

DU CONCEPT DE VÉCU DANS L'ESSAI DE BERGSON. HYPOTHÈSE AUTOUR D'UNE TRADUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Daniele De Santis¹

Abstract

Henri Bergson's *Essai sur les données immédiates de la conscience* should mean for phenomenology and its historical development a source of questions and further possibilities for self-understanding: one can claim to find in its pages the origin of the philosophical language which enabled phenomenology to arrive in France and translate itself – as if Bergsonism, at the very moment it lends its own words to phenomenology, had also enabled the arrival of its most radical critic. Such a language is meanly related to the notion of *vécu*, which, within Bergson's first work, lies at the centre of a weave between several, and to some extent very different from each other, notions of «duration». In what follows, by firstly commenting a Gadamer's remark, we make an attempt to bring to light this intricate setting (§§ 2.1.–3.3.) and the way Bergsonian concept of *vécu* probably represented, in its inner twofold meaning, a model to conceive and translate the phenomenological concept of *Erlebnis* (§§ 1.1.–1.2.).

Keywords: Husserl, Bergson, Duration, Consciousness, Lived Experience (*Erlebnis*).

1.1. Selon les pages de *Wahrheit und Methode*² que Gadamer a consacrées à l'histoire et à la valeur de l'*Erlebnis*, on peut en trouver, à l'époque de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, les équivalents spéculatifs dans les concepts d'*organisation* et d'*être vivant*. La caractéristique propre à ces derniers est de représenter une totalité originairement vivante: tous leurs moments ou «états» expriment, chacun individuellement, l'ensemble de la vie consciente ; ils ont, dans l'économie psychique, une valeur *métonymique*. Le concept bergsonien d'*organisme* révèle alors le même rapport qu'il y a dans «la relation entre la vie et l'*Erlebnis*» :

¹ Daniele De Santis – Scuola Superiore di Studi in Filosofia (*Advanced School for Philosophical Studies*), University of Rome II («Tor Vergata»). Nous devons remercier Marina Astrologo pour la lecture et la correction de ce petit texte.

² Gadamer H.G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke I. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990. P. 66–76. Pour une présentation générale, voir: Civita A. *La filosofia del vissuto. Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*. Milano: Unicopli, 1982.

«Le rapport entre la vie et l'*Erlebnis* n'est pas un rapport d'une généralité à une particularité. L'unité des *Erlebnisse*, déterminée par leur contenu intentionnel, se trouve en rapport immédiat avec l'ensemble et la totalité de la vie [*in einer unmittelbaren Beziehung zum Ganzen, zur Totalität des Lebens*]»³.

L'«organisme» en tant que totalité vivante est le fil rouge du texte de 1889 : «multiplicité concrète» dans laquelle chaque «état» vit comme «une cellule dans un organisme ; tout ce qui modifie l'état général du moi la modifie elle-même»⁴. Et ces états de conscience – c'est leur valeur métonymique – «se pénètrent, et dans le plus simple d'entre eux peut se réfléchir l'âme entière»⁵ parce que le «sentiment lui-même est un être qui vit»⁶ ; «organisation» «comparable à un être vivant», «organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire»⁷. Tous les sentiments «représentent chacun l'âme entière, en ce sens que tout le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux»⁸. Dans la célèbre *Introduction à la métaphysique* Bergson décrit «une succession d'états dont chacun annonce ce qui suit et contient ce qui précède», car, en vivant une «vie commune», «tout état psychologique [...] reflète l'ensemble d'une personnalité»⁹. Certes, il y a aussi un sens négatif de cette métonymie, «c'est le tout envisagé sous un certain aspect élémentaire» et pris de la totalité¹⁰ : l'usage que l'«intelligence» peut arbitrairement faire «d'une partie que nous déclarons représentatif du tout»¹¹.

On ne doit pas méconnaître l'importance de la remarque gadamérienne, parce que elle nous dit beaucoup plus que ce qu'elle prétendrait nous dire: en effet, comparer la structure de l'*Erlebnis* à l'«organisme» chez Bergson, c'est, en même temps, soulever la question de la possibilité de traduire la sémantique de l'*Erleben* dans une autre langue – en français (ou en italien) par exemple. Certes, le problème de la traduction de l'*Erlebnis* appartient à la tradition phénoménologique plutôt qu'à la bergsonienne. Qu'est-ce que nous dit alors cette tradition-traduction phénoménologique ? Elle nous dit qu'en France, ce n'est que plus tard, avec *Ideen I* de Husserl traduit par Paul Ricoeur en 1950, que l'*Erlebnis* à

³ Gadamer, op. cit., p. 74. Gadamer écrit aussi: «Bergson begreift dieselbe [die Kontinuität des Psychischen] als *organisation*, d. h. er bestimmt sie von der Seinsweise des Lebendigen her (*être vivant*), in dem jedes Element für das Ganze repräsentativ ist (*représentatif du tout*)».

⁴ Bergson H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris : P.U.F., 2007 (1889). P. 101.

⁵ Bergson, op. cit., p. 73.

⁶ Ibid., p. 99.

⁷ Ibid., p. 75.

⁸ Ibid., p. 124.

⁹ Bergson H. *Introduction à la métaphysique // Revue de Métaphysique et de Morale*. 1903. P. 1–36: 5 et 10; maintenant dans: Bergson H. *La pensée et le mouvant*. Paris: P.U.F., 2008. P. 177–227.

¹⁰ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 11.

¹¹ Bergson H. *L'évolution créatrice*. Genève: A. Skira, 1945 (1907). P. 65.

trouvé sa traduction la plus canonique et officielle: «le vécu»¹² (*il vissuto* en italien) en tant que substantif autonome mais aussi dans son indétermination *sémantique* entre le côté subjectif (*das Erlebnis*) et le côté objectif (*das Erlebte*).

Aujourd'hui nous parlons avec familiarité du «vécu», en oubliant son histoire et sa généalogie. Avant cette célèbre traduction, par exemple dans le résumé qu'a fait Levinas (1929) de *Ideen I* on peut lire l'expression «états de conscience»¹³; dans son livre sur l'intuition (1930) on lit «états du moi (*Icherlebnisse*)» et «états de la vie – ces *Erlebnisse*»¹⁴. Dans les *Méditations cartésiennes* (1931) on a «états vécus» et «durée vécue» (première traduction très bergsonienne d'une *Erlebniszeitlichkeit*), «état individuel», «état de conscience», «expérience vécue (*Erlebnis*)» et «*expériences (Erlebnisse)*»¹⁵ en général. Cette dernière est tout à fait indicative : dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Lalande) il n'y a pas d'article sur le «vécu», et ce n'est que dans une obser-

¹² Cf.: Husserl E. *Idées directrices pour phénoménologie*, trad. P. Ricoeur. Gallimard, Paris, 2008 (1950), p. 522 du *Glossaire*: «*Erlebnis, erleben, Erlebnisstrom* – le vécu, vivre, flux du vécu».

¹³ Levinas E. Sur les «*Ideen*» de M. E. Husserl // *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1929, pp. 230–265: 243, 249, 250, qui traduit l'*Erlebnisse* par les «états de conscience» bergsoniens or utilise le mot allemand. Dans ce petit texte la comparaison avec la pensée de Bergson devient nécessaire: «Par le découverte de l'essence inexacte qui s'oppose à l'essence exacte nous arrivons à dépasser l'alternative devant laquelle nous a posés M. Bergson: ou bien la conscience doit être étudiée, comme l'espace, saisie par l'intellect en concepts bien définis, ou bien elle ne doit pas être étudiée par l'intellect. Avec Husserl il y a une troisième possibilité. L'intellect ... peut avoir essence sans qu'il y ait en elle immobilité et mort (p. 250)». Mais, autour de la question de la conscience intime du temps, du «problème du moi comme personnalité», de «la constitution du temps-durée» et du «temps cosmique», il doit remarquer: «Dans cette thèse Husserl se rencontre souvent avec Bergson qu'il ignorait au moment où sa pensée se développait» (p. 252).

¹⁴ Levinas E. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Alcan, Paris 1930, p. 51. Dans un texte du 1940 (*L'œuvre d'Edmond Husserl // Id., En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin 2006) Levinas utilise le participe «vécu» une fois (p. 15) pour décrire l'opposition phénoménologique «entre l'évidence directe, naïvement vécue et l'évidence réfléchie, qui ouvre une nouvelle dimension de rationalité» [n. s.], une fois pour les «sensations» et pour la «distinction entre ce qui est vécu et ce qui est pensé» et qui «domine la critique que Husserl adresse au psychologisme. Elle permet de poser la conscience en tant que pensée, en tant que douée de sens» [n. s.] (p. 21), une fois pour «le sentiment et le désir purement «vécus» [n. s.]» (p. 33). En outre, en rappelant un passage de l'*Einleitung* à les *Logische Untersuchungen*, Levinas traduit l'*Erlebnis* par «vie», «vie psychique» (p. 22) ou «vie spirituelle» (p. 33).

¹⁵ Husserl E. *Méditations cartésiennes*, tr. G. Pfeiffer, E. Levinas. Paris: Vrin, 2008 (1931), pp. 75, 78, 80, 82, 205. On peut voir aussi: Chestov L. Memento Mori. A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl // *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*. 1926, pp. 5–62: p. 58, qui écrit seulement «esprit», or Serrus C. *L'œuvre philosophique d'Edmond Husserl // Les Études Philosophiques*. 1930–1931, pp. 42–46: 43, qui décrit «ce qui vit essentiellement en nous (*das Erleben*)».

vation postérieure qu'on trouve le verbe «expérierer» comme traduction de l'*Erleben* lui-même: «éprouver, faire l'expérience d'un sentiment, d'une situation, etc.»¹⁶. Si on peut déjà trouver chez G. Gurvitch (1928) des premières, mais encore isolées, apparitions du vécu dans son autonomie – «La Phénoménologie ... c'est une description pure du domaine neutre du vécu»¹⁷ – ce n'est que dans *Phénoménologie de la perception* (1945) qu'on trouve le mot «vécu» utilisé dans un cadre philosophique qui, encore ambivalent et suspendu entre le substantif et le participe, annonce pourtant l'officialisation future avec son indétermination: «Le vécu est bien vécu par moi»¹⁸.

Si, donc, cette petite digression préliminaire avait pour tâche de prouver la finesse d'une remarque gadamérienne autour de l'équivalent bergsonien de l'*Erlebnis* – d'abord traduit dans la première phénoménologie française par «état» –, la question que nous devons maintenant poser, et que Gadamer n'a pas posée, est la suivante: que se passe-t-il dans le texte de Bergson quand, à côté de la sémantique de l'«organisme» et de l'«être vivant», apparaît proprement le «vécu»? En effet, tandis que dans l'*Essai* (1889) on trouve le participe passé «vécu» six fois seulement et dans *Durée et simultanéité* (1922) cinquante-cinq fois, c'est dans *L'évolution créatrice*, où on souligne «le caractère cinématographique de notre connaissance», qu'on peut observer un usage particulièrement polémique de l'«état» en tant qu'«état du monde matériel» et chose créée. Mais, selon la critique que Merleau-Ponty adresse à Bergson, «ce qui lui manque ... c'est la double référence, l'identité du rentrer en soi et du sortir de soi, *du vécu et de la distance* [n. s.]»¹⁹. De quoi s'agit-il dans cette polémique? D'une superposition illégitime du vécu (phénoménologique) en tant que substantif et du vécu (bergsonien) en tant que participe passé, ou, plutôt, d'une critique de l'absence d'autonomie, chez

¹⁶ Lalande A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris : P.U.F., 2006, p. 323.

¹⁷ Gurvitch G. La philosophie phénoménologique en Allemagne: Edmund Husserl // *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1928, pp. 553–597: 554; «il faut revenir par delà le domaine des jugements et des concepts à une sphère antérieure qui est celle du flux pur du vécu comme tel (*reiner Erlebnisström, Erleben*)» (p. 555).

¹⁸ Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2008 (1945), p. 349. Merleau-Ponty traduit la *Lebenswelt* husserlienne par «monde vécu», Id., Sur la phénoménologie du langage // Id., *Signes*, Paris: Gallimard, 2008 (1960), pp. 136–158: 150. L'édition italienne ne maintient pas cette nuance en traduisant la traduction de Merleau-Ponty par «mondo della vita» (*monde de la vie*), cf. Id. *Segni*, Milano: Il saggiatore, 2003, p. 127.

¹⁹ Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 2007 (1964), pp. 162–163. C'est ici, selon Merleau-Ponty, qu'on marque la différence entre Bergson et Husserl: «Husserl redécouvre cette identité du “rentrer en soi” et du “sortir de soi” qui, pour Hegel, définissait l'absolu», *Le philosophe et son ombre* // Id., *Signes*, op. cit., pp. 259–295: p. 263. Voir aussi Id., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 1978, p. 81: «Il y a donc cécité de Bergson à l'être propre de la conscience, à sa structure intentionnelle». À cette question a définitivement répondu C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. Paris: P. U. F., 2009, pp. 60–63.

Bergson, du «vécu» lui-même? C'est à cette petite histoire bergsonienne, et à la façon dont elle se développe à travers le premier livre de Bergson, que nous voulons prêter notre attention. Nous ne savons encore apprécier l'importance de *L'Essai*, surtout la portée de sa sémantique pour la tradition phénoménologique, mais Levinas a écrit une fois de façon très bergsonienne (et nous ne pouvons prendre cette remarque que comme un témoignage) que la «“Phénoménologie” ne signifie pas science qui se borne à l'étude des phénomènes par suite de l'inaccessibilité des “choses en soi” ... L'on pourrait dire que c'est une science des “données immédiates” [n. s.]»²⁰. *L'Essai* bergsonien ne pourrait apparaître alors, d'un côté, que comme le lieu où le concept de «vécu» a subi une grande première description mais aussi, en même temps, une radicale in-détermination et, de l'autre, comme le sol dans lequel la traduction de *l'Erlebnis* et son ambivalence ont leur propres racines. Sartre lui-même en effet, dans son livre dédié à *L'imagination* (1936), après avoir maintenu dans le texte le mot allemand d'«*Erlebnis*»²¹, remarque dans une note de bas de page – remarque qui semble renforcer notre thèse:

«*Erlebnis*, terme intraduisible en français, vient du verbe *erleben*. “Etwas erleben” signifie “vivre quelque chose”. *Erlebnis* aurait à peu près le sens de “vécu” au sens où le prennent les Bergsoniennes [n. s.]»²².

1.2. Néanmoins, avant de commencer l'analyse, nous souhaitons rebrousser le chemin et passer un moment de la France à l'Allemagne pour retrouver la présence de Bergson dans le lexique et dans le langage phénoménologique. Que se passe-t-il lorsque sa sémantique se dit et se traduit en allemand? Roman Ingarden, on le sait, à consacré (sous la direction de Husserl) sa Dissertation (16 janvier 1918) à Bergson: si l'expression «les états de conscience» est traduite par «*Bewußtseinszustände*» et celle de «durée» par «*die wirkliche Zeit*», le temps réel ou vrai²³, c'est le vécu ou, mieux, ce qui est vécu, à être traduit par le mot clé de la phénoménologie, *l'Erleben*. Ce passage, par exemple: «La durée vécue par notre conscience est une durée au rythme déterminé» est rendu par «*Die von*

²⁰ Voir directement Levinas, *Sur les «Ideen» de M. E. Husserl*, op. cit., p. 239.

²¹ Sartre J.-P., *L'imagination*, Paris: P. U. F., 1969, p. 144: «“Toutes les ‘Erlebnisse’ qui ont en commun cette propriété d'essence s'appellent aussi ‘Erlebnisse intentionnelles’: dans la mesure où elles sont conscience de quelque chose on dit qu'elles se ‘rapportent intentionnellement’ à ce quelque chose”».

²² Ibid.

²³ Ingarden R. *Intuition und Intellekt bei Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, (1922); maintenant dans Id., *Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie. Gesammelte Werke*, Band 6, Tübingen: Niemeyer, 1994, pp. 1–195: 10. Nous nous bornons ici à le texte systématique de Roman Ingarden, mais pour une reconstruction la plus vaste sur la relation entre Bergson et la phénoménologie de Freiburg on devrait prendre en considération la lecture de Schutz (*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*), celle de Heidegger (*Sein und Zeit*) et de Fink. Voir par exemple: Riquier C. *Heidegger lecteur de Bergson // Heidegger en dialogue (1912–1930)*. Paris: Vrin, 2009.

uns erlebte Dauer hat einen ganz bestimmten Rhythmus (Tempo)»²⁴. Si, en effet, on n'a pas de problème à trouver une correspondance entre le vécu bergsonien et le participe passé de l'*Erleben*, au contraire lorsque il s'agit de l'*Erlebnis* lui-même, il nous semble qu'il n'y a pas de correspondance. Ingarden doit paraphraser un passage de l'*Introduction à la métaphysique* sur la «connaissance relative» en écrivant: «*Mann kann eine Kenntnis von einer Person aus den Erzählungen von ihren Charakterzügen, Erlebnissen, Handlungen usw. gewinnen* [n. s.]». Mais, dans le texte original de Bergson, on ne peut pas retrouver quelque chose qui correspond à les *Erlebnisse*: «les traits de caractère, faire parler et agir»; «les actions, les gestes et les paroles»²⁵. Pouvons-nous en conclure que, si, de l'Allemagne à la France, le «vécu» de matrice bergsonienne a prêté sa voix à l'émigrant phénoménologique, le voyage de la France à l'Allemagne nous révèle au contraire une asymétrie radicale entre l'*Erlebnis* et le vécu? Entre l'*Erlebnis* et ce qui aura obtenu le droit de le traduire et d'établir ainsi une tradition conceptuelle? Si du point de vue d'une pure économie spéculative, Gadamer a raison, car dans l'*Essai* le concept d'«état de conscience» joue le rôle de l'*Erlebnis*, du point de vue des premières traductions françaises de l'*Erlebnis* lui-même, le langage a connu une sorte d'oscillation entre deux sémantiques (mêmes bergsoniennes): celle de la «vie» et de l'«état de conscience» d'un côté, et celle du participe passé «vécu» de l'autre, qui en a déterminé la traduction officielle au fur et à mesure en devenant, de simple participe, un substantif spéculativement autonome.

2.1. On peut illustrer la question du «vécu» dans l'*Essai* en commençant par définir préalablement le concept pivot d'«illégitimité» en deux

²⁴ Bergson H. *Matière et mémoire*. Paris: P.U.F., 2008 (1896), p. 230; Ingarden, *Intuition und Intellekt*, op. cit., p. 50. Voir aussi: «*eine Mannigfaltigkeit von punktuellen Momenten zu einem konkret erlebten "Momente"*», «*im Erlebnis*», «*konkret erlebter Moment*» (p. 49); «*die reelle, konkret erlebte Gegenwart*» (p. 51). On peut aussi y relever un usage des expressions sur la temporalité et la durée que Husserl ferait systématiquement propres dans les années Trente: «*in den lebendigen Strom des Bewußtseins*» (pp. 105, 106); «*in den Strom des Werdens*» (p. 108); «*lebendige Kontinuität seiner Erlebnisse*» (p. 114). Voir l'apparition du «présent vivant», l'année suivante la publication de Ingarden, dans les leçons sur la philosophie première, E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/1924)*. *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, hrsgg. von R. Boehm, Den Haag: M. Nijhoff 1959, p. 149: «*Zur lebendig strömenden Gegenwart selbst gehört immerfort ein Gebiet unmittelbar bewußter Vergangenheit*». Ingarden propose une comparaison entre Husserl et Bergson dans R. Ingarden, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*. *Osloer Vorlesungen*, Gesammelte Werke, Band 4, Tübingen: Niemeyer 1992, notamment pp. 148–150.

²⁵ Ingarden, *Intuition und Intellekt*, op. cit., p. 102; Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 179: «Le romancier pourra multiplier les traits de caractère, faire parler et agir son héros autant qu'il lui plaira: tout cela ne vaudra pas le sentiment simple et indivisible que j'éprouverais si je coïncidais un instant avec le personnage lui-même. Alors, comme de la source, me paraîtraient couler naturellement les actions, les gestes et les paroles».

sens différents. Selon le premier, l'illégitime sera synonyme d'impossible et, nous le verrons, d'illusoire : on peut considérer quelque chose *comme* s'il était quelque chose d'autre, A *comme* B par exemple, mais cette considération est fautive et illégitime, impossible... car A *n'est* pas B, donc son résultat sera, *de fait*, illusoire, *rien* à proprement parler. La deuxième signification d'illégitimité sera juridique : quelque chose arrive *de fait* mais cet événement, ayant violé une juridiction, sera *de droit* illégitime. Dans le premier sens nous avons une impossibilité factuelle, une irréalité; dans le deuxième, une réalité *de fait* qui se traduit dans une impossibilité *légitime* : car seul qui est *déjà* arrivé peut se dire illégitime. Ces deux sens – qu'on voit à l'œuvre dans la *Dialectique transcendantale* de la *Critique de la raison pure* comme liés au concept d'«illusion transcendantale»²⁶ – nous les retrouvons ensemble dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, de ce point de vue le livre le plus kantien de Bergson : au lieu de l'usage transcendantal des catégories, illégitimement étendues à la chose en soi, on y observe une application ou extension illégitime des catégories discrètes (c'est-à-dire onto-logiques) à la continuité temporelle. C'est dans l'*Avant-propos* que Bergson nous introduit dans cette question en parlant – et c'est le seul fois – d'«illégitimité»: «une traduction *illégitime* de l'inétendu en étendu, de la qualité en quantité, a installé la contradiction au cœur même de la question posée [n. s.]»²⁷. Et cette sémantique d'illégitimité se joue selon la tension conceptuelle, parallèle à celle que nous avons décrite, entre les termes bergsoniens d'*illusion* et de *bâtardise*.

Voici quelque exemple d'«illusion».

À la rigueur, on admettra que la durée interne, perçue par la conscience, se confonde avec l'emboîtement des faits de conscience les uns dans les autres, avec l'enrichissement graduel du moi; le temps que nos horloges divisent en parcelles égales, ce temps-là, dira-t-on, est autre chose; c'est une grandeur mesurable, et par conséquent homogène. – Il *n'en est rien* cependant, et un examen attentif dissipera cette dernière *illusion* [n. s.].

De là l'idée *erronée* [ici synonyme d'illusion] d'une durée interne homogène, analogue à l'espace, dont les moments identiques se suivraient sans se pénétrer [n. s.].

La durée prend ainsi la *forme illusoire* d'un milieu homogène [n. s.].

Mais quand il s'agit de nos états de conscience, nous avons tout intérêt à entretenir l'*illusion* par laquelle nous les faisons participer à l'extériorité réciproque des choses extérieures [n. s.].

Le problème de la liberté est donc né d'un malentendu: il a été pour les modernes ce que furent, pour les anciens, les sophismes de l'école d'Élée,

²⁶ L'analyse la plus radicale que nous connaissons se trouve dans: Visentin M. *Il significato della negazione in Kant*. Napoli-Bologna: Il Mulino, 1992, pp. 66–73. Bien que notre analyse sera très différente de celle deleuzienne, lisons ce passage indicatif: «Bien que Bergson détermine tout autrement la nature des faux problèmes ... il traite l'illusion d'une manière analogue à celle de Kant» (Deleuze G. *Le bergsonisme*. Paris : P.U.F. 2008 (1966), p. 10).

²⁷ Bergson, *Essai*, op. cit., p. vii.

et comme ces sophismes eux-mêmes, il a son origine dans *l'illusion* par laquelle on confond succession et simultanéité, durée et étendue, qualité et quantité [n. s.]²⁸.

Voici, au contraire, les exemples de «bâtardise».

Il y aurait donc lieu de se demander si le temps, conçu sous la forme d'un milieu homogène, ne serait pas un *concept bâtard*, dû à l'intrusion de l'idée d'espace dans le domaine de la *conscience pure* [n. s.]

Pourquoi conserveriez-vous ce *concept bâtard* quand vous analysez *le fait* de conscience à son tour? Si la grandeur, en dehors de vous, n'est jamais intensive, l'intensité, au-dedans de vous, n'est jamais grandeur [n. s.].

Ainsi se forme, par un véritable phénomène d'endossement, *l'idée mixte* [ici synonyme de bâtard] d'un temps mesurable [n. s.].

Il y a en effet ... deux conceptions possibles de la durée, *l'une pure de tout mélange*, l'autre où intervient *subrepticement* l'idée d'espace. La durée toute *pure* est la forme que prend la succession des nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre [n. s.]²⁹.

Dans cette dernière citation la «pureté» et le «mélange», la pureté de tout mélange, vont ensemble avec le «subrepticement» qui nous suggère un langage d'illégitimité dans sa valeur juridique : *de fait* il y a mélange, *de fait* nous constatons une impureté... mais, *de droit*, ces mélanges et ces impuretés sont conceptuellement illégitimes, c'est-à-dire illégaux³⁰. Dans le cas de l'illusion, au contraire, on peut relever une relation synonymique entre elle, l'«erreur» et le «rien» pure et simple, c'est-à-dire son inconsistance et son inexistence factuelle. Au centre de cette polémique langagière, de cette tension dans le texte bergsonien, se trouve la *durée*, son statut et sa modalité de donation : mais quelle durée? Selon la duplicité soulignée, celle de la distinction entre illégitimité de nature factuelle et illégitimité de nature juridique, nous avons au moins deux sémantiques pour décrire, non plus négativement mais positivement, une telle durée – celle de «vérité» et «réalité» en opposition à les notions d'«illusion» et d'«erreur»; celle de «pureté» (originelle) en opposition à la «bâtardise».

Voici la durée vraie ou réelle.

Au-dedans de moi, un processus d'organisation ou de pénétration mutuelle des faits de conscience se poursuit, qui constitue la *durée vraie* [n. s.].

Il y a une *durée réelle*, dont les moments hétérogènes se pénètrent [n. s.].

²⁸ Bergson, *Essai*, op. cit., pp. 80, 81, 82, 173, 180.

²⁹ Ibid, p. 73, 169, 171, 74.

³⁰ Deleuze reconnaît à cette distinction entre fait et droit un caractère transcendantale: «si le mixte représente le fait, il faut le diviser en tendances ou en pures expériences qui n'existent qu'en *droit*. On dépasse l'expérience vers des conditions de l'expérience» (Deleuze, *Le bergsonisme*, op. cit., p. 13).

[...] la *durée réelle*, la durée vécue par la conscience ... la *durée vraie* [n. s.].

La rupture s'est donc effectuée ici d'elle-même entre la qualité et la quantité, entre la *vraie durée* et la pure étendue [n. s.]³¹.

Voici la pure durée.

La durée toute *pure* est la forme que prend la succession des nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre [n. s.].

[...] la multiplicité des états de conscience, envisagée dans sa *pureté originelle*, ne présente aucune ressemblance avec la multiplicité distincte qui forme un nombre [n. s.].

[...] pour contempler le moi dans sa *pureté originelle*, la psychologie devrait éliminer ou corriger certaines formes qui portent la marque visible du monde extérieur [n. s.].

La durée, ainsi rendue à sa *pureté originelle*, apparaîtra comme une multiplicité toute qualitative [n. s.]³².

2.2. Nous commençons à entrevoir le tressage conceptuel entre quatre différentes notions de la «durée»: 1) la «durée pure», 2) la «durée vraie» ou «réelle», 3) la «durée illusoire» ou «erreur» (la durée erronée), 4) la «durée bâtarde» ou «mixte». Il y a entre ces durées une symétrie, une correspondance mutuelle: à la durée vraie correspond celle erronée et illusoire, comme à la durée pure correspond la durée mixte et bâtarde. Certes, on pourrait objecter que notre reconstruction soit artificielle, qu'elle parasite et multiplie sans justification un foyer linguistique de l'*Essai*, d'être seulement une opération de nature philologique et analytique, et que ces différences d'accentuation ne changent rien au fond de la question. Mais, tout au contraire, ce que nous espérons de mettre en évidence, par l'approfondissement d'une duplicité linguistique, c'est l'ambiguïté, en même temps sémantique et spéculative, qui régit l'exhibition bergsonienne de la durée comme durée vécue. En résumé : avec la première distinction à l'intérieur du concept d'«illégitimité» – l'illégitime en tant qu'illusion, inexistence factuelle, et l'illégitime en tant que résultat d'une qualification juridique d'un existant –, nous avons souligné le parallélisme de cette dernière avec, d'un côté, la différence entre illusion et bâtardise et, de l'autre, entre celle de vérité et pureté de la durée:

A) illégitimité factuelle : durée vraie et réelle ↔ durée fausse et illusoire et erronée

B) illégitimité juridique : durée originellement pure ↔ durée bâtarde et mixte

S'il y a certes une correspondance et une symétrie entre les séries *A* et *B* considérées dans leur ensemble, il n'y en pas également à l'intérieur de chacune. Car le faux et l'illusion, dans la première série, ne sont rien; leur épaisseur ontologique est nulle, et la durée, en tant que vérité du

³¹ Bergson, *Essai*, op. cit., pp. 80, 82, 116, 173.

³² Ibid., pp. 74, 90, 168, 172.

faux, de l'illusion et de l'erreur, c'est leur immédiate négation; ils – le faux, l'illusion et l'erreur, à savoir la durée fausse, illusoire et erronée – sont leur négation même, la négation (de soi) par l'exhibition de soi que fait l'unique vérité, celle de l'être de la durée. Selon la série *A*, en y regardant de près, on ne peut avoir qu'une seule durée, «durée vraie» ou «réelle» n'étant que deux expressions pléonastiques: elle affirme donc un monisme. Et ce monisme revient à l'(asymétrique) opposition métaphysique la plus radicale: celle de l'«être» (de la durée) et du «néant» (de l'illusion). Toutefois, nous la disons, cette opposition, asymétrique, car elle n'est rien d'autre que négation de la néantité de l'erreur comme affirmation d'être (de la durée): l'exhibition du vrai est déjà elle-même négation du faux qui, de son côté, ne nie pas, symétriquement, le vrai. Il n'y a pas alors, à proprement parler, de contra-position³³. D'après ce que la deuxième série nous dit, au contraire, la durée mixte n'est pas un néant, elle a sa propre consistance ontologique par la réduction de laquelle on peut affirmer une durée qui, pure, ne présente toutefois un lien analytique à la vérité. Selon *B* nous devons faire expérience de deux durées différentes et données: elle affirme donc du moins un dualisme. Il ne s'agit pas alors de choisir dans l'*Essai* entre monisme ontologique ou dualisme; car il y a ici un plus profond *dualisme* entre *monisme* et *dualisme*: l'exposition oscille (dualisme) entre l'unique réalité de la durée ou, c'est la même chose, l'unique réalité qui dure (monisme), et une différence de donation entre pureté de droit et irréfugable mixture de fait (dualisme).

Quelles sont les conséquences qui découlent de cet étrange dualisme pour le principe bergsonien selon lequel «ce qui est donné est donné, ce qui n'est pas donné n'est pas donné»³⁴? Si selon *A* en effet seulement la durée, car il y a une seule durée, peut être donnée; selon *B*, la durée pure et la durée bâtarde devraient avoir tous les deux une leur modalité de donation propre et spécifique. Selon *A*, ce qui est donné (la réalité qui dure) est donné et ce qui n'est pas *donné* (l'illusion, la fausseté, le rien) *n'est pas donné*; selon *B*, au contraire, ce qui est donné (la durée pure) est donné mais ce qui n'est pas donné (la mixture ou la bâtardise) ne l'est pas selon la même modalité de la première. Elle devrait d'abord être donnée, et donc «vécue», selon une autre modalité non négative.

3.1. On peut ajouter à ces dernières deux autres considérations au parfum très phénoménologique : une qui concerne à la question de l'«abstraction» (et de la «réduction»); l'autre, ce qui est «vécu».

³³ Plutôt identité de durée, vérité, être, réalité. La durée, c'est la vérité de l'être comme réalité. La vérité de la réalité, c'est son être comme durée. La réalité de la durée, c'est le vrai être. La vérité de l'être, c'est la réalité comme durée. Identité qu'on peut retrouver jusqu'à la fin de la réflexion philosophique bergsonienne: *L'évolution créatrice* conduit aux conclusions les plus radicales ces pages de l'*Essai* en déterminant «l'idée du néant» comme «pseudo-idée» dans le sens littéral du *pseudos* comme «faux» (Bergson, *L'évolution*, op. cit., p. 280) et comme «un simple mot» (p. 285).

³⁴ Bergson, *Essai*, op. cit., p. 113.

α) *Entre réduction et abstraction*. La profonde duplicité que nous essayons ici de présenter dans toute sa portée se montre aussi par la méthode de retour aux données immédiates. Merleau-Ponty, on le sait, a parlé, en citant une formule très connue, «d'une sorte de "réduction" bergsonienne qui reconsidère toutes choses *sub specie durationis*, – et ce qu'on appelle sujet, et ce qu'on appelle objet, et même ce qu'on appelle espace»³⁵. La formule bergsonienne se trouve dans deux textes postérieurs (1911), c'est-à-dire «L'intuition philosophique»:

habitue-nous, en un mot, à voir toutes choses *sub specie durationis*: aussitôt le raidi se détend, l'assoupi se réveille, le mort ressuscite dans notre perception galvanisée³⁶ ;

et «La perception du changement»:

Plus, en effet, nous nous habituons à penser et à percevoir toutes choses *sub specie durationis*, plus nous nous enfonçons dans la durée réelle³⁷.

Nous ne méconnaitrons pas que Bergson, dans la deuxième citation, utilise de nouveau l'adjectif «réelle» pour qualifier la durée, mais nous ne pouvons pas méconnaître en même temps la distance (chronologique et spéculative) qui sépare les deux contextes (1889–1911): le problème en effet est que Merleau-Ponty parle de cette *reductio ad durationem* – non comme réduction à la durée mais comme réduction à durée des toutes les choses – en se référant implicitement à l'*Essai* et au lexique d'«organisation» que Bergson y utilise. Or, il faut bien remarquer l'usage que Bergson fait ici de la méthode de l'«abstraction» pour revenir à ce qui est donné: «Nous allons donc demander à la conscience de s'isoler du monde extérieur, et, par un vigoureux effort d'abstraction, de redevenir elle-même»³⁸. Troublante présence de l'abstraction dans ce passage capital et très connu où Bergson fait appel à la «durée vraie», car après quelques pages il souligne comme l'abstraction n'est pas elle-même à l'origine de «la conception d'un milieu vide homogène», bien au contraire «on trouvera que la faculté d'abstraire implique déjà l'intuition d'un milieu homogène» et que l'espace nous permet «de compter, d'abstraire, et peut-être aussi de parler»³⁹ – l'abstraction, comme effort de retour aux données immédiates de conscience, est donc rendue possible par l'homogénéité, c'est-à-dire de ce dont nous devront faire abstraction dans toute sa durée extérieure, bâtarde et aussi mixte. La réduction, si on a la légitimité de parler ici encore de réduction, se réduit elle-même à n'avoir qu'une signification négative et de limitation. Mais une telle limitation méthodologique implique à son tour que *ce dont* elle nous conduit n'est pas le vrai ou le réel selon une unique donation, mais un donné qui se différencie, par abstraction ou soustraction, d'un

³⁵ Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 300.

³⁶ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 142.

³⁷ Ibid., p. 176

³⁸ Bergson, *Essai*, op. cit., p. 67.

³⁹ Ibid., pp. 72–73.

autre donné, *ce de quoi* nous abstrayons, qu'on ne peut négliger et qu'on devrait, au contraire, exhiber par soi-même. Elle présuppose alors une forme de dualisme. Il y a, de ce point de vue, une frappante ressemblance entre cette abstraction et le statut de la réduction dans les *Recherches logiques* de Husserl selon leur première édition, dans laquelle elle n'est conçue que comme abstraction de toute position d'existence et indiquée par les mots négatifs d'«*Ausschluss*», «*abstrahieren*», «*Einschränkung*», «*Ausscheidung*»⁴⁰.

β) *Ce qui est vécu*. Aux deux duplicités, au dualisme de dualisme et monisme, correspondent la méthode de l'abstraction comme effort de retour aux données immédiates – méthodologie qui en même temps découle du dualisme en le re-confirmant implicitement⁴¹ – et la détermination des données de conscience comme vécues. Ou bien l'abstraction joue le rôle du médiateur en imposant la nécessité d'une différence irréductible des données et de suite l'impossibilité d'établir pour la durée pure un rapport d'identification à la vérité, ou bien, comme le texte fait aussi, une seule durée, la durée de la conscience comme durée vraie et réelle, peut se dire *vécue* en se confondant avec sa propre intuition⁴²: seule la vérité est vécue, car on ne peut vivre que la réalité de la durée. Nous n'avons pas besoin alors d'une démarche méthodologique pour re-

⁴⁰ Voir: Boehm R. *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, Den Haag: M. Nijhoff, 1968, pp. 119–140: 122–125 ; Lavigne J.-F. La réduction phénoménologique dans Les recherches logiques selon leur première édition, 1901 // *Alter. Revue de Phénoménologie*, 11, 2003, pp. 23–49. L'analyse husserlienne la plus intéressante et classique est celle de la conscience intime du temps, où Husserl pense l'exclusion («*Ausschaltung*») du temps objectif comme abstraction de toute transcendance («*Abstrahieren wir*») qui le conduit à décrire les actes et l'apriorité subjective comme *corrélats* du temps objectif et de ses lois, de sorte que les premiers ne peuvent être conçus que sur le modèle du deuxième, E. Husserl, *Zur phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, hrsgg. von R. Boehm, Husserliana X, The Hague : M. Nijhoff, 1966, §§ 1–2, pp. 4–10. On peut alors en tirer le principe aporétique selon lequel «d'autant plus de réduction comme abstraction et exclusion, d'autant plus d'objectivation du subjectif – rien d'autre qu'un corrélat (de l') objectif». Voir en effet cette remarque levinasienne: «Tous les subjectivismes prétendent être conséquences d'une philosophie de l'objectif. Le sujet d'un moment de l'objectif» (Levinas E. *Carnets de captivité et autres inédites*, Ouvres 1, Angoulême: Bernard Grasset, 2009, p. 326).

⁴¹ Voir aussi: Prado B. *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, présentation et traduction du portugais (Brésil) par R. Barbaras, Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2002, p. 62: «Si la conscience, intellectuelle et pratique, a sa condition de possibilité dans une expérience “inauthentique” de la temporalité, la référence négative et polémique qui révèle cette inauthenticité est *nécessaire et elle prépare la conversion* à la durée et à l'intériorité de la conscience [n. s.]».

⁴² Mais, on le sait, l'«intuition» ne joue qu'un rôle négatif dans l'*Essai*: elle est surtout intuition d'un vide homogène – «intuition confuse d'un rapport entre deux étendues». Pour l'analyse la plus détaillée, voir Riquier, *Archéologie de Bergson*, op. cit., pp. 131–157.

venir aux données, car «Ou vous vous tenez à ce que la conscience vous donne, ou vous usez d'un mode de représentation conventionnel»⁴³. Il suffit de faire attention à la conscience et à ce qu'elle nous murmure silencieusement pour n'être que son écho immédiat, l'identité même de sa voix vivante. On peut alors commencer à comprendre l'usage que Bergson fait dans *l'Essai* du participe passé *vécu*; voici toutes ses occurrences:

a) Il semble que ces objets, continuellement perçus par moi et se peignant sans cesse dans mon esprit, aient fini par m'emprunter quelque chose de mon existence consciente ; comme moi ils ont *vécu*, et comme moi vieilli [n. s].

b) [...] la durée réelle, la durée *vécue* par la conscience [n. s.].

c) [...] nous verrons que nous avons formé nous-mêmes ces idées, nous-même *vécu* ces sentiments [n.s.].

d) [...] vous avez compris que le temps ne demande pas à être vu, mais *vécu* [n. s.]

e) Mais ces unités de temps, qui constituent la durée *vécue*, et dont l'astronome peut disposer comme il lui plaît parce qu'elles n'offrent point de prise à la science, sont précisément ce qui intéresse le psychologue [n. s.].

f) [...] la durée *vécue*, celle que la conscience perçoit [n. s]⁴⁴.

Interroger le statut du *vécu*, entreprendre l'effort d'écrire son histoire dans l'œuvre bergsonienne peut signifier en même temps comprendre une certaine possibilité de la phénoménologie française : c'est faire d'une traduction, surtout de son origine, le symptôme d'une tradition. Pour revenir maintenant au texte, on doit commencer par souligner une ambiguïté, dans ces premiers apparitions, de ce dont le *vécu* se dit, de *ce qui est vécu*. En effet, d'un côté c'est la conscience qui est *vécue*, son temps, c'est-à-dire la durée qui vit soi-même comme conscience (b, d, e, f); de l'autre, c'est quelque chose d'autre que la conscience qui est *vécu* par elle, quelque chose qu'on peut définir provisoirement immanence, les «sentiments» (c), ou transcendance, les «objets» en général (a). Il y a donc une tripartition ou, mieux, une bipartition avec une bifurcation ultérieure:

- 1) la conscience elle-même dans sa durée
- 2) l'objet : – immanence (sentiment)
– transcendance (objet perçu en général)

3.2. D'où découle la possibilité de cette étrange duplicité (ou triplinité) ? De la réélaboration et transformation bergsonienne, à la lumière de l'expérience de la durée, du couple conceptuel sujet-objet dans le plexus spéculatif subjectif-objectif:

«Remarquons, en effet, que nous appelons subjectif ce qui *paraît* entièrement et adéquatement connu, objectif ce qui est connu de telle

⁴³ Bergson, *Essai*, op. cit., p. 49.

⁴⁴ Ibid., pp. 97, 116, 127, 144, 145, 147.

manière qu'une multitude toujours croissante d'impressions nouvelles pourrait être substituée à l'idée que nous en avons actuellement [n. s.]»⁴⁵.

Nous avons mis en évidence le recours au lexique phénoménologique de l'apparition dans cette citation très connue : car le subjectif *apparaît entièrement*, tandis que l'objectif est toujours *croissant*; le subjectif est *adéquat*, l'objectif *substitution ininterrompue*; le subjectif est *vécu*, l'objectif ce dont nous n'avons que l'*idée*. Le subjectif est donc apparition entière, adéquate et vécue ; l'objectif substitution ininterrompue, croissante et conçue. Le couple subjectif/objectif n'est pas la simple transposition ou modification langagière du sujet et de l'objet; mais le résultat d'une leur exhibition à partir de la durée : tandis que le subjectif c'est le sujet de durée; l'objectif, au contraire, est ce qui est conçu, à la lumière de la durée, comme non-vécu. Il n'y a pas alors de symétrie entre les deux différents couples ni quelque chose comme une *analogia proportionalis* (subjectif : objectif = sujet : objet) mais plutôt un entrelacement: en effet, aussi bien le sujet que l'objet peuvent *paraître* et devenir subjectifs ainsi que, de la même manière, tant le sujet que l'objet peuvent être *conçus* et devenir objectifs. Le subjectif donc, c'est un sujet (sujet subjectif) ou un objet (objet subjectif) vécu; l'objectif, c'est un objet (objet objectif) ou un sujet (sujet objectif) conçu⁴⁶. Nous commençons alors à com-

⁴⁵ Ibid., p. 62. Voir la célèbre interprétation deleuzienne, Deleuze, *Le bergsonisme*, op. cit., pp. 34–37. On devrait donc refuser l'accuse d'introspectionnisme adressée à Bergson de la phénoménologie, comme par exemple fait Aron Gurwitsch: «Being based on the theory of intentionality, phenomenology must not be identified with, or even too closely assimilated to, the intuitionistic philosophy or introspectionism as advocated by Bergson. For consciousness to be grasped and studied in its authentic and original state, it must first, according to Bergson, undergo a purification from whatever contamination or admixture has accrued to it by way of contact with the objective external world, which is not only a spatial but also a social world. Obviously, such a methodological principle presupposes the Cartesian dualism», Gurwitsch A. *Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness in Historical Perspective* // Id., *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973). Volume I. Constitutive Phenomenology in Historical Perspective*, trans. and ed. by J. G.-Gómez, Dordrecht, Heidelberg, London and New York: Springer, 2009, pp. 351–381: 376. Voir alors l'analyse développée par: Winkler R. *Husserl and Bergson on Time and Consciousness* // *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research. Volume XC: Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book Three*, 2006, pp. 93–116, à partir des concepts de temps et de «multiplicité»: «With this my concern is to demonstrate the extent to which Husserl comes close to the conclusions Bergson draws in *Time and Free Will*: The sharp distinction between consciousness and the world is drawn, for Bergson, in terms of the distinction between time and space. Husserl, as would be a "true" Bergsonian, distinguishes the *immanence* of consciousness from the *transcendence* of the world in terms of time and space». Pour une critique phénoménologique du texte de Deleuze en relation à la question du passé en tant que passé, voir: Kelly M.R. *Husserl, Deleuzian Bergsonism and the Sense of the Past in General* // *Husserl-Studies*, 2008, pp. 15–30.

⁴⁶ À partir de ce point on peut mieux comprendre la réflexion du dernier Merleau-Ponty. Par exemple ce passage: «chiasme mon corps–les choses, réalisé par le dédoublement de mon corps en dedans et dehors, – et le

prendre, selon ce schéma, le motif qui à emmené Bergson à décrire, non seulement la conscience même, mais aussi les sentiments et le perçu en général comme vécus: les sentiments et les «objets, continuellement perçus par moi», ne sont pas des objets purs et simples, mais des objets subjectifs. Ils durent, *ergo* paraîtront subjectivement. Si le subjectif est vécu, alors aussi bien le sujet (subjectif) que l'objet (subjectif) sont, à leur côté, vécus. C'est ici alors – dans cette première et inaugurale duplicité, en même temps sémantique et ontologique, du vécu – que la tradition et la traduction phénoménologique de l'*Erlebnis* ont leur propre racines linguistiques et philosophiques. Du premier vécu bergsonien au vécu phénoménologique, il y a toujours cette même indétermination entre le sujet et l'objet. En témoignant d'un moment d'équilibre linguistique encore instable, Merleau-Ponty doit en effet remarquer que «Ce qui n'est que vécu est ambivalent»⁴⁷.

3.3. Quelle sont alors les conséquences pour notre discours sur le dualisme bergsonien de dualisme et monisme ? Dans les citations rappelées, c'est la durée réelle qui est vécue ; la durée que nous avons décrite en tant que déterminante le monisme de l'unique durée, celle vraie et réelle, contre la durée fautive, illusoire et erronée – le rien de durée. Ce monisme, nécessaire si on ne veut pas emprunter le chemin creux de l'abstraction et de son dualisme méthodologique, Bergson doit y mettre le prix, le prix de deux ultérieurs dualismes: le premier, à l'intérieur de l'unique durée vécue et réelle, est plutôt une indifférence entre les deux formes d'objectivité subjective (sentiments et objet perçu); le deuxième entre le vécu lui-même, c'est-à-dire le subjectif en générale, et le conçu, l'objectif en général, l'idée qui, non vécue, en tout cas se donne. Car la donation, chaque donation, en tant que donnée, doit se faire vécue – autrement on n'a que l'unilatéralité et la partialité de la *reductio ad durationem*: «Il ne faut donc pas dire que les choses extérieures durent, mais plutôt qu'il y a en elles quelque *inexprimable raison* en vertu de laquelle nous ne saurions les considérer à des moments successifs de notre durée sans constater qu'elles ont changé [n. s.]»⁴⁸. L'in-exprimable, caractère de la durée dans sa tension avec la matrice spatiale et ontologique du langage, se dit ici de la participation de l'espace à la durée, à savoir du «conçu» au «vécu». Il s'agirait alors d'étendre l'exhibition *sub specie durationis* à tout ce qui n'est pas encore vécu: c'est le problème

dédoublé des choses (leur dedans et leur dehors), Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 311. Le chiasme ontologique lui permet de penser à nouveau le chiasme originairement bergsonien de la durée. Il en dépend donc à chaque instant et à partir du moment même où il le pense en tant que «réhabilitation ontologique du sensible» qui double les deux pôles de chaque corrélation: «Si la distinction du sujet et de l'objet est brouillée dans mon corps (et sans doute celle de la noèse et du noème?), elle l'est aussi dans la chose, qui est le pôle des opérations de mon corps, le terme où finit son exploration, prise donc dans le même tissu intentionnel qui lui», Id., *Signes*, op. cit., pp. 271–272.

⁴⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, op. cit., p. 349.

⁴⁸ Bergson, *Essai*, op. cit., pp. 170–171.

que Bergson, à travers *Matière et mémoire* et l'*Evolution créatrice* jusqu'à *Durée et simultanéité*, devra et devrait résoudre. Mais celui-ci – nous signalons là encore une ressemblance frappante, c'est aussi le problème que la phénoménologie husserlienne, après les *Recherches logiques*, à travers les leçons sur *L'idée de la phénoménologie* jusqu'à *Idées... I*, a du résoudre par l'introduction de l'inclusion intentionnelle et de la corrélation noétique-noématique. Cette dernière remarque ne veut rien dire d'autre qu'il faudrait désormais commencer à penser à nouveau les rapports entre la phénoménologie et le bergsonisme, leurs radicales différences mais aussi leur héritage commun, leur filiations et analogies.