la matière, qui suit un mouvement de descente. Le mouvement de descente qui donne la matérialité, l'intelligence et l'espace, est le calvaire de la durée, le chemin qui mène de la création du nouveau à l'infinie répétition du même. Le thème de la répétition et de l'habitude, est particulièrement saillant aux pages 128 et 129 de *L'évolution créatrice*. Nous trouvons dans ces deux pages, que nous citerons en plusieurs fois, tous les éléments que nous avons abordés jusque là, mais pour la compréhension desquels il nous fallut prendre tant de détours. Bergson écrit :

« De bas en haut du monde organisé c'est toujours un seul grand effort ; mais, le plus souvent, cet effort tourne court, tantôt paralysé par des forces contraires, tantôt distrait de ce qu'il doit faire par ce qu'il fait, absorbé par la forme qu'il est occupé à prendre, hypnotisé sur elle comme sur un miroir. Jusque dans ses œuvres les plus parfaites, alors qu'il paraît avoir triomphé des *résistances extérieures* et aussi de la sienne propre, *il est à la merci de la matérialité qu'il a dû se donner*. C'est ce que chacun de nous peut expérimenter en lui-même. Notre liberté, dans les mouvements mêmes par où elle s'affirme, crée les *habitudes* naissantes qui l'étoufferont si elle ne se renouvelle par un effort constant - *l'automatisme la guette*. [...] »¹⁵⁴

Le « grand effort » évoqué est celui de la vie, ou, ce qui revient au même, de la durée originariaire. Cette durée est créatrice, mais la finitude l'Élan vital la contraint à l'épuisement. Il est clairement affirmé ici que c'est la vie qui s'est donné la matérialité, mais que pourtant la matérialité se retourne contre la vie, lui oppose des « résistances extérieures ». La matérialité a fini par s'émanciper de la vie, par conquérir l'autonomie. Mais le retournement que nous avons appelé « inversion vitale » ne s'effectue pas encore ici. Ici, il ne s'agit que de la création de la matière :

¹⁵³ Henri BERGSON, *Matière et mémoire* ; chapitre III, p.147 sq.

¹⁵⁴ Pour les trois prochaines citations, Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 128-129 (je souligne partout, sauf « choses » et « progrès » dans le deuxième extrait).

la vie rejette hors d'elle son autre, la matière, qui n'en est que la dilatation. C'est au moment où la vie pénètre la matière, où la vie doit se faire matière et s'oppose à la résistance de la matière que s'opère l'inversion vitale. La vie, de même que l'individu, est menacée par l'automatisme, par les « habitudes », c'est-à-dire par la répétition du même. La pénétration de la vie par la matière, ce n'est autre que la création d'une « forme » qui doit composer avec la matière, la création d'une espèce ou d'un individu (la différence entre ces deux niveaux n'est pas, à notre connaissance, thématifiée par Bergson). La menace de l'automatisme est le prix à payer de la chute dans la matière de la vie, qui est condition de sa réalisation, de son incarnation.

« La cause profonde de ces dissonances gît dans une *irréremédiable différence de rythme*. La vie en général est la mobilité même ; les manifestations particulières de la vie n'acceptent cette mobilité qu'à regret et *retardent* constamment sur elle. Celle-là toujours va de l'avant ; celles-ci voudraient *piétiner sur place*. L'évolution en général se ferait, autant que possible, en ligne droite; chaque évolution spéciale est un *processus circulaire*. Comme des tourbillons de poussière soulevés par le vent qui passe, les vivants *tournent sur eux-mêmes*, suspendus au grand souffle de la vie. Ils sont donc relativement stables, et contrefont même si bien l'immobilité que nous les traitons comme des *choses* plutôt que comme des progrès, oubliant que la permanence même de leur forme n'est que le dessin d'un mouvement. Parfois cependant se matérialise à nos yeux, dans une fugitive apparition, le souffle invisible qui les porte. [...] »

La différence de rythme entre la durée contractée et la durée diluée connaît un terme médian : la durée du vivant, qui est le compromis de la vie et de la matière. Le vivant est engagé dans un « processus circulaire », il a amené à jointure le passé, le présent et l'avenir, il ne vit plus que dans la simultanéité répétée (« les vivants tournent sur eux-mêmes »). Ou plus exactement, cette condition est ce vers quoi il tend ; il tend à se figer dans la matière (les espèces vivantes « voudraient » piétiner). Seule l'intelligence, qui est la radicalisation de la tendance à la spatialisation, voit le vivant figé (« nous les traitons comme des *choses* »).

« Ce contraste entre la vie en général, et les formes où elle se manifeste, présente partout le même caractère. On pourrait dire que la vie tend à agir le plus possible, mais que chaque espèce préfère donner la plus petite somme possible d'effort. Envisagée dans ce qui est son essence même, c'est-à-dire comme une transition d'espèce à espèce, la vie est une action

toujours grandissante. Mais chacune des espèces, à travers lesquelles la vie passe, ne vise qu'à sa commodité. Elle va à ce qui demande le moins de peine. *S'absorbant dans la forme qu'elle va prendre*, elle entre dans un demi-sommeil, où elle ignore à peu près tout le reste de la vie; elle se façonne elle-même en vue de la plus facile exploitation possible de son entourage immédiat. Ainsi, l'acte par lequel la vie s'achemine à la création d'une forme nouvelle, et l'acte par lequel cette forme se dessine, sont deux mouvements différents et souvent antagonistes. Le premier se prolonge dans le second, mais *il ne peut s'y prolonger sans se distraire de sa direction*, comme il arriverait à un sauteur qui, pour franchir l'obstacle, serait obligé d'en détourner les yeux et *de se regarder lui-même* ».

La vie est donc actions, création, et l'espèce (en particulier l'espèce humaine) est affaiblissement de la puissance créatrice de la vie. Mais encore et surtout, nous retrouvons très précisément le thème de l'inversion vitale, quand Bergson écrit que l'espèce « s'absorbe dans la forme qu'elle va prendre » et en vient à « ignorer à peu près tout le reste de la vie ». Nous ne nous préoccupons pas dans ce travail de la métaphysique ou de la biologie des espèces. Partis d'une problématique gnoséologique, nous n'usons de métaphysique que dans la mesure où celle-ci est appelée à concourir à l'élucidation gnoséologique de la genèse de l'expérience proprement humaine. C'est pourquoi ici nous nous concentrerons sur la seule espèce humaine. Le vivant humain, dans le moment de sa génération, en vient à « se regarder lui-même ». Cet « égocentrisme » de l'humain, son auto-position comme homme dans le monde, coïncide avec l'habitualisation de la vie de conscience, c'est-à-dire avec la naissance de l'intelligence. Le regard porté sur soi, l'auto-appréhension de soi comme homme, est l'épuisement de la vie, signe sa fin, son oubli de soi dans l'auto-aperception comme *autre que soi*.

La genèse de l'humain est à la croisée de l'auto-crétion vitale (sa dissociation en tendances) et de la répétition matérielle. Ainsi, « l'acte par lequel la vie s'achemine à la création d'une forme nouvelle, et l'acte par lequel cette forme se dessine, sont deux mouvements différents et souvent antagonistes ». La genèse de l'humain prend naissance dans les processus créateurs de la vie, mais cette création « ne peut (se) prolonger sans se distraire de sa direction ». L'histoire de la vie est l'histoire de la perte de soi ; la réalisation de la vie est identiquement sa suppression comme vie. L'effectuation de l'inversion vitale est donc à proprement parler la dissociation de deux regards incompatibles, intenable : le regard que la vie porte sur elle *comme vie*, et le regard qu'elle porte sur elle *comme homme dans le monde*. L'inversion vitale est le point aveugle, l'impossible croisement de perspective de ces deux regards. Elle est le point où le premier s'annule pour faire naître le second, elle est le lieu d'une

irrécconciliable diplopie, d'une impossible vision binoculaire¹⁵⁵ : les deux images perspectives s'alternent, sans que leur fusion soit possible.

Conclusion du troisième chapitre et de la seconde section

Nous avons montré dans notre premier point que l'étude de la vie créatrice requerrait l'édification d'une méthode capable d'appréhender la puissance créatrice de la vie. Seule l'intuition, qui « pense en durée »¹⁵⁶, est capable de penser la création, parce que créer équivaut à durer, la durée n'étant rien d'autre que la transformation qualitative continue de la vie. Il doit s'agir ici de séparer nettement l'intelligence et son objet (la matière) de l'intuition et son objet (la vie). Dans le moment de l'inversion vitale, la vie opère cependant une torsion qui aboutit à l'espèce humaine, au primat d'une intelligence qui se voit partie du monde par elle appréhendé. À ce nouveau niveau, le moment de l'inversion elle-même, intuition et intelligence doivent à nouveau collaborer, puisqu'il s'agit précisément de montrer la déchéance de l'une et l'advenue de l'autre. Mais comment rapprocher ce qui jusque là avait été séparé : ce que la vie n'a pas su faire, la philosophie peut-elle l'opérer ? comment d'ailleurs comprendre que la séparation radicale de l'intelligence et de l'intuition puisse aboutir, contre toute attente, à leur rapprochement ?

Après ces interrogations sur la méthode, nous avons considéré pour elle-même l'inversion vitale. Nous avons alors identifié l'ouverture d'un champ habituel comme le moment du basculement de la vie dans l'homme.

Enfin, nous avons analysé la thématique de l'habitude chez Bergson. Celle-ci nous est apparue comme la rupture de la continuité de la durée, et finalement comme inversion de cette durée, comme spatialisation. Nous avons par là indiqué le chemin que nous poursuivrons dans notre quatrième et dernier chapitre. Nous tenterons de rassembler nos lectures de Husserl et Bergson. Chez ces deux auteurs, l'analyse de l'inversion vitale nous avait mis en présence d'un champ d'habitualité. Nous n'avons pas encore pas là compris d'où provenait cette habitualité. Nous allons à présent

¹⁵⁵ Nous reprenons évidemment ces termes à Merleau-Ponty, qui, héritier de Bergson et Husserl, oppose la « diplopie ontologique », « cette pensée double de l'être, et le passage de l'une des vues à l'autre », à l'« effort pour passer de cette diplopie à perception de l'être » (Maurice MERLEAU-PONTY, La « Nature ou le monde du silence », [13] v [20], cité par E. Saint-Aubert dans Emmanuel de SAINT-AUBERT, *Vers une ontologie indirecte : source et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, « Histoire de la philosophie », 2006, p.124).

¹⁵⁶ « Penser intuitivement est penser en durée », Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant* ; introduction (deuxième partie), p. 30.

porter le regard sur la temporalisation originare de la vie, et verrons que c'est dans son double mouvement que s'annonce et finira par se réaliser l'inversion habituelle, qui n'est autre qu'une inversion temporelle.

TROISIÈME SECTION

INTERPRÉTATION TEMPORELLE
DE L'INVERSION VITALE

Chapitre IV

De l'inversion vitale à l'inversion temporelle

1. Reprise comparative des développements de Husserl et Bergson

Notre recherche visait à éclairer la manière dont Husserl et Bergson pensent la genèse de l'expérience pour y inscrire le moment génétique dans lequel s'accomplit l'auto-aperception de la vie comme homme mondain. Nous avons été amené à souligner chez chacun de ces auteurs trois points, que nous allons à présent reprendre comparativement. Nous avons, à chaque étape, souligné la source temporelle des apories rencontrées. Nous allons à présent reprendre plus systématiquement ces apories en les confrontant à la question de la double temporalisation. Nous montrerons que c'est dans le caractère double de la temporalisation originaire et dans la tension entre ces deux modalités temporelles que s'amorce l'inversion vitale et que trouvent leurs sources les apories que nous avons rencontrées.

a) la question de la méthode

Pour Husserl et Bergson, l'investigation des processus par lesquels la vie se constitue historiquement requiert une méthode rénovée. Sur le sol du monde, la connaissance naturelle, dont la science physique représente la configuration la plus aboutie, s'alignait sur les voies de l'intentionnalité objectivante qui avait présidé à leur constitution. De manière analogue pour Bergson, au sein du monde spatialisé, la connaissance de la matière se devait d'être dissociative, analytique, parce que matière et intelligence s'étaient formées par adaptation réciproque, et que la forme de la connaissance intellectuelle la rendait adéquate à son objet. Or, la vie constituante opératrice de la genèse de l'objet matériel est elle-même objectivation non objectivée. Sa constitution pour soi relève d'une forme de la conscience qui est par principe différente de la conscience d'objectivation : une constitution continue en flux.

Ces deux directions constitutives, la constitution longitudinale du flux comme continuité, la constitution transversale de l'objectivité du monde, reposent sur deux formes de l'intentionnalité temporelle, identifiées ainsi par Husserl : l'intentionnalité longitudinale et l'intentionnalité transversale. Husserl fait intervenir ces deux formes dès la perspective statique des *Leçons sur le temps*. Il introduit dans ce texte une

conscience absolue, qui annonce la thématization génétique de la vie intentionnelle, à titre de porteuse de la double intentionnalité. Verticalement, la conscience absolue se constitue pour elle-même de manière non objectivante, tandis qu'horizontalement elle constitue les étants du monde de manière objectivante :

« L'unité est unité de l'objectivation, et l'objectivation est précisément objectivante, mais pas objectivée. Toute objectivation non objectivée appartient à la sphère de la conscience absolue »¹⁵⁷

L'objectivation (l'intentionnalité transversale) constitue les objets du temps immanent puis transcendant, mais elle-même, quoique retenue rétentionnellement, n'est pas pour autant objectivée dans et par cette rétention : elle est retenue, ou plutôt elle *se* retient sans s'objectiver, s'intègre dans le flux sans y être objectivée (faute de quoi, une conscience « plus » absolue serait requise pour conserver cette objectivation de nouveau degré).

Nous retrouvons chez Bergson une pensée analogue, puisque Bergson assigne également à la durée réelle une double temporalisation, une tendance vers la durée et une tendance vers l'espace. La tendance vers la durée est tendance à la continuité, à l'hétérogénéité, à la création, différenciation en nature, etc. La tendance vers l'espace est tendance à la discontinuité, à l'homogénéité, à la répétition, différenciation en degré, etc. C'est, comme l'a bien vu Deleuze¹⁵⁸, le fait que la durée soit différenciation en nature qui explique que la durée soit à la fois l'élan originaire et la tendance engendrée (*cf.* schéma cladistique, *Fig.2*). Comme nous l'avons également vu, tendance à la durée (temporalisation) et tendance à l'espace (spatialisation) recouvrent tout le champ génétique, rejouées à chaque niveau par toute nouvelle dissociation de tendances, et en particulier par la différenciation des deux formes de la conscience, l'intelligence et l'intuition.

La conscience connaît donc deux modalités : l'objectivation, la non-objectivation. La spéculation, c'est-à-dire l'attitude théorique vouée à la connaissance claire, distincte et sans présuppositions de ce qui est en vérité, en tant qu'elle est une attitude de la conscience, s'inscrit dans la duplicité de la conscience pré-théorique. Ainsi, en tout logique, la pensée scientifique de l'objet s'appuiera nécessairement sur le fonctionnement transversal objectivant ; la pensée scientifique du flux non-objectif, ou de l'objectivation en tant que processus, devra s'appuyer sur le fonctionnement

¹⁵⁷ Edmund HUSSERL, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduction française Jean-François PESTUREAU, Grenoble, Millon, « Krisis », 2003, p. 286.

¹⁵⁸ Gilles DELEUZE, *Le bergsonisme*, p. 23.

longitudinal non objectivant. De même pour Bergson, la science de l'objectivité doit prolonger la tendance à la spatialisation ; la science de la non-objectivité, et notamment du flux vital, prolonge la tendance à la durée. Ainsi naissent deux directions pour la science : la science naturelle intellectuelle, la science métaphysique intuitive. Ces deux modes d'appréhension apparaissent cependant inextricablement liées dans l'expérience native, et nécessitent une purification méthodique. Ainsi, la science moderne, pour identifier les formes mathématiques dans lesquelles se coule la nature, dut-elle tenir à distance les qualités sensibles secondes, la perspective individuelle du sujet connaissant ou encore les prédicats de valeur ou de beauté qui contaminaient la pureté des formes. L'investigation des processus de la genèse vitale requiert une purification analogue.

Il faut donc mettre sur pied *une méthode de la régression génétique qui entre avec la conscience non-objectivante dans un rapport analogue à celui que la méthode statique entretenait avec la conscience objectivante.*

Considérons tout d'abord de plus près le rapport entre conscience objectivante et méthode statique. La méthode n'a pas pour seul objet de purifier l'objectivité de toute contamination « subjective » ; elle doit encore accentuer cette objectivité, la pousser à son terme, la voir, à la rigueur, plus objective qu'elle n'est. Car l'objectivité mondaine est par nature le produit de la contamination de l'objectivation et la non objectivation. La saisie, à même l'objet, de la tendance objectivante n'est pas, en effet, une simple « purification » qui laisse inchangé le statut de l'objet. Ce n'est qu'au prix de la modification « hyper-objectivante » que l'objectivité peut se donner dans une pureté qu'elle n'a jamais naturellement.

Ainsi, pour Bergson, au plan statique, quand n'entre en jeu aucun dynamisme constitutif, l'intelligence radicalise l'extension de la matière sous la forme de l'espace ; en poussant au bout la tendance de la matière, l'intelligence se retrouve avec une matière plus matérielle que la matière, avec la matière géométrique pure de la science physique. Le jeune Husserl entend dresser une méthode qui suit également cette voie (c'est du moins ainsi que nous proposons de la comprendre), quand il cherche à garantir l'objectivité des idéalités logiques, toujours suspectées de se compromettre avec les lois psychologiques de l'esprit. Il inaugure en effet une méthode de purification des essences logiques et mathématiques¹⁵⁹, qui n'est destinée qu'à asseoir l'indépendance de l'objet à l'égard des contingences de la psychologie. Par le biais de la réflexion, la méthode purifie l'objet, et (s'il est permis de le dire)

¹⁵⁹ Qui sera poursuivie par ses premiers disciples göttinguënois dans le sens d'une *Wesensphänomenologie* « réaliste » du droit, du social, de l'affect, des valeurs, de l'esthétique, etc., et par là étendue à tout le champ de l'expérience.

elle le porte à un degré d'objectivité supérieur, qui n'était pas atteint dans la simple perception. De l'objet factuel, qui tendait à s'engluer dans le senti, le senti tendant lui-même à se confondre avec le sentir, la réflexion et la variation tiraient proprement l'invariant de sens, l'objet idéal, l'εἶδος. La variation éidétique s'effectue certes sur le fond d'une intuition factuelle d'un objet individuel (sensible ou fictif)¹⁶⁰, mais il y a un *saut* entre l'intuition factuelle de l'objet, fût-elle la plus générale (la physique s'arrête ici), et l'intuition éidétique, fût-elle intuition d'un εἶδος du rang le plus inférieur (l'εἶδος de la couleur, subsumé sous l'εἶδος de la qualité sensible, par exemple). L'εἶδος obtenu est une objectivité nouvelle qui outrepassé l'objectivité factuelle, individuelle ou générale. En elle, est recueillie l'essence de l'objectivité, une objectivité plus objective que l'objectivité factuelle.

Telle est la première tendance de la connaissance identifiée par Husserl et Bergson : la tendance à l'objectivation. Dans la vie perceptive naturelle, les objectivités se constituaient transversalement au flux en emportant avec elles une part de sensation (hylétique) non résorbable dans l'objectivité (noématique). Ainsi, la vie naturelle ne percevait pas du sens pur, mais tel objet, telle table de couleur bleue, possédant telles qualités objectives, etc. La première tendance consiste donc à intensifier ce mouvement naturel d'objectivation. La science moderne est un grand pas accompli dans cette direction : elle « réduit » les qualités secondes, fixe les proportions en les déterminant selon l'exactitude mathématique, etc. La jeune phénoménologie des essences poursuit la même direction, en renouant avec la vision d'idéalités pures, qui, à la différence des Idées de Platon, sont découvertes comme des invariants à l'issue d'un procédé méthodique de variation éidétique. La variation n'est pas simple purification de l'objet individuel (elle ne donnerait dans ce cas que des généralités), mais opère sur lui-même une modification, aboutit à un εἶδος différent en nature de l'objet individuel initialement perçu.

Husserl ne s'arrête toutefois pas à la phénoménologie des essences, contrairement à Reinach et ses anciens condisciples de Göttingen, et ouvre le chemin vers les soubassements constitutifs des actes d'idéation, et notamment vers la constitution temporelle des objectivités. Venu à la phénoménologie par l'éidétique, Husserl adopte naturellement la réflexion objectivante comme voie d'accès aux vécus, dont il livre l'éidétique : εἶδος de perception, εἶδος de représentation, εἶδος de phantasia, etc. Mais à mesure que sont dégagées les profondeurs constitutives de la conscience, le schème objectivant perd de sa validité : comment en effet faire valoir la réflexion objectivante là précisément où ne se trouvent pas encore d'objectivités ? Et en effet l'analyse de la conscience constituante du temps révèle que l'auto-constitution du

¹⁶⁰ Cf. Edmund HUSSERL, *Ideen 1*, §4.

flux de la conscience comme continuité requiert une intentionnalité non-objectivante. Non que la réflexion s'en trouve par là intégralement invalidée, mais l'accès par la pensée au vécu tel qu'en lui-même il se donne paraît menacé, la réflexion introduisant toujours entre le vécu natif et sa comparution sous le regard phénoménologique l'épaisseur d'une modification. Husserl n'a certes jamais cru que la réflexion nous donnait l'absolu sans le modifier, comme la glu emprisonne l'oiseau sans le blesser¹⁶¹. Mais si la réflexion objectivante porte sur un non-objet, comment croire que, dans l'objet réflexif, reste encore quoi que ce soit (structurellement) du non-objet initial ?

L'introduction à la phénoménologie génétique, qui retrace l'histoire de la constitution habituelle d'une subjectivité, rend plus cruciale encore l'édification d'une méthode d'investigation longitudinale. En effet, la phénoménologie génétique est l'étude des instaurations originaires des *habitus* transcendants. Au niveau le plus originaire, l'habitualité (au sens où nous avons pris ce mot) est l'institution de catégories d'objets récurrentes, de régions d'étant, elle est l'instauration d'un style d'expérience unitaire, d'une typique. Comment l'habitualité, l'instauration originaire du style unitaire, relèverait-elle alors d'un acte d'objectivation ? Il faut comprendre au contraire comment la vie transcendante, qui se constitue pour elle-même sans s'objectiver, *acquiert* la visée objectivante, puis finit par la retourner sur elle-même. Comme l'a judicieusement relevé Tamás Ullmann, l'idéal de la phénoménologie génétique ne peut être qu'une « intuition dynamique ».

Bergson, lui aussi, est fidèle à l'idéal d'une pensée dynamique non objectivante, qui, comme l'a justement remarqué Camille Riquier, n'appartient pas au protocole de la méthode mais à son idéal, à son achèvement. Ainsi, d'un point de vue méthodique, Bergson s'astreint à une déconstruction intellectuelle de l'intelligence, qui n'est possible que parce que subsiste autour d'elle cette frange d'intuition qui doit permettre son élargissement. À la rigueur, l'intuition est atteinte latéralement, puisque l'effort méthodique doit porter sur l'intelligence objectivante et à partir d'elle-même. Nous avons dit, à propos de Husserl, que l'intuition dynamique devait se situer dans le prolongement de l'intentionnalité rétentionnelle longitudinale, de même que l'intuition eidétique se situait dans le prolongement de l'intentionnalité rétentionnelle transversale. Avec Bergson, nous devons dire que la pensée intuitive doit se situer dans le même rapport avec la création vitale que l'expérience

¹⁶¹ Pour reprendre la métaphore employée par Hegel dans l'Introduction à la *Phénoménologie de l'esprit* (Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction Gwendoline JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE, Paris, Gallimard, « NRF », « Bibliothèque de philosophie », 1993, p.132)

intellectuelle avec l'extension matérielle. L'intuition doit fluidifier encore davantage ce qui se donnait pour fluide dans la vie, doit accroître la tendance vitale, comme l'intelligence accroissait la tendance matérielle à la solidification. Ainsi, l'intuition doit-elle reprendre le grand mouvement créateur et le parcourir, elle doit « revivre » la cosmogonie et la « réaliser », aller au-delà d'elle. Nous retrouvons ici ce que nous disions en débutant de l'activité philosophique (conversive), qui doit être l'aboutissement de l'activité vitale (processive), son appropriation d'elle-même dans la pure présence, l'accomplissement ultime du mouvement engendré par sa force propulsive (téléologiquement ou archéologiquement).

La méthode a pour fin doit préparer cette intuition. Son travail est de construire une *logique du devenir*, qui soit à mi-chemin de l'intelligence *viator* et de l'intuition espérée. Celle-ci reste en effet prise entre les feux de l'intelligence classificatoire (*logique...*) et de l'intuition fluidifiante (*...du devenir*). L'utilisation bergsonienne des *images*¹⁶² est une première étape dans l'entreprise d'un dépassement de l'intelligence. Mais user d'images ne signifie pas effectuer un saut abrupt hors de l'intelligence. L'image n'est pas extra-intellectuelle. Elle est plutôt un concept intellectuel inachevé, non encore parfaitement solidifié, et c'est cet inachèvement qui la rend utilisable. Il ne faut donc pas la prendre pour un témoignage direct de l'absolu : elle-même ne fait que « suggérer », qu'indiquer vaguement une direction. Les images bergsoniennes peuvent être mal comprises, rester sibyllines au lecteur ; elles ne remplaceront jamais l'effort intuitif, qui seul pourra se mettre en rapport avec ce que l'image ne faisait que suggérer.

Plus loin que les simples images, qui restent des palliatifs, la méthode exige ensuite de construire une les nouveaux *concepts* afférents à une logique du devenir. Les termes bergsoniens de tendance, d'élan vital, de durée, de continuité, participent de cette entreprise. Tous mettent en valeur l'idée que le devenir n'est pas simplement la translation ou l'altération d'un objet demeurant inchangé. Le devenir est la modification qualitative en cours. Il n'est pas un substrat à la surface duquel s'exercerait une transformation qualitative, il est cette transformation même. Comme l'a montré Deleuze, la transformation de la durée est avènement de nouvelles entités, différentes en nature. La durée est différenciation en nature. Les concepts proprement bergsoniens tournent tous autour de cette idée, qui cherche à faire la part belle au devenir créateur.

¹⁶² Ainsi : « il y a des cas où c'est le langage imagé qui parle sciemment au propre, et le langage abstrait qui parle inconsciemment au figuré. Dès que nous abordons le monde spirituel, l'image, si elle ne cherche qu'à suggérer, peut nous donner la vision directe, tandis que le terme abstrait, qui est d'origine spatiale et qui prétend exprimer, nous laisse le plus souvent dans la métaphore » (Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 42).

Ces indications et ces avancées cependant, autant du côté de Bergson que de Husserl, ne suffisent pas à établir la possibilité de mener à bien une science longitudinale de la genèse, c'est-à-dire à garantir une méthode génétique autonome à l'égard de la réflexion objectivante. La « réflexion » non-objectivante paraît toujours reprise dans la réflexion objectivante, de même que constitution objective et constitution vitale sont toujours entrecroisées, tissées l'une à l'autre.

La difficulté s'accroît encore quand doit être pensée la « force propulsive », la « cause » de la genèse vitale, l'« être-tendancier » de la constitution. La force propulsive de la genèse est-elle à situer en avant (téléologie) ou en arrière (archéologie) ? Au niveau de la genèse de l'objectivité, nous sommes là encore confrontés à l'entrelacement de la pensée objectivante (téléologie, appuyée sur l'objet, « cause finale » de la genèse) et de la pensée non objectivante (« archéologie », « finalisme inversé ») qui ne présuppose par l'objet. Nous ne ferons pour le moment qu'indiquer ce problème.

Quel est, pour Husserl, le « moteur » de la constitution, de sa processualité ? Dans les analyses statiques, quand l'objet est constitué et qu'il s'agit simplement de savoir comment l'intentionnalité s'y rapporte, la propulsion peut être dite une « tendance instinctive noético-noématique »¹⁶³, c'est-à-dire une tendance à rejoindre l'objet et à le connaître clairement et distinctement. L'objet peut ici être dit cause finale de l'intentionnalité ; en conséquence, c'est lui qui guide la méthode, à titre de fil directeur. Mais au niveau génétique, peut-on encore maintenir la téléologie de l'objet (ou de l'objectivité en général, du monde), si l'objet (ou l'objectivité en général) est précisément ce qui doit être expliqué quant à sa constitution ? Non, à l'évidence. L'être-tendancier de la constitution ne peut pas être tendance à rejoindre... (*vis a fronte*), mais tendance propulsée par... (*vis a tergo*). Si la tendance doit se voir attribuer un rôle dans le processus unidirectionnel de la genèse, ce ne peut être que sur la base de motivations préalablement constituées, et non en faisant intervenir dans le devenir de la tendance son terme objectal non encore advenu. Un deuxième concept de tendance se fait jour ici, qui pourtant est toujours repris dans la téléologie. Et pour cause, puisque la téléologie ne peut pas être évacuée purement et simplement. Est-il seulement possible de parler du constituant sans se référer au constitué ? Une lecture téléologique de la cosmogonie transcendante est-elle d'ailleurs impensable ? La constitution ne s'ordonne-t-elle pas *comme si* elle suivait un plan téléologique ? Ce « comme si » n'indique-t-il pas d'ailleurs l'œuvre secrète d'un « plan » ? Husserl

¹⁶³ Edmund HUSSERL, Manuscrit EIII 9, p.5, cité par Bruce BÉGOUT, « Pulsions et intention. Husserl et l'intentionnalité pulsionnelle », in *La pulsion* (Jean-Christophe GODDARD éd.), Vrin, « Théma », 2006, p. 164.

fait en tout cas appel à la téléologie quand il applique aux vécus une analyse « fonctionnelle » :

« Au lieu de se borner à l'analyse et à la comparaison, à la description et à la classification attachées aux vécus pris isolément, on considère les vécus isolés du point de vue « téléologique » de leur fonction, qui est de rendre possible une « unité synthétique » »¹⁶⁴.

C'est encore à une idée téléologique qu'a recours Husserl quand il s'agit de penser la directionnalité de l'intentionnalité, en le traduisant dans le langage « génétique » de la pulsionnalité :

« Cet être-dirigé est tendanciel et « veut » d'emblée, en tant que tendance, en tant qu'aspiration, aller au-delà vers une satisfaction qui n'est possible que dans une synthèse de mise en intuition d'un type particulier, une synthèse qui conduit l'objectal représenté à la donnée en propre »¹⁶⁵

Dans le commentaire contemporain, Valérie Kokoszka nous semble tenter, en se plaçant au niveau le plus originaire et en ces matières le plus crucial, celui de l'instauration de la forme même de l'objectivité, de penser une conception non-téléologique de la tendance chez Husserl, sous le nom de « directionnalité », quand elle s'essaie à expliquer l'irruption de l'*ego* depuis la Nuit noire sans faire intervenir l'objet comme force attractive¹⁶⁶. Ainsi parle-t-elle de « l'éveil entendu comme disposition pure de la conscience à s'éveiller dans une sphère où rien encore ne l'y dispose, c'est-à-dire dans une sphère dont la caractéristique est d'être dépourvue d'aspérité »¹⁶⁷. Mais si l'on veut suivre Husserl, on devra néanmoins admettre que c'est l'éveil de l'en-face qui doit stimuler celui de l'*ego*, quoique, comme le dit Kokoszka, l'*ego* doive conserver l'initiative de son éveil (ce qui ne va pas sans poser

¹⁶⁴ Edmund HUSSERL, *Ideen I*, §86, p. 295.

¹⁶⁵ Edmund HUSSERL, *De la synthèse passive*, p. 162.

¹⁶⁶ La voie ouverte par Kokoszka (l'analyse de l'être-tendanciel de la constitution comme tendance non-téléologique) mériterait d'être poursuivie, en étant appliquée à tous les étages du dynamisme constitutif de la vie transcendante. Il y va ici également de la requalification de la protention longitudinale : qu'attend-elle au juste ? dans quelle mesure l'attendu est-il par avance déterminé ? comment se distinguent protentions transversale et longitudinale ? ne doit-on pas admettre, au niveau le plus originaire, là où aucune forme de ce qui peut être attendu ne se donne, une genèse de la protention ?

¹⁶⁷ Valérie KOKOSZKA, *Le devenir commun*, p. 39 (js). L'auteure cite Joseph Maréchal à l'appui (*Ibid.*, p.48): dans la nuit noire en deçà de l'éveil, « le sujet et l'objet ne peuvent plus différer que d'une seule manière : par la *direction inverse* de leur dynamisme constitutif » (Joseph MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier IV. Le système idéaliste chez Kant et les post-kantiens*, Bruxelles/Paris, L'Édition Universelle/Desclée de Brouwer, 1947, p. 355 (Kokoszka souligne)).

problème). Husserl écrit par exemple que « les lois de l'association sont en première ligne et avant tout des lois de l'éveil, l'éveillé [il s'agit ici de l'en-face, de ce que Kokoszka appelle une « aspérité »] affecte *ensuite* le moi, et à la vérité il éveille en lui des pulsions à la conversion et à la quête sous la forme de la mise en intuition »¹⁶⁸. S'agit-il là du fameux zigzag archéo-téléologique, d'un mouvement méthodologique d'avant en arrière qui laisse tantôt voir l'aspérité comme but et fin de l'éveil, tantôt comme son produit et résultat ? Dans ces conditions, le zigzag semble moins une méthode destinée à s'assurer par croisement de perspectives que l'on a bien cerné le processus étudié, qu'il ne paraît se mouvoir dans l'écart irrésolu entre deux perspectives incompatibles, nées d'une scission tendancielle de la direction constitutive originaire. Pour le dire plus simplement, le zigzag paraît mesurer l'*écart* entre la direction téléologique et la direction archéologique plus qu'il n'en atteste le *recouvrement*.

Le concept bergsonien de « tendance » cherche à répondre aux conditions énoncées d'un concept authentique (« archéo »-logique et non téléo-logique) de tendance, par lequel soit visé le mouvement sans que celui-ci soit référé à sa finalité présumée. Bergson aborde la tendance non comme une pulsion à rejoindre un objet ou un pré-objet préalablement disposé en vis-à-vis d'elle, mais comme une puissance authentiquement créatrice. La définition bergsonienne de la tendance fait fond en effet sur l'idée d'un renversement du finalisme :

« Surtout (et c'est le point sur lequel le finalisme s'est le plus gravement trompé), l'harmonie se trouverait plutôt en arrière qu'en avant. Elle tient à une identité d'impulsion et non pas à une aspiration commune. C'est en vain qu'on voudrait assigner à la vie un but, au sens humain du mot. Parler d'un but est penser à un modèle préexistant qui n'a plus qu'à se réaliser. C'est donc supposer, au fond, que tout est donné, que l'avenir pourrait se lire dans le présent. C'est croire que la vie, dans son mouvement et dans son intégralité, procède comme notre intelligence, qui n'est qu'une vue immobile et fragmentaire prise sur elle, et qui se place toujours naturellement en dehors du temps. La vie, elle, progresse et dure. Sans doute on pourra toujours, en jetant un coup d'œil sur le chemin une fois parcouru, en marquer la direction, la noter en termes psychologiques et parler comme s'il y avait eu poursuite d'un but. C'est ainsi que nous parlerons nous-mêmes. Mais, du chemin qui allait être parcouru, l'esprit humain n'a rien à dire, car le chemin a été créé au fur et à mesure de l'acte qui le parcourait, n'étant que la direction de cet acte lui-même ».

¹⁶⁸ Edmund HUSSERL, Manuscrit A VII 13, p.23 (js) (cité par Bruce BÉGOUT, « Pulsions et intention. Husserl et l'intentionnalité pulsionnelle », p. 168).

Bergson établit dans ce texte que se donner un *τέλος* revient à nier l'efficace du temps, et donc à nier la genèse. Si généalogie il doit y avoir, ce ne peut être qu'en plaçant à la base de la procession de la vie intentionnelle un « élan vital » qui ne soit pas structuré par l'horizontalité (visée à vide d'un objet, visée d'un objet vide ou visée d'un objet rempli). On trouve cependant chez Bergson des propos qui, en l'absence de précisions, semblent aller à l'encontre de ce finalisme inversé, quand il écrit par exemple que « la conscience est anticipation de l'avenir »¹⁶⁹. L'usage que fait Heidegger, lisant Bergson, de la notion d'élan pour penser la temporalisation originaire, s'appuie sur cette seconde direction du bergsonisme, puisque Heidegger comprend la temporalisation de l'élan comme une temporalisation ekstatique, et non comme une poussée (*Drücken*)¹⁷⁰.

b) inversion vitale et rupture de la continuité temporelle

Nous avons montré dans un second temps que Husserl et Bergson localisaient tous deux l'inversion vitale sur la genèse par l'ouverture d'un champ habituel. L'habitude est une rupture avec la constitution continue de la vie comme flux. Pour comprendre ce que signifie au fond cette rupture, nous devons là encore nous reporter au niveau de la temporalisation originaire de la vie. Voyons tout d'abord comment les choses s'agencent chez Husserl.

Nous avons indiqué plus tôt que Husserl distinguait deux modalités de l'intentionnalité. Husserl différencie en outre, à partir de ces deux modalités, trois niveaux constitutifs du temps¹⁷¹ : 1) la temporalité du flux de la conscience comme flux absolu ; 2) la temporalité immanente, où s'agencent les objets immanents ; 3) la temporalité objective, où s'agencent les objets transcendants ou choses, et qui trouve sa source dans des appréhensions réalisantes effectuées dans le flux, avec pour « matériau » les objets constitués dans le temps immanent.

La temporalité du flux¹⁷², ou plutôt le flux en tant que temporel, le « flux de temps phansologique absolu », est le devenir constitutif des *cogitationes* suivant une

¹⁶⁹ Henri BERGSON, « La conscience et la vie » (1911), in *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, « Quadrige », 1993, p. 5.

¹⁷⁰ Le compte-rendu de la relecture de Bergson par Heidegger dans le cours de 1928 publié comme tome 26 des *Gesamtausgabe*, est donné par Camille Riquier dans : Camille RIQUIER, « La durée pure comme esquisse de la temporalité ekstatique : Heidegger, lecteur de Bergson », in *Heidegger en dialogue, 1912-1930* (Servanne JOLIVET et Claude ROMANO éd.), Paris, Vrin, « Problèmes et controverses », 2009.

¹⁷¹ Edmund HUSSERL, *Leçons sur le temps*, §34, p.97.

¹⁷² Husserl, à partir de la considération du temps immanent et d'une définition du temps comme forme de l'objectivation, refuse parfois au flux la forme temporelle. Mais il finit toujours par la réintroduire, comme ici : « on peut bien sûr dire [...] que le flux de la conscience a son temps et qu'en lui, le flux,

constitution longitudinale. *Cogitatio*, par différence avec *cogitatum*, est le titre sous lequel se regroupent les actes noétiques : souvenir, rétention, acte perceptif, imagination, réflexion, etc., qui sont eux-mêmes structurés par la modalité transversale de l'intentionnalité : tous se rapportent à un objet intentionnel. C'est ici que s'entrelacent les deux faces de la rétention : l'intentionnalité rétentionnelle longitudinale tisse ensemble les différentes intentionnalités transversales. « Avant » la réflexion qui les objective et les unifie (chacune d'abord, toutes à terme dans l'*ego*), les *cogitationes* se constituent à partir de « multiplicités de l'ultime flux temporel dans lequel elles se figurent nécessairement » ; elles « s'esquissent dans le flux du temps phasiologique »¹⁷³. Par l'intentionnalité rétentionnelle longitudinale (non-objectivante), le flux total (et en lui chacune de ses « portions », chaque *cogitatio*) se constitue continûment comme une fuite en avant, ne se ressaisit pas dans une unité objective : le flux tout entier n'est pas objectivable¹⁷⁴. Dans le flux, Husserl affirme certes qu'en un sens, il y a des « objets »¹⁷⁵, puisqu'il y a intentionnalité (rétention longitudinale), mais il n'y a pas d'objets au sens du temps immanent ou transcendant, c'est-à-dire de pôles identiques qui durent au travers des processus qui les affectent. La saisie objective (proprement dite) de soi du flux supposerait de ralentir son hémorragie, supposerait que le flux « prenne le temps » de la torsion sur soi et de la pose considérative, supposerait le retard du flux sur lui-même. Or, le flux phasiologique absolu n'est que flux, il est pure fluidité de l'écoulement temporel, retenant à peine le tout juste passé et n'anticipant que l'immédiatement à venir : avenir et passé lointains disparaissent pour lui (hors comme horizons formels vides), ne l'« intéressent » pas.

Le temps immanent fait l'objet essentiel des *Leçons* de 1905, que guide l'idéal méthodologique d'une phénoménologie statique des « fils directeurs » (*Leitfaden*). Dans la temporalité immanente, figurent les objets immanents constitués, les objets qui possèdent l'extension temporelle. La description porte sur la constitution d'un objet immanent comme unité d'une multiplicité de *phases*. Les phases, les sensations,

tout est ordonnancé temporellement » (HUSSERL, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, p.184).

¹⁷³ Edmund HUSSERL, « IV. Sur la résolution du schème contenu d'appréhension – appréhension », traduction Jean-François PESTUREAU, in *Annales de phénoménologie*, 2002/1, p. 187.

¹⁷⁴ Edmund HUSSERL, *Leçons sur le temps*, §34, p. 98 : « par principe il est impossible d'étaler aucune phase de ce flux en une succession continue, et de transformer donc en pensée le flux à tel point que cette phase s'étende en identité avec elle-même. Tout au contraire nous trouvons par principe nécessairement un flux de « changement » continu et ce changement présente le caractère absurde de s'écouler exactement comme il s'écoule et de ne pouvoir s'écouler ni « plus vite » ni « plus lentement ». De plus fait défaut ici tout objet qui change ».

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 99 : « les phénomènes constitutifs du temps sont par principe des objectivités autres que celles qui sont constituées dans le temps ». À mettre en balance avec : « la phase rétentionnelle a conscience de la précédente, sans en faire un objet » (*Ibid.*, Supplément IX, p. 160).

s'enchaînent selon un *dégradé* qui est lui-même continu. L'intentionnalité rétentionnelle transversale identifie l'objet visé comme unitaire à mesure que celui-ci retombe dans le passé. De même que le son est lui-même constitué à partir d'un flux, ou plutôt d'un dégradé de phases sonores, de même le son entre à titre d'élément dans le dégradé de phases qui compose la mélodie et par lequel celle-ci se constitue comme une différenciation dans la continuité. La temporalité immanente est érigée sur la base de dégradés enchâssés les uns dans les autres, qui se prolongent et se continuent.

La temporalité objective transcendante, enfin, se constitue « naturellement » à partir de la temporalité immanente¹⁷⁶. Les objets transcendants dans leur durée objective se constituent par appréhension réalisante à partir des objets immanents dans leur durée immanente : à l'objet immanent « mélodie » correspond dans le champ de la transcendance une source ou une cause (le phonographe) et une existence matérielle (les ondes sonores se répandant dans la pièce). Dans les *Leçons sur le temps*, le temps objectif constitué, qui représente le dernier palier de la temporalisation, est toutefois très peu traité pour lui-même par Husserl, qui le considère presque exclusivement sous la perspective de son ancrage dans la temporalité immanente¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Il est évident, et Husserl le reconnaîtra plus tard, que la temporalité objective n'a de sens qu'à être universelle, et donc appréhendée dans l'intersubjectivité. Elle ne peut intervenir sous sa forme achevée qu'avec la communautisation, c'est-à-dire au terme du processus génétique. Cette question n'intervient pas dans les *Leçons sur le temps*, et nous ne la traiterons pas ici. En effet, la communautisation du temps objectif nous paraît présupposer elle-même une tendance des différentes monades à s'accorder sur l'existence d'un temps objectif, et donc une certaine tendance à reconnaître chacun pour soi un temps objectif (sans nécessairement pousser au bout cette reconnaissance). Nous nous intéresserons donc moins à la forme *définitive* (y a-t-il seulement constitution ultime ?) du temps objectif, tel qu'appréhendé dans l'intersubjectivité, qu'à la tendance individuelle à l'objectivation du temps, qui en forme le socle. La même remarque pourrait d'ailleurs être faite au sujet de toute constitution. Ainsi de l'appréhension d'une table, qui ne peut être définitive, achevée que du moment où le signifiant langagier a été intégré par le sujet, où ce dernier s'est inscrit dans un univers culturel, a fait usage d'une table, etc. Ceci ne doit nullement servir de prétexte à refuser la réduction de l'intersubjectivité et la focalisation sur le niveau constitutif de la perception sensible, et ce d'autant plus que celui-ci forme la couche fondatrice pour toutes les formations intersubjectives « supérieures ».

¹⁷⁷ La phénoménologie statique ne peut en effet envisager cette troisième modalité temporelle que de deux manières : 1) soit comme non réduit, comme un temps objectivement existant, une transcendance réelle, auquel cas il ne peut entrer dans la considération phénoménologique mais doit en être explicitement écarté. 2) soit comme réduit, comme un phénomène-de-monde, comme le temps de la transcendance ramené à sa phénoménalité, comme le temps « simplement apparaissant », auquel cas ces objets sont démunis de leur objectivité réelle (dont la constitution nous intéresse ici). Pire : la perspective des *Leçons* de 1905 évacue la première comme la seconde dès le premier paragraphe en proclamant successivement la « mise hors circuit du temps objectif » et celle de la « forme temporelle apparaissante » (Edmund HUSSERL, *Leçons sur le temps*, resp. p. 6 et 10) pour se concentrer exclusivement sur le vécu immanent ou la face noétique du rapport intentionnel. À la date des *Leçons*, la considération des objets intentionnels était en effet exclue de la phénoménologie commençante, qui se réalisait sous la forme de ce que Jean-François Lavigne appelle une « phénoménologie immanentiste », limitée au contenu réel des actes (Cf. Jean-François LAVIGNE, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, p. 176). Dans ce qui est sans doute un ajout ultérieur, Husserl reconnaît certes

Quoique les *Leçons* en restent majoritairement au plan statique, elles se posent déjà la question de « l'origine du temps »¹⁷⁸, et par là enveloppent déjà leur reprise génétique. Nous voyons déjà en effet que la constitution, en se dédoublant dès l'origine, est de part en part temporalisation, et que cette temporalisation est elle-même dédoublée : temporalisation longitudinale du flux, temporalisation transversale du temps immanent et du temps du monde. Si les deux modalités rétentionnelles sont enchevêtrées, « enlacées » (symptomatiquement, la sensation en vient à confondre en elle le sentir et le senti¹⁷⁹), si même chacune présuppose l'autre¹⁸⁰, il n'en reste pas moins que leurs « produits » respectifs sont explicitement distingués par la conscience, qui jamais ne confondra la chaîne longitudinale de ses *cogitationes* avec l'enchaînement transversal des profils d'un apparaissant mondain. C'est donc plutôt la séparation des niveaux constitutifs, leur parallélisme qui semble ne pouvoir souffrir d'aucun partage, qui finit par poser problème en excluant leur ancrage commun dans le flux. Nous n'entrerons pas ici dans la question de savoir si une dérivation du temps objectif à partir du flux est possible avec les indications de Husserl. Nous nous demandons seulement comment, une fois admise cette dérivation, la vie peut s'incarner dans l'homme, puisque ce « n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons : c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes »¹⁸¹. La retraite transcendantale de la vie s'est elle-même retirée, et son retrait a laissé place à l'homme du monde. Ou, pour reprendre les termes de Husserl :

« Ce sont des problèmes parallèles que la constitution de l'espace universel unique, qui est co-perçu en chaque perception spécifique, dans la mesure où la chose perçue apparaît comme résidant en lui quant à son corps, et la constitution du temps unique, en qui réside la

pour *data* phénoménologiques deux « temps » : le temps apparaissant et le temps immanent : « ce que nous acceptons (...), c'est le temps apparaissant, la durée apparaissante en tant que tels. (...) Ensuite, il est vrai, nous admettons aussi un temps qui est, mais ce n'est pas le temps d'un monde de l'expérience, c'est le *temps immanent* du cours de la conscience » (Edmund HUSSERL, *Leçons sur le temps*, p. 7). Mais le choix éditorial d'adjoindre au texte initial des considérations ultérieures qui entrent parfois en contradiction avec lui, s'il en rend la lecture délicate, ne change pas fondamentalement la donne de ce point de vue : l'objet de Husserl reste d'abord la considération du temps immanent, et son exemple favori celui de la sensation immanente de son s'ordonnant dans la continuité d'une mélodie. Peu d'analyses sont consacrées à la temporalité du son objectif elle-même, puisque seul le son *senti* intervient ; que le son soit réellement perçu ou simplement imaginé n'entre pas même en ligne de compte.

¹⁷⁸ Edmund HUSSERL, *Leçons sur le temps*, §2, p. 13.

¹⁷⁹ Comme le dit Levinas, le sentir « semble dans la sensation à la fois conscience du senti et coïncidence avec lui » (Emmanuel LEVINAS, « Intentionnalité et métaphysique », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, 2001, p. 193).

¹⁸⁰ Edmund HUSSERL, *Leçons sur le temps*, §39, p. 108-109.

¹⁸¹ Jean-Paul SARTRE, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*, *La Nouvelle Revue Française*, n°304, Paris, Janvier 1939, p. 132.

temporalité de la chose, en qui s'insère sa durée ainsi que la durée de toutes les choses et de tous les processus choses qui appartiennent à son environnement. C'est dans ce même temps que s'insère également le moi, et non seulement le moi corporel, mais aussi ses « vécus psychiques » »¹⁸².

D'après les indications précédentes sur les niveaux constitutifs du temps, l'incarnation de l'homme opère un schisme dans la vie. Celle-ci se disjoint d'elle-même : tandis que, d'une part, la vie poursuit l'interminable constitution noético-noématique dans la double direction de la temporalisation en se constituant elle-même longitudinalement dans le flux, d'autre part, cette même vie en vient à se rapporter à elle-même comme vie temporalisée transversalement, comme objectivité constituée. Ce renversement signe la rupture consommée avec l'unicité de la constitution continue du flux et de son adéquation à soi. Dans l'auto-apparaître mondain de l'homme, c'est toujours la vie qui observe et la vie qui est observée ; mais tandis que la vie spectatrice se déroule en flux, la vie observée a revêtu les vêtements de l'*ego* mondain, s'est inscrite par là dans le temps objectif de la transcendance. Husserl traite brièvement de la question sur le plan statique, quand il écrit :

« Cette unité [l'unité du flux] se constitue originairement par le fait du flux lui-même ; autrement dit, son essence propre est, non seulement d'être d'une façon générale, mais d'être une unité de vécus et d'être donné dans la conscience interne, en qui un rayon d'attention peut porter sur lui (rayon qui lui-même n'est pas objet d'attention ; il enrichit le courant, mais ne change pas le courant à considérer : il le « fixe », en fait un objet) »¹⁸³.

Le rayon d'attention ici mentionné laisse-t-il réellement le flux inchangé, si ce flux ne lui apparaît plus que comme fixé, c'est-à-dire précisément non-fluent ? Husserl, à tout le moins, passe un peu vite sur la question.

L'affaire se complique encore au plan génétique. Nous avons présenté l'habitualité, l'instauration originaire du style de l'expérience transcendantale, comme la raison de la scission de la vie dans l'ordre génétique. L'habitualité inaugure en effet la disposition de la vie à retenir des *habitus* transcendants, c'est-à-dire à se structurer selon le mode de la récurrence. Les *habitus* s'impriment, se sédimentent dans la vie passive de la conscience, mais ne remplissent pas le temps immanent ; ils se manifestent toutefois dans le temps immanent à chaque fois que la

¹⁸² Edmund HUSSERL, *Leçons sur le temps*, Supplément X, p. 161-162.

¹⁸³ Edmund HUSSERL, *Leçons sur le temps*, Supplément VIII, p. 156.

conscience actualise un *habitus* (par exemple : réassume une opinion esthétique ou une valeur morale). La rétention habituelle n'est pas la rétention qui prévaut au niveau de la constitution de l'immanence : elle ne lie plus continûment le présent au tout juste passé, mais attache discontinûment le présent au passé lointain (accessible exclusivement dans le ressouvenir) et instaure une chaîne d'à chaque fois qui traverse et bouleverse la continuité du flux. C'est dans cette récurrence de l'expérience que se forge la mondanéité de l'*ego*, par elle qu'il se retrouve immergé dans le monde. Nous avons montré également que l'habitualité (non les *habitus*) relevait elle-même d'une discontinuité. En instaurant l'*ego* comme substrat (des *habitus*), elle est-elle-même un *habitus*, quoique d'un genre plus originaire. L'habitualité, comme ouverture du champ habituel, est structurée habituellement : l'*ego* habituel, quoique ne supportant encore aucun *habitus*, est lui-même le sédiment passif qu'actualiseront les différents *habitus*. De l'habitualité transcendantale aux habitudes de l'*ego* mondain en passant par les *habitus* transcendants, c'est donc le même mouvement d'habitualisation qui se poursuit : là où prévalait la continuité du flux, tend à s'inscrire une structure souterraine (sédimentée, inactuelle) qui plonge l'*ego* dans la récurrence, qui le structure discontinûment. Ici naît, au niveau de l'*ego* empirique, le *caractère*, qui n'est pas simplement constitution d'un soi dans l'unité d'une histoire de vie, mais une dialectique entre formation de sens et institution symbolique d'un sens fixé dans sa récurrence¹⁸⁴, d'une expérience répétitive, d'une ritualisation, de la quotidienneté.

Ces indications, et la lumière que Bergson nous permet de jeter sur Husserl, permettraient peut-être de proposer un concept phénoménologique du temps objectif. Si c'est dans l'habitualité, qui réalise l'être-substrat de l'*ego*, que s'opère l'inversion vitale, n'est-on pas amené par là à comprendre le temps objectif dans lequel plonge l'*ego*, comme issue d'une inversion temporelle analogue à celle que réalise l'habitualité ? Le temps objectif ne serait-il pas le résultat de l'inversion, c'est-à-dire de l'interruption de la temporalisation de la vie transcendantale, et partant un temps sans temps, un temps spatialisé, un temps de la récurrence ? Les indications de Husserl sur le temps objectif, nous l'avons dit, sont rares, du moins à notre connaissance. La proximité de Bergson et Husserl dans la compréhension de l'inversion vitale, permettrait sans doute un redéploiement phénoménologique de la notion de « temps objectif » dans le cadre d'une phénoménologie de l'attitude naturelle. Une telle direction de recherche, en vertu de l'approfondissement même de

¹⁸⁴ Pour une discussion sur ce point, cf. notamment László TENGELYI, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, traduction Philippe QUESNE, Jérôme Millon, « Krisis », Grenoble, 2005 ; prélude, première et deuxième parties.

la phénoménologie, ne peut plus être comprise comme une visée surplombante des formations de l'attitude naturelle à partir du « perchoir » de l'attitude transcendantale, censée rester vierge de toute compromission avec le naturel, mais ne peut se réaliser que comme métaphysique, sous la tutelle de la phénoménologie génétique. L'enjeu en serait ici une meilleure entente de l'entrelacement du temps de la nature ou de la matière avec ce temps de l'Histoire que le dernier Husserl a compris en termes de téléologie. La nature n'échappe-t-elle pas essentiellement à cette téléologie créatrice ? Et l'homme encore, la vie individuelle humaine et l'Histoire humaine, qui semblent tant de fois bégayer, sont-elles exclusivement entraînées par le *τέλος* de la raison et de la connaissance ? Ne sont-elles pas au contraire sans cesse retardées, ramenées en arrière ? Ne sont-elles pas condamnées à l'éternel retour, à la cyclicité du caractère et des générations ? Le poids de la « tradition » ou de l'histoire de vie doit-il être compris comme une pure et simple création continue, ou n'engendre-t-il pas à son tour des processus de retardement et de cyclisation ? Nous ne ferons, à ce sujet, qu'exposer la conception bergsonienne du temps objectif comme temps de répétition.

Nous avons observé chez Bergson une compréhension de l'inversion vitale analogue à celle de Husserl. La temporalisation originaire de la vie présente elle-même deux directions (tendances) : la durée comme continuité et la spatialité comme discontinuité. Nous avons montré également que l'intervention de l'habitude, au plan transcendantal, réalisait la chute de la vie dans l'homme. Cette habitude transcendantale est non seulement ouverture d'un champ habituel au sein de la vie, d'un champ de la discontinuité (la matière aperçue par l'intelligence comme *partes extra partes*), mais résulte elle-même d'une discontinuité (l'intelligence, produit de la scission de l'esprit) comme nous l'avons observé chez Husserl. C'est en suivant le fil de l'habitualisation, par l'instauration de l'intelligence, que la vie acquiert la forme humaine, se rapporte à elle-même comme à un pan du monde et du temps objectifs.

Mais que faut-il entendre au juste par « temps objectif » ? Bergson enseigne que le temps objectif, c'est-à-dire le temps spatialisé, relève de deux types de confusion entre durée et espace. La première de ces confusions est dénoncée dans l'*Essai* et ne peut prévaloir que sur un premier niveau d'approfondissement. Le « temps » de la physique est un concept hybride, qui mêle les déterminations conceptuelles de la durée (succession) à celles de l'espace (milieu homogène et vide). Et il en va de même pour les confusions de l'intensité et de la quantité, etc., dans la mesure où elles dépendent de la première. Cette confusion est une confusion conceptuelle : quand la

pensée réflexive (l'intelligence) pense la durée, elle ne peut le penser que comme temps, que comme espace, en quoi elle manque sa nature propre.

Cette confusion, comme le reconnaît Bergson au terme de nouveaux « coups de sonde donnés dans la durée pure »¹⁸⁵, n'est toutefois pas gratuite, simple mauvaise habitude de l'esprit. Elle repose sur une confusion, véritable quant à elle, de la durée et de l'espace, et qui ne forme rien d'autre que la matière. La matière *est* la durée se spatialisant, et est donc à mi-chemin entre la durée qualitative et l'espace quantitatif. C'est en ce sens qu'il y a confusion, non pas entre deux termes séparés qui empièteraient l'un sur l'autre *après coup*, mais entre deux tendances qui ne se sont *pas encore* dissociées. Et cette confusion, cette indistinction, ne relève plus du concept ou de l'intelligence, mais des données immédiates ou de l'intuition, elle appartient à la durée elle-même.

Nous devons par là reconnaître quatre termes : 1) la durée elle-même, et 2) l'espace, qui sont les *extrema* idéaux du gradient de la concentration-dilatation¹⁸⁶ ; 3) le « temps » spatialisé, qui n'est autre que le concept par lequel l'intelligence pense naturellement la matière au-delà d'elle-même, et par là s'égare ; enfin, 4), la durée se relâchant, à laquelle Bergson donne le nom d'« extension » ou de « dilatation ». Comme on le voit, le quatrième terme ici mis en jeu n'est pas lui-même statique, comme le sont les trois autres, mais désigne un mouvement, le mouvement par lequel la durée se donne la matérialité. D'un point de vue temporel, nous devons donc comprendre la matérialité comme une dilution de la temporalité créatrice originaire, comme son éparpillement. La nature du temps objectif, et de l'univers qui tombe sous sa loi, se dévoile ainsi comme un affaiblissement de l'action. L'univers est encore durée, il est encore action, mais, essoufflé, il ne peut plus s'élever à l'action créatrice qui présidait à l'impulsion originelle de la vie. Cette action qui n'est plus création, n'est plus que répétition du même : le temps objectif bégaie, incapable d'innovation, il tourne en rond. Il lui reste encore assez de concentration pour relancer la matière, mais il ne crée pas de formes neuves. L'intelligence pousse encore plus loin cette tendance, se condamne à ne retrouver que le même, interprète le liquide à l'aune du solide, l'esprit à la lumière des choses, le vivant comme du

¹⁸⁵ Henri BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p. 218.

¹⁸⁶ Dans les *Deux sources*, Bergson accomplit un double mouvement qui le conduit à la fois à approfondir son immersion dans la durée concentrée et à dilater son expérience dans le sens de la durée relâchée. Ce faisant, il découvre que les termes de la série ne sont pas simplement des termes idéaux qu'amène à postuler l'extrapolation des tendances opposées, mais gagnent dans l'expérience mystique un sens expérientiel. La durée concentrée à l'extrême correspond au Dieu de la mystique, la durée diluée à l'extrême s'apparente au « néant » (selon C. Riquier) qui est ici l'essoufflement de l'Élan créateur. Cf. Camille RIQUEIER, *Archéologie de Bergson*, p. 193. Dans *L'évolution créatrice*, cet approfondissement n'est pas encore de mise ; nous nous en tenons donc à des *extrema* idéaux.

mort. Le temps lui-même ne lui paraît plus indispensable à la survenue des phénomènes : à une vitesse infiniment grande, l'univers continuerait placidement à reproduire ses formes éternelles, sans que rien n'y soit changé. L'intelligence affirme pouvoir se donner en un regard tout le temps objectif, ses formes toujours fixées, son destin inéluctable. L'espace enfin, le concept où l'entendement fixe et entérine la substruction qu'elle promet, n'est plus que le lieu de l'extrinsèque, du *partes extra partes*, des lois intangibles et jamais nées ; forme vide, homogène, l'espace peut se passer du temps. Le présent et l'avenir s'y lisent à même le passé, et le cours de l'univers n'est plus que le déroulement de ce qui était déjà impliqué dans l'origine. Le temps objectif est donc défini très clairement par Bergson comme la négation de la durée vécue, puis réelle. Espace plutôt que temps, il forme un milieu homogène indéfiniment étirable ou rétractable, puisque tout y est donné par avance, de telle sorte que le cours des choses tiendrait en droit dans l'infinitésimal d'un point mathématique, l'origine des temps ou la fin de l'Histoire, qui s'équivalent dans la négation de la durée. Infiniment morcelable, le temps objectif est le temps dans lequel l'intelligence (en particulier dans sa radicalisation scientifique) voit la matière « sous-divisée actuellement sans fin »¹⁸⁷.

C'est à une coïncidence avec le temps matériel, le temps objectif spatialisé que travaille l'habitualité. Ainsi, la conscience réfléchie de la vie sur elle-même comme homme dissocie-t-elle la continuité de la vie immédiate en états successifs et discontinus ; ainsi s'autorise-t-elle également à quantifier le psychique, à nombrer l'intensité ; ainsi, s'appréhende-t-elle comme configuration matérielle insérée dans le déterminisme physique ; ainsi, s'absorbe-t-elle dans le cycle des générations, c'est-à-dire dans l'éternelle reproduction du lot de l'espèce. L'humanité tout entière scande l'abolition de la continuité créatrice de la durée, et célèbre le règne de la répétition.

2. La double directionnalité de la temporalisation originare

Nous avons pu observer que les apories de la méthode s'enracinaient dans le dédoublement de la temporalisation originare, et dans l'impossibilité tout à la fois de maintenir séparées et confondues la temporalisation objective et la temporalisation en flux. Nous avons montré également que l'habitualisation de la vie, en opérant l'éclatement de l'*ego* dans le monde et la saisie de soi de la vie transcendantale comme homme du monde, était la contradiction réalisée des deux directions inverses

¹⁸⁷ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Monadologie*, art. 65, p. 179.

de la temporalisation originaire. L'être humain paraît même *conjur*er en son être l'écartèlement des deux modalités de la constitution, mais au prix d'une scission de son être.

La résolution du problème de la genèse de l'être humain dans la vie transcendantale requiert donc une interrogation fondamentale sur la double temporalisation originaire. Comment doit-on penser la bidirectionnalité de la constitution ? Quel est l'élan originel à partir duquel se scindent ces deux modalités ? Et d'abord, comment accéder à cette sphère pré-immanente ?

Nous avons précisé qu'une méthode « classique », parce qu'elle emporte avec elle cette double directionnalité dans son état achevé, ne peut que manquer d'établir le contact avec la constitution pré-immanente de cette double temporalisation. Nous avons montré une des difficultés dans laquelle sombrait la méthode classique, qui tend à prendre sur la constitution du flux alternativement une perspective téléologique et une perspective archéologique. La nécessité d'une refonte de la méthode, quand est abordé l'en-deçà de la temporalité immanente, a été thématisée en phénoménologie par Eugen Fink¹⁸⁸ et plus récemment par Alexandre Schnell¹⁸⁹ sous le titre de « phénoménologie constructive ».

Cette nouvelle méthode, ses réquisits et sa connexion architectonique à l'ensemble des secteurs de la phénoménologie, nous n'en parlerons pas ici. Il nous appartient simplement de montrer que les questions sur lesquelles débouche notre travail font signe vers une telle entreprise. Nous avons en effet montré que l'analyse génétique du déploiement de la vie transcendantale et de son retournement sur soi dans l'être-homme en appelle à une reconsidération de la double temporalisation originaire, longitudinale et transversale. Loin d'être circonscrite à une hypothétique ontologie régionale du « temps », la double directionnalité de la temporalisation imprime sa structure jusque dans les processus génétiques de l'inversion vitale (comme, par ailleurs, dans la constitution, au plan statique, de l'individualité de l'objet).

L'élucidation de l'entrelacement de l'intentionnalité longitudinale et de l'intentionnalité transversale, au plan de la temporalisation originaire (c'est-à-dire de l'engendrement de la temporalité immanente à partir du flux), suppose de se frayer un accès au plan pré-immanent de la « conscience absolue », ou plutôt (dans l'ordre de la genèse) au plan de la vie transcendantale endormie. Comment rendre compte de

¹⁸⁸ Cf. Eugen FINK, *Sixième méditation cartésienne*, § 7.

¹⁸⁹ Cf. Alexandre SCHNELL, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Millon, « Krisis », Grenoble, 2007 (notamment Introduction et chapitre IV).

ce que le champ transcendantal, alors sans sujet (du moins sans sujet actuel), se temporalise doublement ? Comment expliquer que, dans la Nuit noire où l'*ego* et l'en-face dorment d'un sommeil sans rêve, naissent ces deux directionnalités, au terme desquelles se constitueront en vis-à-vis la vie fluente et le temps objectif ?

Comme nous l'esquissions déjà plus haut, nous voudrions ici suggérer une reprise phénoménologique de ces questions à partir d'une nouvelle entente du concept de tendance. Le parallèle mené jusqu'ici avec Bergson nous autorise en effet à proposer une application phénoménologique du concept bergsonien (c'est-à-dire archéologique, et non téléologique, au sens qui a été dit plus haut¹⁹⁰) de *tendance*, qui, bien entendu, serait à réinterpréter en termes « constructifs »¹⁹¹. Nous allons tout d'abord reprendre ce qui nous apparaît comme les quatre principales caractéristiques du concept bergsonien de tendance, à savoir : 1) *la différenciation en nature*, 2) *la mémoire de l'origine et la conservation de l'opposé*, 3) *l'interruption-inversion*, 4) *la finitude*.

1) Une tendance, parce que d'essence « psychologique », est par essence dissociative, différenciation en nature. En particulier, c'est dans le jeu de dissociation de la durée que naît l'autre de la durée, la spatialité, différente en nature de celle-ci. La tendance étant différenciation, elle n'est en aucun cas tendance « téléologique », tendance à rejoindre un objet : elle n'est pas structurée comme le désir aristotélicien, désirant mû par un désiré. Ici, le principe actif revient à la tendance elle-même. Le jeu des tendances, parce que leur processualité est d'essence psychologique, relève de la différence des rythmes de durée, ceci devant, bien entendu être compris activement : la durée *se différencie* en adoptant des pulsations différentes, elle « se rythme ».

2) Deux tendances dissociées gardent en mémoire (là encore, parce qu'il s'agit de psychologie) la structure unitaire de la tendance originaire¹⁹² ; chacune conserve

¹⁹⁰ Cf. *supra*, p. 111.

¹⁹¹ Nous faisons évidemment abstraction ici de l'usage *doctrinal* du concept de « tendance » par Bergson lui-même, dans le cadre d'une métaphysique de l'évolution et d'une interprétation « psychologique » de la vie, pour n'en relever que la pertinence *conceptuelle* dans la perspective d'une reprise phénoménologique.

¹⁹² Bergson écrivait : « si les causes essentielles qui travaillent le long de ces divers chemins sont de nature psychologique, elles doivent conserver quelque chose de commun en dépit de la divergence de leurs effets, comme des camarades séparés depuis longtemps gardent les mêmes souvenirs d'enfance. Des bifurcations ont eu beau se produire, des voies latérales s'ouvrir où les éléments dissociés se déroulaient d'une manière indépendante ; ce n'en est pas moins par l'élan primitif du tout que se

également tout ce qu'il est possible de conserver de la tendance alternative et qui n'est pas incompatible avec l'exacerbation de sa propre voie¹⁹³. Cette survivance explique également d'éventuelles régressions (dans le contexte métaphysique bergsonien : l'involution d'un animal en parasite est, pour l'animal, régression par rapport à sa lignée évolutive, et intensification de la tendance alternative, à savoir la tendance à la torpeur végétative).

3) Le passage d'une tendance à la tendance alternative, née de la même dissociation qu'elle, s'effectue par inversion, c'est-à-dire par interruption¹⁹⁴ : l'« interruption » de l'action, de l'intelligence pratique, conduit au relâchement du moi (« La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs »¹⁹⁵), qui tend à nous faire éprouver la pure durée. À l'inverse, l'interruption du geste créateur de la vie laisse la matière faire irruption¹⁹⁶ :

« Au fond de la « spiritualité » d'une part, de la « matérialité » avec l'intellectualité de l'autre, il y aurait donc deux processus de direction opposée, et l'on passerait du premier au second par voie d'inversion, peut-être même de simple interruption, s'il est vrai qu'inversion et interruption soient deux termes qui doivent être tenus ici pour synonymes (...) »¹⁹⁷.

4) Une tendance est *finie*, et au premier chef l'élan vital lui-même¹⁹⁸, qui les contient toutes en germe. Bergson, qui était parvenu à unir les deux termes réputés contradictoires « évolution » et « création », unit ici la « création » à la « finitude ». Que la création soit *ex nihilo*, et donc qu'elle ne s'oppose à aucune résistance

continue le mouvement des parties. Quelque chose du tout doit donc subsister dans les parties.» (Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 54).

¹⁹³ « Quand une tendance s'analyse en se développant, chacune des tendances particulières qui naissent ainsi voudrait conserver et développer, de la tendance primitive, tout ce qui n'est pas incompatible avec le travail où elle s'est spécialisée » (Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 120 (souligné par Bergson)).

¹⁹⁴ « (...) nous disons que cet ordre se produit automatiquement par l'interruption de l'ordre inverse, qu'il est cette interruption même » (Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 221)

¹⁹⁵ Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 76.

¹⁹⁶ « Toutes nos analyses nous montrent en effet dans la vie un effort pour remonter la pente que la matière descend. Par là elles nous laissent entrevoir la possibilité, la nécessité même, d'un processus inverse de la matérialité, créateur de la matière par sa seule interruption » (Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, p.246).

¹⁹⁷ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 202.

¹⁹⁸ « Voilà ce que l'élan vital, traversant la matière, voudrait obtenir tout d'un coup. Il y réussirait, sans doute, si sa puissance était illimitée ou si quelque aide lui pouvait venir du dehors. Mais l'élan est fini, et il a été donné une fois pour toutes. Il ne peut pas surmonter tous les obstacles. Le mouvement qu'il imprime est tantôt dévié, tantôt divisé, toujours contrarié, et l'évolution du monde organisé n'est que le déroulement de cette lutte » (*Ibid.*, p. 254).

préalable (c'est elle qui créera les conditions de toute résistance possible) ne suffit pas à dire qu'elle soit une création infinie, qu'elle soit à reverser à un Dieu omnipotent, dont l'entendement et la volonté sont infinis. La création peut être elle-même finie, parce que cette finitude lui est intrinsèque : la finitude appartient en propre à l'élan vital, et non à ce qui lui est opposé. Bergson nous fournit par l'introduction d'une finitude originelle dans la création un moyen de repenser tout développement historique dans sa nécessaire « patience » ; quand Hegel adoptait le point de vue de la fin de l'Histoire, et admettait que l'absolu avait à devenir ce qu'il est, il ne s'expliquait pas pourquoi l'absolu, si de toute éternité il devait devenir l'absolu, prenait son départ sous une forme si modeste. C'est la modestie, la finitude de la forme de départ qui détermine la nécessité d'un mouvement d'advenue à soi de l'absolu, et non la forme dernière que celui-ci prendra au crépuscule des temps.

Ces quatre éléments nous semblent satisfaire à la compréhension husserlienne de la temporalisation du flux et de l'ensemble du devenir constitutif. Nous trouvons ici les correspondances suivantes :

1) *Différenciation en nature*. La bidirectionnalité constitutive de l'intentionnalité longitudinale et de l'intentionnalité transversale dessine la différence ontologique qui sépare l'être de la conscience de l'être du monde. Parce que la différence entre l'objectivité et le flux est devenue à partir du flux, il est possible de comprendre (en se replaçant au niveau de la *constitution*) la différence entre objectivité et flux comme une modulation du rythme du flux, c'est-à-dire en définitive comme une différence de degré, quoique, prise depuis le niveau du *constitué*, cette différence de degré ait fait advenir une différence de nature¹⁹⁹.

2) *Mémoire de l'origine et conservation de l'opposé*. L'inversion vitale nous montre qu'au sein de la constitution longitudinale du flux (après sa dissociation avec le temps immanent), un « retour du refoulé », en l'occurrence une résurgence de l'intentionnalité transversale et un retournement de son orientation constitutive vers le flux lui-même, se réalise dans l'habitualité originelle.

3) *Interruption-inversion*. Le transcendantal et l'empirique (la vie et le monde) se situent réciproquement dans des rapports d'exclusivité, si bien que l'on doit dire que

¹⁹⁹ Là encore, comme partout chez Bergson, tout est question de profondeur dans la pénétration de la durée. Ce qui était « vrai » à un niveau ne l'est plus au niveau d'approfondissement suivant, quoique le précédent niveau reste valide. Nous renvoyons pour tout cela à Camille RIQUIER, *Archéologie de Bergson*, § 11, p. 193.

l'interruption du transcendantal (dans l'inversion vitale) provoque l'irruption de l'empirique, et que l'interruption de l'empirique et du mondain (dans la réduction phénoménologique) conduit à l'*Urregion* des essences immanentes, c'est-à-dire au transcendantal²⁰⁰. Nous avons vu également que le passage de l'une à l'autre s'opérait par inversion, c'est-à-dire ici retournement de la flèche constituante (la vie retourne contre soi l'intentionnalité objectivante). Nous avons proposé plus haut de comprendre la différence entre flux et objet comme une différence de modulation. Nous pensons en outre que tous deux s'inscrivent dans un *gradient* de l'objectivité, dont les deux *extrema* seraient l'objectivité parfaite de l'εἶδος et la « non-objectivité » parfaite du flux. La transition d'un ordre à un autre nous paraît en ce cas devoir être comprise comme *inversion temporelle* au sens d'une inversion d'orientation sur ce gradient.

4) *Finitude*. Les précédents points nous permettent de penser que l'origine de la vie transcendantale, non prise dans son développement ou mise en regard du monde, pourrait être pensée en termes de finitude. S'éclairerait par là la chute de la vie dans l'homme et le monde. Cette chute, loin d'être due au hasard ou à l'attraction pour le monde, trouverait sa raison d'être en amont, dans les processus constitutifs de la vie transcendantale, et en particulier dans la nature même de l'élan temporel originaire, par qui advient la dissociation constitutive du flux et de la temporalité objective (immanente puis transcendante). C'est la finitude de cet élan de différenciation du flux qui expliquerait que la vie s'épuise en l'homme, cède à l'objectivation et délaisse la fluence pour s'incarner dans la psyché humaine.

Nous voulions simplement indiquer par là une piste de recherche susceptible d'approfondir la compréhension de la temporalisation phénoménologique originaire à partir de Bergson. Cette voie a déjà été entamée par Heidegger, qui, on se rappelle, a discuté les concepts bergsoniens dans le cadre d'une réflexion phénoménologique sur la temporalisation²⁰¹. Heidegger se sert en particulier de la notion d'élan

²⁰⁰ D'où également l'ambivalence du traitement accordé, autant par Husserl que par Bergson, à la pensée du monde (l'attitude naturelle). Si celle-ci est le résultat d'une interruption de la « positivité vraie » (Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* ; chapitre III, p. 209 (déjà cité, cf. *supra*, note 23)), si elle n'est pas positivité elle-même, la tentation est grande d'en faire un simple « rêve cohérent », une illusion des sens. Mais par là nous retournerions au doute cartésien, à l'argument du rêve et à la négation pure et simple de toute prétention des sciences positives, ce dont ni Husserl ni Bergson ne veulent. C'est pourquoi l'expérience humaine doit être réintégrée dans ses droits. Que celle-ci, parce qu'appartenant à l'être du monde, soit tributaire de l'être de la vie transcendantale qui, quant à elle « nulla « re » indiget ad existendum » (Edmund HUSSERL, *Ideen I*, § 49, p. 162), et donc qu'en définitive l'expérience humaine soit relative et doive être relativisée, ne signifie pas que sa prétention ontologique doive être intégralement annulée. L'expérience (*Erfahrung*) humaine demeure une expérience (*Erlebnis*) et emporte avec elle sa part d'absolu.

²⁰¹ Cf. *supra* note 170.

(*Schwung*), ou plutôt de sa modulation lexicale *Schwingung*, pour penser une temporalité ekstatique.

Nous voulions indiquer qu'une reprise analogue est possible au sujet de Husserl, qui nous permette de penser le jet primordial de la temporalité comme *élan vital*, force propulsive de la vie transcendantale. La notion d'élan nous permet d'appréhender la divergence des deux modalités constitutives, longitudinale et transversale, comme deux sous-tendances issues de la différenciation en nature de l'élan originel. Dans cette dualité de tendance, la constitution longitudinale en flux possède le primat, puisque (on se rappelle du schéma cladistique appliqué à Bergson) c'est elle qui poursuit le mieux l'œuvre différenciatrice de l'élan originelle. Cette dualité entre objectivation spatialisante et non objectivation temporalisante se retrouve également à tous les niveaux de la genèse, où, chaque tendance étant accusée à l'issue de nouvelles partitions, s'ouvre la différence ontologique irréductible de la conscience et de l'être du monde. L'élan vital, cœur palpitant de la temporalisation originaire, serait donc la raison efficiente de cette différenciation ontologique, qui en vient ensuite à scinder la vie transcendantale dans l'inversion vitale. Une reprise du concept husserlien de motivation (qui forme le véritable concept de causalité dans la sphère transcendantale) permettrait d'appréhender plus clairement sur cette base comment l'élan « transmet » son efficience jusqu'au moment de l'inversion vitale. Nous aurions ainsi reconstitué la processualité même de la vie transcendantale, la chaîne de son devenir à partir de son impulsion inaugurale. Bien entendu, nous ne faisons qu'indiquer ici – trop brièvement et trop abruptement – une piste de recherche dont nous pensons qu'elle gagnerait à être frayée.

Conclusion

De la genèse vitale à la temporalité originaire

L'objectif de ce travail était de montrer chez Husserl et Bergson l'œuvre d'une même problématique philosophique : celle d'exhiber le devenir de l'expérience humaine dans l'ordre d'une genèse « transcendantale ». Cette prétention reprend le geste kantien pour le dépasser : une *expérience transcendantale*, c'est-à-dire une saisie intuitive des structures de la pensée est possible à la condition d'une conversion de l'expérience naïve, par laquelle sera évacuée définitivement la substraction psychologiste qui menaçait encore le kantisme. Cette expérience transcendantale nous offre un accès à la genèse des configurations *a priori* de l'entendement et de la raison et par là à la genèse de l'auto-aperception de la vie comme humain né du monde. Elle bute cependant sur le moment du jaillissement de cette auto-aperception, dans laquelle s'accomplit l'inversion, c'est-à-dire l'interruption de la vie. Nous avons fait voir que, située à la croisée de la perspective transcendantale et de la perspective naturelle, l'inversion vitale nouait à l'extrême l'aporie de la double temporalisation du temps, de sa tendance objectivante et de sa tendance non objectivante.

Notre première section a consisté à montrer que les travaux de Husserl et de Bergson étaient gouvernés par une commune exigence pour la philosophie, conçue comme discipline critique : l'exigence de rendre compte de sa mise en place dans les processus constituants de la vie elle-même et de sa possibilisation dans la vie naturelle. Le but ultime de la philosophie, appréhendé selon la voie régressive suivie par Husserl et Bergson, est de conquérir sa propre possibilité, c'est-à-dire de rendre compte génétiquement de son inscription transgressive de part et d'autre de la frontière absolue qui tombe entre transcendantal et empirique. Nous avons montré du même coup que cette exigence impliquait de se confronter à la question de l'inversion vitale, c'est-à-dire de la torsion processive de la vie transcendantale qui achève de la faire glisser dans l'auto-aperception mondaine, et la conduit par s'oublier dans la fascination pour le monde.

Notre seconde section était consacrée à la question précise de l'inversion vitale chez Husserl tout d'abord, puis chez Bergson. Nous avons commencé chez chacun par un point de méthode, qui nous a mis aux prises avec le dédoublement de la

méthode en ses tendances objectivante ou intellectuelle et non objectivante ou intuitive. Comment, partant de l'*Urdoxa* de l'objectivation, construire une méthode capable de prendre en vue la constitution pré-objective de la vie ? Comment, sans être contaminé par le primat de la réflexion objectivante, appréhender sans l'objectiver, c'est-à-dire la ruiner, la constitution de cette « objectivation non objectivée » qui fait le fonds de la vie intentionnelle dans son processus d'auto-constitution verticale ? La question se repose au niveau de l'inversion vitale dans un sens différent, mais qui repose sur la même problématique : comment, au moment où la vie se fait vie humaine, joindre la perspective objectivante et la perspective non objectivante, l'intelligence et l'intuition, pour les faire collaborer ? Ces deux perspectives paraissent trop divergentes pour être jointes, trop hybridées pour être isolées en leur pureté.

Nous avons ensuite abordé étudié la manière dont Husserl et Bergson pensaient la procession de la vie, et décelaient dans ce mouvement une *différenciation ontologique*, c'est-à-dire la mise en place, dans les processus constituants ou créateurs de la vie, de la coupure infranchissable qui tombe entre la conscience transcendantale et le monde (Husserl), entre la durée vitale et la matière spatialisée. L'inversion vitale, avons-nous dit, achève cette différenciation en nature, en « scindant » la vie elle-même. Tandis que la vie continue dans l'ombre son œuvre constitutive, une part d'elle s'absorbe dans le monde par elle constitué et se perd dans l'être-homme, vivant d'une vie naturelle. Nous avons montré que l'inversion vitale était ce retournement de la conscience sur elle-même (la flèche de l'objectivation transversale inverse sa direction) et cette interruption de la tendance de la vie (l'inversion comprise par Bergson comme interruption). Il nous fallait alors situer l'inversion vitale dans le cours génétique. Nous avons constaté que Bergson et Husserl faisaient intervenir à ce propos la notion d'habitude (ou *habitus*), considérées non comme des habitudes individuelles, mais comme des habitudes vitales, c'est-à-dire transcendantales. C'est dans l'instauration d'un champ habituel, dans l'*habitualité*, que se réalise l'inversion vitale.

Ceci méritait un éclaircissement de la notion d'habitude. Après avoir retracé l'usage husserlien et bergsonien de cette notion, nous avons mis en évidence que l'habitude recevait essentiellement une détermination temporelle. L'habitude, en effet, est la mise en contiguïté du discontinu temporel, la réactualisation dans le présent d'un passé lointain. Nous avons soutenu que le cœur de la notion d'habitualité, au point de vue transcendantal, résidait dans cette introduction de la discontinuité dans le continu du temps. Ainsi, c'est par l'habitualité que se réalise à

partir de la vie fluente l'instauration du temps objectif comme temps de la discontinuité et de la répétition, comme temps de la matière. Nous avons montré également que l'habitualité, en instaurant le temps objectif, préparait l'effondrement de la vie transcendantale dans ce temps objectif. La rupture de la continuité permettant à la vie de s'appréhender comme une unité historique provoquait son objectivation dans l'être-homme.

Notre troisième section, enfin, avait pour objet de statuer sur la nature des processus temporels en jeu dans les points précédemment évoqués. Si la question de la temporalisation et de son redoublement avait déjà été évoquée, elle fut dans cette troisième partie l'enjeu d'une étude exclusive. Après avoir repris les précédents résultats, nous avons montré d'une part que l'aporie de la méthode se nouait dans la primitivité et l'intimité de la vie constituante, dans la duplicité de son processus de temporalisation, d'autre part que l'inversion vitale était en quelque sorte l'intenable conjuration de cette duplicité originelle. L'inversion vitale, en effet, est la resolidarisation des processus objectivants et non objectivants de la constitution primitive : la vie, en s'inversant, prend sur elle le fardeau de la double temporalisation, et, par là, en vient à se scinder, accomplissant par là la différenciation ontologique.

Nous avons ensuite tenté de poser les bases d'une appréhension phénoménologique renouvelée de la double directionnalité, longitudinale et transversale, de la temporalisation ou de la constitution, à partir de la notion bergsonienne de tendance. Cette suggestion pourrait permettre de reprendre également la question phénoménologique visant l'*Urtatsache* de la téléologie de la raison, c'est-à-dire visant en définitive l'intentionnalité tout entière, pour proposer de celle-ci une « construction » archéologique qui n'invaliderait pas l'interprétation téléologique mais l'aborderait d'un autre « point de vue ».

Nous voudrions indiquer pour finir une seconde piste qu'ouvre la considération temporelle du procès de la constitution transcendantale et de son rejet dans l'être-homme. L'ambivalence de l'être-homme, son insertion à la fois dans la vie fluente et dans le monde, exige un éclaircissement de cet être-entrelacé. Le concept opératoire de « vie », dans les analyses husserliennes, doit être repris en fonction de cette problématique, et peut l'être en particulier au sein d'une psychologie phénoménologique. Né sur le sol du monde, l'être-humain ne pressent-il pas, en deçà de lui, autour de lui, comme cette frange indistincte qui accompagne chacune de ses expériences du sens mondain, le poids de cette vie sous-jacente ? Ne s'est-elle pas attachée à chacun de ses pas ? Une psychologie phénoménologique doit donc

interroger la survivance de la vie fluente en l'homme, et l'expérience intime de cette vie. Michel Henry a montré comment la psychanalyse voilait la nature de l'apparaître de cette vie, en s'y rapportant comme à un inconscient de représentations inconscientes²⁰². Dans le grand mouvement du devenir-psychique du transcendantal, que devient la vie ? Comment nous rapportons-nous à elle dans l'expérience naturelle que nous faisons de notre existence ? Le poids de la vie qui nous déborde et nous cerne de toutes parts, qui paraît déterminer notre existence en y surimposant affects et pulsions, doit être appréhendé à partir de la considération de la double temporalisation de l'origine. Cette direction nous amènerait à considérer le caractère humain sous son double aspect : le caractère est d'une part récurrence d'une expérience, résurgence d'un passé immémorial (ne relevant pas d'abord de la mémoire, mais de l'habitualité), rémanence du même ; d'autre part, le caractère est la lancée en avant de l'existence, la constitution continue d'une histoire de vie, genèse du toujours-nouveau. La relance de la psychologie phénoménologique sur ce thème et ces bases théoriques, s'inscrit dans le projet d'une « phénoménologie de la vie », programme que la phénoménologie a depuis les débuts porté avec elle, qui l'a toujours accompagnée et qui a semblé, le plus souvent, figurer le lieu commun de sa dérélition et de sa résurrection, l'indicateur de sa mouvante frontière.

²⁰² Michel HENRY, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1985 ; notamment « chapitre IX : Le singe de l'homme : l'inconscient ».

BIBLIOGRAPHIE

I) Bibliographie primaire

1. Husserl et Fink

Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes* (correspond au *Husserliana I*), traduction Emmanuel LEVINAS et Gabrielle PEIFFER, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2001

- *L'idée de la phénoménologie* (= *Husserliana II*), traduction Alexandre LOWIT, Paris, PUF, « Épiméthée », 1970, troisième édition 1985

- *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* – Livre premier : *Introduction générale à la phénoménologie pure* (= *Husserliana III*), traduction Paul RICŒUR, Gallimard, « Tel », 1950 (cité *Ideen I*)

- *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* – Livre second. *Recherches phénoménologiques pour la constitution* (= *Husserliana IV*), traduction Éliane ESCOUBAS, Paris, PUF, « Épiméthée », 1982 (cité *Ideen II*)

- *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps* (*Husserliana X, A*), traduction Henri DUSSORT, Paris, PUF, « Épiméthée », 1964, 1991 (pour la troisième édition)

- *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (Husserliana X, B)*, traduction Jean-François PESTUREAU, Grenoble, Millon, « Krisis », 2003
- *De la synthèse passive (Husserliana XI)*, traduction Bruce BÉGOUT et Jean KESSLER, Grenoble, Millon, « Krisis », 1998
- *Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil* (ISO KERN éd.), (*Husserliana XIV*), La Hague, Nijhoff, 1973
- *De la réduction phénoménologique (Husserliana XXXIV)*, traduction Jean-François PESTUREAU, Grenoble, Jérôme Millon, « Krisis », 2007
- *Expérience et jugement*, traduction Denise SOUCHE-DAGUES, Paris, PUF, « Épiméthée », 1970
- « Le monde anthropologique » (1936), in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937, Hua XXIX* (Reinhold SMID éd.), Dordrecht, Kluwer, 1993, texte n°28, p. [334], traduction de Philippe BECK, Nathalie DEPRAZ, Anne MONTAVONT, Stéphane ROSSIGNOL et M. WALZ, *Alter. Revue de phénoménologie*, n°1/1993, p. 284.
- *La terre ne se meut pas*, traduction Didier FRANCK, Dominique PRADELLE et Jean-François LAVIGNE, Paris, Les Éditions de Minuit, « Philosophie », 1989
- Manuscrit EIII 9, cité par Bruce BÉGOUT, « Pulsion et intention. Husserl et l'intentionnalité pulsionnelle », in *La pulsion* (Jean-Christophe Goddard éd.), Vrin, « Théma », 2006
- Manuscrit A VII 13, cité par Bruce BÉGOUT, « Pulsion et intention. Husserl et l'intentionnalité pulsionnelle » (*Ibid.*)

- « IV. Sur la résolution du schème contenu d'appréhension –
appréhension », traduction Jean-François PESTUREAU, in *Annales
de phénoménologie*, 2002/1

Eugen FINK, *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale
de la méthode*, traduction Nathalie DEPRAZ, Grenoble, Jérôme
Millon, « Krisis », 1994

- *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, volume de
compléments à la *Sixième méditation*, traduction Françoise Dastur et
Anne Montavont, Grenoble, Millon, « Krisis », 1998

2. Bergson

Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris,
Félix Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1998

Henri BERGSON, *Matière et mémoire* (1896) (Frédéric WORMS éd.), Paris, PUF,
« Quadrige », 2008

- *L'évolution créatrice* (1907), (Frédéric WORMS éd.), Paris, PUF,
« Quadrige », 2007

- *L'énergie spirituelle* (1919), Paris, PUF, « Quadrige », 1993

- *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, Félix
Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1932

- *La pensée et le mouvant* (1934), Paris, PUF, « Quadrige », Paris,
réédition 2008

- *Mélanges* (André Robinet éd.), Paris, PUF, « Grandes œuvres »
1972

- *Bergson – correspondance* (André Robinet éd.), Paris, PUF, « Grands Ouvrages », 2002

II) Bibliographie secondaire

I. Sur Husserl et la phénoménologie

Bruce BÉGOUT, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, « Histoire de la philosophie », 2000

Michel BOUCEY, *Avoir un monde* (maîtrise de philosophie à l'université de Caen), 1996. Disponible à l'adresse suivante :

http://mboucey.free.fr/article.php3?id_article=7

Jean HERING, « La phénoménologie d'E. Husserl il y a trente ans », in *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, Édition de la Revue internationale de philosophie, n°2, 15 janvier 1939

Valérie KOKOSZKA, *Le devenir commun. Corrélacion, habitualité et typique chez Husserl*, Hildesheim, Georg Olms, « Europaea Memoria », 2004

Jean-François LAVIGNE, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2005

Emmanuel LEVINAS, « Intentionnalité et métaphysique », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, 2001

Nicolas MONSEU, *Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain-la-Neuve, « Bibliothèque philosophique de Louvain » – éditions Peeters, 2005

Anne MONTAVONT, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, « Épiméthée », Paris, 1999

Jean-Paul SARTRE, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*, *La Nouvelle Revue Française*, n°304, Paris, Janvier 1939

- *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, « Textes et Commentaires », 2003

Alexandre SCHNELL, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Millon, « Krisis », Grenoble, 2007

Herbert SPIEGELBERG, *The phenomenological movement, A historical introduction*, Volumes I et II, La Hague, Martinus Nijhoff, 1965

László TENGELYI, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, traduction Philippe Quesne, Jérôme Millon, « Krisis », Grenoble, 2005

Tamás ULLMANN, *La genèse du sens. Signification et expérience dans la phénoménologie génétique de Husserl*, Paris, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 2002

II. Sur Bergson

Gilles DELEUZE, *Le bergsonisme* (1966), Paris, PUF, « Quadrige », 1998

Arnaud FRANÇOIS (éd.), *Bergson, L'évolution créatrice*, Paris, Vrin, « Études et commentaires », 2008

Jean-Christophe GODDARD, « Une lecture néoplatonicienne de Fichte », *in Les études philosophiques*, n°59, Paris, PUF, 2001/4

Alain DE LATTRE, *Bergson, une ontologie de la perplexité*, Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 1990

Pierre MONTEBELLO, *L'autre métaphysique, Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brouwer, « DDB Philosophie », 2003

Rose-Marie MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson et Plotin*, Paris, PUF, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1959

Camille RIQUIER, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2009

Frédéric WORMS (dir.), *Annales bergsoniennes I, Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2002

III. Sur Bergson et la phénoménologie

Renaud BARBARAS, *Le tournant de l'expérience : recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 1998

Bento PRADO Jr., *Présence et champ transcendantal*, traduction Renaud BARBARAS, Hildesheim, Georg Olms, « Europaea Memoria », 2002

Camille RIQUIER, Heidegger, lecteur de Bergson », in *Heidegger en dialogue, 1912-1930* (Servanne JOLIVET et Claude ROMANO éd.), Paris, Vrin, « Problèmes et controverses », 2009

Alexandre SCHNELL (éd.), *Le temps* Paris, Vrin, « Thema », 2007

Frédéric WORMS (éd.), *Annales Bergsoniennes, II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2004

IV. Autres ouvrages cités

Jean-Pierre COUTARD, *Le vivant chez Leibniz*, Paris, L'Harmattan, 2007

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction Gwendoline JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE, Paris, NRF, « Bibliothèque de philosophie », 1993

Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer, 10^e édition 1963

- *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction Jean-François COURTINE, Paris, Gallimard, « NRF », 1985

- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe XX*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979, deuxième édition revue en 1988

Michel HENRY, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1985

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Monadologie* (Émile BOUTROUX éd.), Paris, Delagrave, 1970

- « Lettres à Arnauld », 30 Avril 1687, in *Œuvres choisies* (éd. Lucie PRENANT), Paris, Garnier, 1940

Joseph MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier IV. Le système idéaliste chez Kant et les post-kantiens*, Bruxelles/Paris, L'Édition Universelle/Desclée de Brouwer, 1947

Maurice MERLEAU-PONTY, La « Nature ou le monde du silence », [13] v [20], cité par E. Saint-Aubert dans Emmanuel de SAINT-AUBERT, *Vers une ontologie indirecte : source et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, « Histoire de la philosophie », 2006

Jacob ROGOZINSKI, « La réversibilité qui est vérité ultime », Evelyne GROSSMANN (dir.), *Rue Descartes, Revue du Collège International de Philosophie*, n°70, thème : *Les usages de Merleau-Ponty*, Paris, 2010/4

TABLE DES MATIÈRES

Introduction : Le problème de la genèse de l'expérience humaine.....	7
IÈRE SECTION. ACHEMINEMENT VERS UNE CONFRONTATION DE HUSSERL ET BERGSON.....	15
Chapitre I. Husserl et Bergson : Une exigence commune pour la philosophie.....	17
1. Théorie transcendantale de la connaissance et théorie métaphysique de la vie.....	17
2. Procession et conversion.....	28
Conclusion du premier chapitre et de la première section.....	40
IIÈME SECTION. L'INVERSION VITALE : DE LA VIE CONSTITUANTE À LA VIE CONSTITUÉE.....	45
Introduction à la seconde section.....	47
Chapitre II. Développement de la problématique de l'inversion vitale à partir de Husserl.....	49
1. L'idéal directeur de la méthode génétique chez Husserl.....	49
2. Les figures de l'involution de l' <i>ego</i> et le moment central de l'inversion vitale.....	57
3. L'inversion vitale comprise comme habituelité.....	64
Conclusion du second chapitre.....	70
Chapitre III. Développement de la problématique de l'inversion vitale à partir de Bergson.....	73
1. L'idéal directeur de la méthode génétique chez Bergson.....	73

2. L'évolution de la vie et le moment central de l'inversion vitale.....	81
3. L'inversion vitale comprise comme ouverture du champ habituel.....	91
Conclusion du troisième chapitre et de la seconde section.....	98
IIIÈME SECTION : INTERPRÉTATION TEMPORELLE DE L'INVERSION VITALE.....	101
Chapitre IV : De l'inversion vitale à l'inversion temporelle.....	103
1. Reprise comparative des développements de Husserl et Bergson.....	103
2. La double directionnalité de la temporalisation originaire.....	120
Conclusion : De la genèse vitale à la temporalité originaire.....	127
Bibliographie.....	131
Table des Matières.....	139

A SKOPJE, le 3 octobre 2011,
GAËTAN HULOT

