



HAL
open science

La conception bergsonienne de l'affinité transcendantale : la matière comme envers de l'esprit

Alain Panero

► **To cite this version:**

Alain Panero. La conception bergsonienne de l'affinité transcendantale : la matière comme envers de l'esprit. Formation continue des professeurs de philosophie de l'académie de Lille (PAF), Feb 2006, Amiens, France. hal-03353154

HAL Id: hal-03353154

<https://hal-u-picardie.archives-ouvertes.fr/hal-03353154>

Submitted on 18 Jan 2023

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

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

*La conception bergsonienne de l'affinité transcendante :
la matière comme envers de l'esprit*

Alain PANERO
(Lycée Michélin, Amiens)

INTRODUCTION

A.

Permettez-moi avant tout quelques remarques très générales.

1.

Ce n'est jamais facile de traiter *philosophiquement* des notions de Matière et d'Esprit. Un biologiste, un botaniste, un physicien ou encore un chimiste peuvent *exhiber* la matière dans tous ses états, en montrant directement des choses un peu étonnantes, des plastiques par exemple ou des alliages, ou des fougères. Ou alors, à défaut de nous montrer la matière elle-même, ils peuvent en quelque sorte la mettre en scène, en exposant notamment des modélisations attrayantes, par exemple des boules en plastiques pour figurer les assemblages de molécules, etc.

Bref on aurait sans doute davantage l'impression de savoir de quoi on parle, si l'on manipulait de la matière.

Mais, ici, aujourd'hui, nous n'avons, en guise de matière que les mots, que les mots à assembler plus ou moins habilement ; et parler de la matière plutôt que de la voir, la toucher, la sentir, d'un certain point de vue, cela ne peut que décevoir. Pas de laboratoires avec des paillasses, des becs Bunsen, pas de sortie dans les bois pour ramasser des feuilles, pas de microscopes ni de télescopes.

Oui, j'ai l'impression que le professeur de philosophie, quand il doit parler de la notion de matière, est un peu en porte-à-faux. Avec son langage, ses mots, il risque de faire une sorte de récit, une sorte de *roman de la matière* ; ce qui a sans doute de l'intérêt mais peut néanmoins sembler abstrait ou trop verbal.

Certes, en philosophie, la Matière est un personnage important ; dans certains textes matérialistes, elle peut même tenir le premier rôle et sa description peut stimuler notre imagination... Mais tout de même, cela semble, si j'ose dire, manquer de matière, manquer de réalité. Le mot pain n'est pas le pain, comme dit le poète ; et la notion philosophique de matière n'est pas la matière.

D'ailleurs, lors de la remise à Bergson du prix Nobel de littérature, Per Hallström compare *L'Évolution créatrice* à « un poème d'une grandeur saisissante, une cosmogonie (...) une sorte de drame avec deux courants en lutte »¹. Ce qui est sans doute élogieux mais à double tranchant.

2.

Et ce n'est pas tout. Car il en va un peu de même à propos de l'Esprit, même si cela tient à d'autres raisons. Certes, il ne s'agit jamais d'exhiber l'esprit dont on sait bien qu'il est, par définition, invisible ou immatériel. C'est donc plus commode. Au moins, les mots prennent d'emblée toute leur valeur de désignation et gardent toute leur force symbolique. Mais ici aussi, la philosophie est un peu en porte-à-faux. Là encore, le propos risque d'être décevant. Le professeur de philosophie n'est pas un prédicateur ou un mystique qui, porté par l'esprit, traversé par le souffle du haut de sa chaire, débiterait un sermon nécessairement inspiré, quelque chose qui nous transporterait, nous pousserait à opérer une conversion, à « dépouiller le vieil homme » comme on dit, quelque chose qui nous donnerait des ailes et nous ferait soulever des montagnes ! En philosophie, il y a bien des idées, un certain enthousiasme pour le concept, sans doute une certaine spiritualité, mais enfin les textes et les discours philosophiques, souvent techniques, se voulant rigoureux et objectifs, même les plus idéalistes, nous parlent de l'esprit de façon très prudente.

3.

Oui, décidément, ce n'est pas si facile de parler de Matière et d'Esprit quand, au fond, on sait bien qu'on ne peut pas les exhiber comme on peut exhiber des choses ou des images. On paraît embarrassé, ou alors on risque de passer pour un beau parleur.

Du reste, pour pouvoir continuer à dissenter sérieusement de l'esprit ou de la matière, les philosophes se tournent volontiers aujourd'hui vers d'autres disciplines, la biologie, la médecine, la physique ; cela donne davantage de poids à leur discours. Un commentateur de Bergson, Paul-Antoine Miquel, demande ainsi au philosophe de « se faire étudiant et [de] retourne[r] à la lecture d'articles et de manuels de biologie ou de physique »ⁱⁱ. Il s'agit aux yeux de cette nouvelle génération d'universitaires de sortir de la philosophie, de briser le cercle du Même, de rencontrer autre chose que les idées philosophiques de Matière et d'Esprit, comme si, laissée à elle-même, la réflexion philosophico-philosophique était peu féconde.

Dans le même esprit, certains se tournent vers les nouvelles techniques d'imagerie ou de mise en forme informatique ; ils espèrent renouveler ou fonder *et* le matérialisme *et* le spiritualisme : certaines théories dites *philosophies de l'esprit* essaient ainsi de réduire la pensée à des processus cérébraux ou d'en saisir la syntaxe.

Mais là encore, on n'y croit pas trop ; on reste dubitatif en regardant les neuropsychologues nous montrer des images du cerveau, en regardant leurs incontournables visuels, c'est à dire les modélisations qu'il nous propose au moyen de l'incontournable rétro-projecteur ; une fois démasquée la bonne vieille fascination pour les images, tout cela peut paraître bien compliqué et bien formel, comme une sorte de métalangage creux, de « linguistiquerie », une sorte de nouvel obscurantisme ; tous ces aperçus sur l'esprit paraissent bel et bien manquer d'esprit.

*
* *

Toujours est-il que quand Christian Ferrié et Francis Foreaux ont eu la gentillesse de m'inviter pour ce stage sur la Matière et l'Esprit, je ne pouvais pas ignorer à quel point il pouvait être décevant de risquer un propos sur un tel sujet. Parce que si nous savons bien qu'il est dans la nature même de tout propos philosophique de susciter un certain suspense - qu'on appelle problématisation -, vous savons aussi qu'à la fin, la solution est toujours plus ou moins attendue ou convenue, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une solution verbale, et qu'en l'occurrence, je ne vous livrerai pas les secrets de la matière et de l'esprit.

Donc, et fort heureusement, il ne s'agit pas pour moi d'exhiber directement sous vos yeux la Matière et l'Esprit, *mais seulement de dire quelques mots sur la façon dont Bergson, dans ses textes, a pu penser les rapports de la matière et de l'esprit.*

*
* *

B.

1.

Après ce préambule, surtout adressé à ceux qui ici, s'il y en a, ne seraient pas des professeurs *de philosophie*, et qui attendraient de la philosophie une Révélation sur la matière et l'esprit qui hélas ! ne viendra pas, je me tourne maintenant et plus précisément vers sujet qui nous occupera ce matin.

J'ai intitulé mon exposé : « La conception bergsonienne de l'affinité transcendante : la matière comme envers de l'esprit ». A vrai dire, cet intitulé semble promettre plus qu'il ne peut tenir. Certes, cela attire l'attention mais reste à savoir ce que cela veut dire. Reste à savoir, en quelque sorte, si le ramage se rapporte au plumage !

En tout cas, cet intitulé ne peut manquer d'évoquer, d'une part, avec l'idée d'affinité transcendante, la première édition de la *Critique de la raison pure* de Kant, et d'autre part, avec l'idée de matière comme envers de l'esprit, *L'Evolution créatrice* de Bergson. Mais reconnaissons qu'il y a là comme une sorte de raccourci, de juxtaposition un peu brutale ou bizarre, comme un accollement un peu contre nature entre deux grands livres dont on sait que la méthode et la visée ne sont pas les mêmes.

Car enfin, il est pour le moins paradoxal de parler de conception *bergsonienne* d'affinité transcendante alors que Bergson n'a jamais parlé explicitement d'affinité transcendante ! On trouve bien, une fois, dans *Matière et mémoire*, le terme d'affinité utilisé à propos de l'affinité des états de conscience mais c'est au sens banal de « ressemblance » et de « contiguïté », la question pour Bergson étant alors de savoir « comment s'opère la sélection entre une infinité de souvenirs qui tous ressemblent par quelque côté à la perception présente, et pourquoi un seul d'entre eux (...) émerge à la lueur de la conscience »ⁱⁱⁱ ; en tout cas parler de « notion bergsonienne d'affinité transcendante », cela ne peut que faire bondir l'historien de la philosophie, ou tout simplement le lecteur de Bergson qui sent bien que Bergson

essaie justement de faire éclater, avec sa notion d'intuition de la durée, les cadres trop étroits d'un transcendantalisme qui limite abusivement le champ de l'expérience.

2.

Certes, en embrassant ce titre d'un seul coup d'œil et en prenant garde aux deux points, on pressent ce que je veux suggérer. *Mon but n'est évidemment pas de dire que l'on retrouve chez Bergson la thèse kantienne de l'affinité transcendante* mais de suggérer que l'idée bergsonienne d'après laquelle on peut se figurer « la matière comme envers de l'esprit », *cette idée aurait quelque chose à voir avec l'idée kantienne d'affinité transcendante ; elle serait comme son aboutissement ou sa transposition chez Bergson.*

C'est cette idée que les deux formulations ont « bien quelque chose à voir », cette idée qu'il y a bien un rapport invisible ou souterrain qui relie la première édition de la *Critique* de 1781 et *L'Évolution créatrice* de 1907, que je vais tenter de penser ici ; c'est ce lien qui n'existe peut-être qu'en filigrane, cette parenté apparemment un peu forcée, que je vais essayer de restituer et de justifier.

I. LA NOTION KANTIENNE D'AFFINITE TRANSCENDANTE

A.

Tout d'abord, permettez-moi de rappeler où apparaît l'expression d'affinité transcendante dans la *Critique de la Raison Pure*.

Je précise que si je parle de Kant, ce n'est pas dans un cadre strictement kantien. Je ne prétends nullement vous exposer la véritable pensée de Kant, moi qui n'en ai qu'un savoir d'honnête homme. S'il vous vient à l'esprit des questions de spécialistes, de germanistes, par exemple sur la question de l'interprétation de Kant par Heidegger, je pense que vous pourrez les poser tout à l'heure à Christian Ferrié qui, je l'espère, acceptera de vous éclairer.

1.

Donc première question tout simple : où trouve-t-on dans la *CRP* cette idée d'une affinité transcendante ? Question de pure localisation qui bien sûr ne recèle aucun mystère, aucune problématisation particulière. C'est un peu comme si l'on demandait où se trouve l'avenue Jean Jaurès dans Reims.

Alors, ouvrons un instant la *Critique de la raison pure*.

La table des matières est plutôt claire (Pas vraiment besoin de GPS pour se repérer...).

Dans « la théorie transcendante des éléments » (l'autre grande partie de la *CRP*, c'est « La théorie transcendante de la méthode » qui ne fera que quelques pages, avec la théorie du souverain bien, etc.), dans « la théorie transcendante des éléments », il y a 2 parties, l'une qui est l'« Esthétique transcendante », *partie très*

brève, et l'autre, qui est la « Logique transcendantale », et qui, au fond, pleinement déployée constitue l'essentiel de *CRP* (avec l'Analytique transcendantale et la Dialectique transcendantale).

Alors, pour ce qui concerne la notion d'« affinité transcendantale », elle apparaît dans la 1^{ère} édition de 1781, *au début de cette grande partie qu'est « La Logique transcendantale »* ; elle apparaît très tôt, *dans le livre I intitulé « Analytique des concepts »*, dans le *chapitre 2* intitulé : « De la déduction des concepts purs de l'entendement », et plus précisément, dans la deuxième section de ce chapitre 2, *deuxième section* qui est intitulée elle : « Des principes a priori de la possibilité de l'expérience ».

Je précise que c'est plus loin, au livre II de « La Logique transcendantale », livre II intitulé lui « Analytique des principes » ou « Doctrine transcendantale du jugement » que Kant traite du fameux « schématisme des concepts purs de l'entendement ».

Bref, après la célèbre « Esthétique transcendantale » et avant le non moins célèbre « Schématisme transcendantal », Kant nous parle des « principes a priori de la possibilité de l'expérience ».

Et c'est dans cette section où se trouve l'expression « affinité transcendantale », c'est là qu'on trouve aussi la fameuse formule, je cite : « Les conditions *a priori* d'une expérience possible en général sont en même temps les conditions de la possibilité des objets de l'expérience »^{iv}.

Bon voilà pour le repérage cartographique !

Mais qu'en est-il maintenant, plus précisément et plus sérieusement, du contexte problématique dans lequel cette expression apparaît ? Dans quel terreau conceptuel ou heuristique cette notion prend-elle racine ?

2.

Ce qui est sûr, c'est qu'on se trouve ici, si l'on peut dire, au cœur même de *la fabrique du transcendantal*. Cette deuxième section est un lieu qui, aux yeux des spécialistes, a son importance.

L'emploi du terme même d'affinité ou la disparition de ce terme dans la version de 1787 a donné lieu et donne lieu à des commentaires suggestifs et érudits, soit qu'il s'agisse de montrer l'importance du paradigme chimique, voire alchimique dans les analyses kantienne (l'affinité relève du vocabulaire de la chimie : *Verwandtschaft*, même si, ici, ce n'est pas ce terme qui est employé), soit qu'il s'agisse de redonner à Kant toute son importance dans les débats phénoménologiques contemporains, soit qu'il s'agisse de s'interroger à propos de l'interprétation de Kant par Heidegger.

Mais, n'étant pas un spécialiste de Kant, ce n'est pas mon propos de vous présenter toutes ces choses. Sur ce point, je ne peux que vous renvoyer à certains travaux, par exemple ceux de notre collègue Christian Ferrié, notamment à son *Heidegger et le problème de Kant*, chez Kimé, en 2000, ou encore à l'article de Bernard Barsotti intitulé : « Qu'est-ce que l'affinité transcendantale ? » dans la Revue « Philosophie »,

1999, n°63, pp. 31-54, Editions de Minuit, Paris, et aussi à un article de Mai Lequan qu'on peut lire sur le web, article intitulé : « Le concept d'affinité chimique dans la philosophie de Kant : affinité transcendantale et affinité empirique » (Actes du colloque "Kant", décembre 2002, Université Lyon 3).

*
* *

Cela étant dit, revenons au texte de Kant, à cette deuxième section. Il s'y passe effectivement des choses importantes ; c'est une sorte de carrefour où Kant opère un subtil tricotage conceptuel qui, pour le dire de façon commode, est un mouvement de *condensation* des formes : il s'agit de partir de *notre* expérience et de constater qu'il y a toujours et déjà certaines synthèses à l'œuvre, puis d'en déduire qu'il y a des synthèses supérieures, des synthèses à la puissance deux si l'on peut dire, qui doivent prendre pour matière ces premières synthèses. *On remonte du fait à la condition*. Enfin, tout cela doit encore être « trituré » - trituré c'est un adjectif que Bergson emploie à propos de ces synthèses kantienne -, tout cela doit être réélaboré, déchiffré, décodé, resynthétisé jusqu'à point ultraconcentré où toute nouvelle synthèse n'est plus possible. En termes plus convenus, disons que Kant examine ici 1°) la synthèse de l'appréhension dans l'intuition, 2°) la synthèse de la reproduction dans l'imagination et 3°) la synthèse de la reconnaissance dans le concept, tout cela pour aboutir à « cette conscience pure, originaire et immuable [que Kant appelle] l'aperception transcendantale » (p. 121).

Bon, on voit mieux le contexte. Mais continuons encore un peu.

Plus loin dans le texte, dans la section suivante, le problème sera de faire le même chemin, mais plutôt dans l'autre sens, en partant cette fois-ci du maximum d'unité, c'est-à-dire de l'aperception transcendantale pour redescendre jusqu'aux premières synthèses. *Il s'agit de partir de la condition pour retrouver le conditionné*. Mais le jeu consiste ici à n'aller que jusqu'aux synthèses a priori. Parcourir la longue chaîne des synthèses en partant de l'aperception originaire, ce n'est pas pareil que la remonter en partant du tout-venant de l'expérience, même si, en fait, les deux mouvements de bas en haut et de haut en bas, sont indissociables. Ce n'est toutefois pas pareil parce que quand on part du tout-venant de l'expérience, il faut d'abord faire attention de bien démêler l'élément transcendantal de l'élément empirique ; tout l'effort d'analyse doit porter là-dessus : il faut trier le bon grain de l'ivraie. Et c'est un travail de tri, un travail de purification du donné qu'on n'est jamais certain d'avoir fait ou réussi. On risque de se donner un peu vite des Formes pures synthétisant d'autres Formes pures, alors que le partage de l'empirique et du transcendantal est encore en cours, en chantier. De ce point de vue, Bergson mais aussi la phénoménologie au XX^e siècle ne feront que reprendre ce partage, ce tri.

En revanche, quand on part de l'aperception originaire, on part de quelque chose de pur, on n'a pas les mains sales, donc la fondation est, en un certain sens, apparemment plus solide, l'analyse ou la synthèse en tant qu'analyse ou synthèse est plus satisfaisante, plus pure : on se meut dans l'*a priori*, dans un emboîtement et une cascade de Formes pures. Et comme on a compris, une fois qu'on est tombé sur l'aperception transcendantale, sur cette condition au-delà de laquelle on ne peut plus remonter, comme on a compris que c'est cette aperception, en tant que principe

unificateur au-delà duquel on ne peut remonter, qui permettait de comprendre pourquoi le donné était compréhensible - il est compréhensible parce que nous y retrouvons les Formes que nous y avons mises – alors, dans cette perspective, on peut dire que le partage entre l'élément transcendantal et l'élément empirique est tout à fait net : de ce point de vue, il est fait une fois pour toutes, il n'est plus en chantier, il n'est plus à faire ou à refaire : la déduction des catégories et de toutes les Formes de synthèse a priori peut être alors faite de façon tout à fait pure ; la déduction est, si l'on veut, plus objective en ce qu'elle ne dépend plus de nous, *elle ne dépend plus de notre tri initial du tout venant de l'expérience*, tri trop empreint de subjectivité, d'humanité où le départ entre les synthèses pures et les synthèses empiriques pouvait reposer sur de simples habitudes.

3.

Mais le problème dans l'articulation de ces deux mouvements ascendant et descendant, le problème dans cette déduction (puisque le chapitre II s'appelle « De la déduction des concepts purs de l'entendement), *c'est qu'elle risque paradoxalement de fausser la notion même de transcendantalité.*

Et c'est bien pourquoi nous sommes bien ici au cœur même de ce que j'appelais tout à l'heure la fabrique du transcendantal. Quel sens veut-on donner à ce terme imprécis ? Quel sens Kant veut-il lui donner ? Bien entendu, Kant est libre de lui donner le sens qu'il veut mais notons qu'il y a bien un petit problème.

Disons donc qu'à ce moment-là, le contexte est plus problématique qu'il n'y paraît. Il y a une tension, une ambiguïté que devra justement prendre en charge le terme commode d'affinité, terme commode parce qu'il évoque certes l'idée d'une synthèse effective mais sur fond de mystère persistant.

Je m'explique.

Quand on part du tout-venant de l'expérience, on part du *donné*, du monde, de *quelque chose qui s'impose absolument à nous*. Ce que dit avant tout l'idée de transcendantalité, *c'est qu'il faut changer notre regard sur la Nature et le Monde*. Avant Kant, l'homme venait seulement prendre sa place dans un ordre intelligible, transparent, un Cosmos déjà posé et organisé par une Nécessité supérieure. Après Kant, l'ordre du Monde, la possibilité et la nécessité qu'il y ait un Monde, cela doit être pensé autrement : la nécessité du Monde n'est plus aussi transparente ; elle n'est plus clairement substantielle, divine, métaphysique, onto-théologique ; elle n'est plus à penser en termes de fondement de l'étant sur un étant plus éminent ; elle est d'un autre ordre.

Ce qui veut dire que dans la perspective kantienne et transcendantale, le sensible et la représentation sont donnés en même temps, *ils possèdent le même degré de nécessité, de radicalité* ; ils procèdent, si j'ose dire en des termes contemporains, d'un même élan, *d'un même mouvement d'être jeté au monde qui est l'expérience même, l'existence même*.

Alors, c'est pourquoi, il y a un petit problème au niveau de la déduction ou des déductions des concepts purs de l'entendement. Si l'aperception originaire, pôle pur,

et l'expérience sensible, pôle impur, sont coextensifs, inséparables et donc *donnés en même temps*, la nécessité vraiment intéressante, la nécessité première c'est la nécessité de cette donation conjointe. De ce point de vue, l'empirique, tout l'empirique, en sa moindre configuration, même obscure, non mathématisable, non intelligible, est aussi nécessaire que l'aperception originaire. Ils sont à égalité ! Ils sont donnés en même temps. Comme dirait Platon, ils sont du même âge. Ce n'est pas l'aperception transcendantale qui d'abord se pose, puis se donne, par décret, le monde. Le sujet transcendantal ne produit pas le monde. Il n'y a pas *d'abord* l'aperception originaire *puis* la phénoménalité. Il y a plutôt une donation simultanée des deux, faite sans préséance, à égalité. C'est-à-dire qu'il y toujours et déjà une phénoménalité et une aperception originaire, ou pour le dire dans l'autre sens, il y a toujours et déjà une aperception originaire et une phénoménalité, et, à ce niveau radical, les deux sont également et tout autant indéductibles.

Alors, la tension, l'ambiguïté, c'est bien qu'au moment même où Kant découvre la contingence de notre-être-au monde, au moment même où il pressent bien qu'en ce qui concerne notre expérience absolument originaire d'être-au-monde, nécessité et contingence s'équivalent, au moment même, pour le dire encore autrement, au moment même où il s'aperçoit que pour nous l'expérience de la nécessité la plus radicale, c'est l'expérience d'une existence indéductible et donc contingente, à ce moment-là il aperçoit, en même temps une lueur rationnelle, celle du travail unificateur de l'aperception originaire.

En d'autres termes, au moment même où Kant prend toute la mesure de l'Inattendu du Monde, où il prend acte de l'émergence de la phénoménalité dans son sens large, au même instant, en même temps que cela est donné, il aperçoit, dans ce tout-venant, qu'un principe d'explication est aussi donné, non pas certes l'explication du pourquoi de ce jaillissement même de l'expérience et de notre être-au-monde, mais l'explication de la compréhensibilité de ce monde. Le pourquoi du Donné reste énigmatique - énigme que pointe la notion de Chose en soi -, mais ce Donné, lui, une fois qu'il est là, s'avère déchiffrable – et c'est ce donné compréhensible, transparent qui s'appelle Phénomène.

Alors, le terme d'affinité a sans doute le mérite d'évoquer ce statut ambivalent d'une donation du donné à la fois énigmatique et claire. Comme l'affinité est un terme très général qui pointe un mode liaison plus complexe qu'une simple combinaison numérique, plus complexe qu'un simple maillage spatial d'un et de multiple, plus complexe qu'une simple synthèse formelle et réductible à du mathématique, comme c'est un terme vague, avec des connotations psycho-chimico-vitales, cela permet à Kant de temporiser, de ne pas encore faire penser la balance d'un côté ou de l'autre.

Suivons maintenant, de très près, la progression du texte.

Au moment où, dans la deuxième section Kant parle, dans un premier temps, d'« affinité du divers » (p.127), il y a comme un suspens : on se dit que Kant n'a pas encore fixé une signification prioritaire de la transcendantalité : il y a encore, sans préséance, la donation *conjointe*, d'une part, d'une phénoménalité large, d'un sensible plein de virtualités (encore en rapport avec la Chose en soi), et d'autre part, de l'aperception transcendantale.

En effet, si regarde les choses de près, on voit que Kant a parlé d'« une expérience » au tout début de la section, voulant insister ainsi sur la texture continue de ce qui se donne, sur l'aspect unitaire, indéchirable de notre être-au-monde ; puis il évoque l'évidence, à ce niveau d'expérience, d'un certain ordre des choses, d'enchaînements repérables, de « séries d'événements », et c'est alors qu'il parle d'une « affinité du divers ». Je cite : « Le principe de la possibilité de l'association du divers, en tant que ce divers est dans l'objet (Object), se nomme l'*affinité du divers*. Je demande donc comment vous vous rendez compréhensible l'universelle affinité des phénomènes (au moyen de laquelle ils sont soumis à des lois constantes et doivent –müssen- y être soumis) » (p.127).

On a alors le sentiment d'une description très générale, à ras du donné. Cela peut même évoquer, pour un lecteur de Bergson, le premier chapitre de *Matière et mémoire*, où là aussi Bergson tente une description basique, très générale du donné, une description qui ne se revendique d'aucune théorie matérialiste ou spiritualiste préalable. Il y a une texture bigarrée de ce qui se donne et un principe d'association des choses que l'on peut appeler de façon très générale « l'affinité du divers » (die Affinität des Mannigfaltigen).

Mais qu'est-ce que ce principe d'association ? Mystère... Tout reste encore envisageable. Il y a là bien là comme un principe réglé des déterminations qui adviennent, mais la mise au jour de ce principe semble excéder nos capacités rationnelles. En tout cas, la notion d'affinité suggère qu'il n'y a pas de modélisation claire, explicite de ces associations. Dans l'Introduction, IV, de sa *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty remarque pertinemment que la notion kantienne d'affinité traduit une constitution ou une association des choses dont on reste incapable d'exhiber le modèle, dont on n'a pas de « modèle idéal ». Je cite Merleau-Ponty : « l'association ou plutôt " l'affinité " au sens kantien est le phénomène central de la vie perceptive, puisqu'elle est la constitution, sans modèle idéal, d'un ensemble significatif, et la distinction de la vie perceptive et du concept, de la passivité et de la spontanéité n'est plus effacée par l'analyse réflexive, puisque l'atomisme de la sensation ne nous oblige plus à chercher dans une activité de liaison le principe de toute coordination »^v.

A la limite, on se trouve bien ici, à ce stade du texte kantien, dans le cas de figure d'un « champ transcendantal », c'est-à-dire d'un champ qui précède le champ phénoménal lui-même. Le champ transcendantal, c'est une notion contemporaine qu'on trouve chez Merleau-Ponty ou encore Deleuze, mais qui est sans doute déjà présente dans l'idéalisme allemand qui s'interroge sur le sujet et le pré-subjectif ou l'a-subjectif^{vi}. Pour un phénoménologue comme Merleau-Ponty, en deçà du monde objectif et représenté par la science, il y a le monde vécu, et au niveau du monde vécu, il y a une première couche qui est le champ phénoménal et une couche plus originaire qui est le champ transcendantal. Il s'agit d'une sorte de *no man's land*, une sorte de territoire incertain, sauvage, vidé de toute subjectivité individualisée, un champ où il y a de la continuité, de la synthèse, c'est-à-dire des synthèses impersonnelles, des processus anonymes, des systèmes d'images qui ne sont le monopole d'aucun sujet. À ce niveau d'immanence semble s'auto-effectuer une différenciation ininterrompue qui non seulement précède et interdit toute immobilisation ou stabilité - et donc toute délimitation d'un sujet/substrat - mais semble même défaire incessamment tout fléchage du devenir. Il y a sans doute un certain flux mais il semble impossible de localiser toute source, toute direction d'un

certain écoulement. Bref, à ce niveau il y a un pur devenir, comme disent les métaphysiciens; il y a un pur devenir mais il n'y a pas de temporalité.

Or, l'affinité kantienne a sans doute quelque chose à voir avec cette idée : ce serait bien une sorte de synthèse, d'association présubjective ou a-subjective, une association sans sujet.

Cela dit, si on revient sans plus tarder au mouvement même du texte kantien, force est de constater que très vite, Kant paraît trancher les choses. Je cite : « D'après mes principes, cette affinité est très compréhensible. Tous les phénomènes possibles, en tant que représentations, appartiennent à toute la conscience de soi possible. Mais de cette conscience, considérée comme une représentation transcendante, l'identité numérique est inséparable, et elle est certaine *a priori*, puisque rien ne peut arriver dans la connaissance qu'au moyen de cette aperception originaire (...) », etc., et Kant de conclure : « Tous les phénomènes sont donc universellement liés suivant des lois nécessaires, et par suite ils sont dans une *affinité transcendante* dont l'*affinité empirique* n'est qu'une simple conséquence » (p. 127-128). [Also stehen alle Erscheinungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach notwendigen Gesetzen und mithin in einer transzendentalen Affinität, woraus die empirische die bloße Folge ist"].

Et il ajoute immédiatement quelque chose que l'on connaît bien : « Que la nature doive se régler sur notre principe subjectif d'aperception et même qu'elle doive en dépendre par rapport à sa conformité aux lois, c'est ce qui paraît aussi absurde qu'étrange » (p. 128).

Mais si je dis qu'il y a ici comme un suspens, et que Kant se maintient dans la perspective de la donation conjointe d'une phénoménalité injustifiable et d'une phénoménalité intelligible, c'est seulement à cause de l'emploi du terme d'affinité.

Parce pour le reste, à lire le texte, on voit bien que Kant est déjà du côté d'une phénoménalité dont la présence ne l'étonne plus, dont la présence est largement illuminée par la lueur de l'aperception transcendante, du côté du champ phénoménal et non plus du champ transcendantal. Kant a déjà basculé du côté du Sujet dont il voit surtout maintenant émerger les formes en surbrillance dans le tout-venant de la phénoménalité qui se présentait initialement à lui ; il a déjà choisi de se focaliser sur le Sujet, reléguant toute phénoménalité qui n'apparaîtrait pas dans son rapport au Sujet comme quelque chose qui n'a pas au statut de phénomène. Il opère ainsi la fameuse révolution kantienne, et cela très ouvertement puisqu'il reconnaît que sa perspective peut sembler absurde ou étrange, ce qui est déjà une façon de s'y tenir et de la défendre. D'ailleurs, un peu plus loin, dans la section suivante, il enfoncera le clou en disant, comme vous le savez, que c'est « nous-mêmes qui introduisons l'ordre et la régularité dans les phénomènes que nous appelons Nature, et [que] nous ne pourrions les y trouver s'ils n'y avaient pas été mis originairement par nous ou par la nature de notre esprit » (p. 140).

Bref, à lire ces lignes, il est clair que Kant ne paraît pas avoir hésité longtemps à réduire le champ de la phénoménalité qui s'ouvrait à la seule phénoménalité rapportée au Sujet, c'est-à-dire à ce qu'il appelle le Phénomène.

Cela dit, puisque Kant parle tout de même ici d'affinité transcendantale et d'affinité empirique comme si la notion d'affinité pouvait, encore un instant, être leur matrice commune, on peut avoir le sentiment d'un certain suspens. Avant de trancher, de basculer, de prendre le parti du Sujet, Kant aurait hésité, se demandant peut-être si le modèle même de toute liaison, de toute synthèse devait être ce qu'il appelle « l'identité numérique ». En d'autres termes, Kant aurait hésité, se demandant s'il fallait encore essayer de mettre à nu le « champ phénoménal », et s'orienter vers une élucidation de ce que nous appelions tout à l'heure le « champ transcendantal », ou s'il fallait plutôt remonter à la surface et rejoindre le plus vite possible le monde objectif du mathématicien et du physicien.

Peut-être un autre modèle de l'unité de la conscience de soi, plus complexe, plus psychologique, plus vitaliste, esthétique, biologique ou sociologique était-il envisageable ? Et peut-être même Kant y a-t-il par la suite réfléchi, notamment dans la *Critique du jugement* ?

Disons, pour clore ici cette question de l'affinité que dans la deuxième édition de 1787, les choses, si j'ose dire, se seront décantées, la formulation sera devenue plus économique, moins alambiquée. Kant n'aura plus besoin de cette notion d'affinité. Ce qui est très économique, c'est la notion de « Je pense » et d'« unité originellement synthétique de l'aperception » (p. 110)^{vii}.

II. ESPRIT ET MATIERE : DU MODELE DE LA SYNTHÈSE AU MODELE DE L'INVERSION

A.

Alors, j'en viens maintenant, faisant un bond en avant de plus de cent vingt ans, ce qui pourra choquer à juste titre les historiens de la philosophie, j'en arrive au deuxième moment de mon exposé, - et rassurez-vous, il n'y a en aura pas de troisième -, j'en viens à cette idée d'une inversion, cette idée d'une « matière comme envers de l'esprit ».

Quel rapport avec la notion d'affinité transcendantale ? C'est bien ce qu'il faut essayer de voir ici.

Mais pour essayer de faire apparaître ce lien entre le modèle de l'affinité et le modèle de l'inversion, je dois procéder à quelques réglages et effets de zoom.

1.

Premier point, premier réglage : que voit-on si l'on se penche sur la lecture que Bergson fait de Kant ?

On voit que Bergson critique très nettement Kant. Le tort principal de Kant, comme d'ailleurs de tous les autres philosophes, c'est de reconstruire la mobilité avec des immobilités et donc de rater la mouvance qui fait le cœur même de la phénoménalité. Pour Bergson, on le sait, il faut essayer de « penser en durée », ce qui n'est pas facile mais ce qui doit permettre de ne pas confondre le réel lui-même avec notre

représentation figée du réel. Dans notre représentation du réel, il y a toujours un effet d'étalement, de spatialisation, une sorte d'arrêt sur image.

Alors, le Phénomène tel que nous le présente Kant, c'est une phénoménalité tronquée, desséchée. Certes, Kant met bien du mouvement dans ses synthèses comme le projectionniste met un moteur pour projeter les images du film ; ça bouge, ça mime la continuité, ça mime la durée réelle. Et, d'un certain point de vue, la théorie kantienne du jeu entre nos facultés est très vivante, c'est une bonne imitation, ça peut donner l'illusion d'une continuité réelle... mais en vérité, tout cela reste terriblement schématique, ce n'est qu'une sorte de montage cinématographique avec des effets de collage ; les transitions mêmes, la continuité même en sa subtile continuation est perdue ; nous n'avons plus affaire qu'à une sorte de kaléidoscope qui, certes, en première analyse, peut nous donner l'impression d'un battement vivant, d'une cascade jaillissante de formes vives, mais qui, en vérité, si l'on y regarde de plus près, se révèle n'être qu'une machinerie qui travaille en discontinu, un cliquetis de mots et de représentations qui restent extérieurs les uns aux autres, étalés dans l'espace, dans un simple rapport de juxtaposition ou de contiguïté. Bref, aux yeux de Bergson, Kant manque le dynamisme même de la réalité, rate les synthèses profondes, l'altération effective, le principe même qui fait que la phénoménalité se transforme, passe d'une forme à l'autre, ce qui fait, si l'on veut que l'« l'affinité du divers » en sa mouvance même, ne soit pas une simple contiguïté, une simple succession de points étalés dans l'espace perçu ou mental.

Redisons-le : Kant a raté la phénoménalité en sa mouvance même ; il n'a pas su s'y enfoncer, partir à la poursuite du temps réel, tenter de saisir l'affinité du divers en son effectuation même, saisir le réel se faisant, cheminer patiemment le long des transitions, des entrelacs. Le phénomène kantien est un simple produit cinématographique, un montage, une reconstruction laborieuse de la phénoménalité initiale. La phénoménalité initiale a été vidée de son dynamisme profond, de sa spontanéité première ; et à la place, Kant a mis des synthèses qui semblent vivantes mais qui, en fait, ne sont pas vraiment des synthèses ; ce sont, en vérité, des représentations figées de ce que sont les vraies synthèses, des vues prises sur le mouvant, des arrêts sur images.

Je résume : le phénomène kantien, c'est la phénoménalité vidée de son dynamisme profond et reconstruite par petits bouts, par accumulation et stratification d'images arrêtées. Le phénomène chez Kant, c'est le produit d'une sorte de collage, une mosaïque.

*
* *

Contrairement à cette approche des choses, il fallait plutôt - et c'est ce que Bergson essaie de faire de livre en livre -, il fallait essayer de vibrer à l'unisson de la phénoménalité, s'enfoncer dans le donné, cheminer en lui, explorer cette étrange phénoménalité qui nous englobe et nous traverse, il fallait essayer de ne pas s'élever au-dessus de ce plan d'immanence qui est si habilement décrit dans le 1^{er} chapitre de *Mémoire et mémoire*. Chez Bergson, la présence de l'esprit, la survivance des images sont appréhendés au cœur même du donné, dans les plis et les replis d'une phénoménalité aux dimensionnalités étonnantes et inattendues. Bergson essaie de

« penser en durée », de donner des descriptions qui tranchent avec les reconstructions intellectualistes, trop hachées : à ses yeux, il s'agit de forger une nouvelle méthode plus intuitive, d'assouplir le discours philosophique, de le fluidifier notamment grâce à des images choisies, par exemple celle d'« élan », de « tension », d'« élasticité ». Et cet assouplissement, cette fluidification doivent surtout nous permettre d'éviter de prendre nos représentations arrêtées pour le réel même, éviter de prendre les mots pour les choses.

C'est cet oubli du décalage entre le donné et le pensé qui, à plus ou moins long terme, conduit à l'idéalisme absolu. L'idéalisme absolu est toujours une sorte d'associationnisme : il consiste à découper le réel avec des idées, des concepts, des mots puis à croire que le réel est vraiment ainsi. D'ailleurs, l'empiriste lui-même, qui croit reconstruire le réel avec des fragments du réel, peut être taxé d'idéalisme quand il prend ses représentations pour les choses mêmes, quand il assimile, sans s'en rendre compte, son découpage intellectuel et l'articulation même des choses.

*
* *

2.

Cela dit, - et voilà ce qui nous intéresse ici -, malgré sa critique de Kant, Bergson dit justement et tout à fait explicitement que le mérite de Kant *reste de ne pas être tombé dans l'idéalisme absolu*.

Je le cite : « En voyant dans l'intelligence, avant tout, une faculté d'établir des rapports, Kant attribuait aux termes entre lesquels les rapports s'établissent une origine extra-intellectuelle. Il affirmait, contre ses prédécesseurs immédiats, que la connaissance n'est pas entièrement résoluble en termes d'intelligence (...) Par là il frayait la voie à une philosophie nouvelle, qui se fût installée dans la matière extra-intellectuelle de la connaissance par un effort supérieur d'intuition » (*EC*, p. 357/797).

En fait, ce que reconnaît ici Bergson, c'est le grand mérite de Kant d'avoir sorti la philosophie de l'ornière d'un certain cartésianisme qui faisait de l'espace quelque chose de substantiel, qui hypostasait les relations géométriques et mathématiques au point d'y voir quelque chose de la substance même. C'était confondre le connaître et l'être, confondre les relations spatiales avec l'articulation réelle et complexe des choses ; c'était croire que l'espace est vraiment une détermination substantielle des choses, ce qui ne pouvait conduire qu'à un nouvel idéalisme absolu, non plus d'ailleurs sur le modèle du grand rationalisme platonicien ou néoplatonicien, mais sur le modèle d'un mécanisme général, ce qui ne peut qu'aboutir à un rationalisme étriqué, où la connaissance recherchée n'est plus que celle des déterminations spatiales des corps.

Autrement dit, aux yeux de Kant et aussi aux yeux de Bergson qui y voit une avancée définitive, l'espace est seulement idéal. Il a certes une vraie consistance, qui est celle là même de notre représentation, mais le réel, l'absolu, le donné, n'est pas *réellement* étalé dans l'espace ; il n'y ait qu'idéalement. Donc parler d'idéalité de l'espace, ce n'est pas dire que l'espace n'est qu'un voile fictif et inconsistant ; bien au contraire car l'espace nous empêche de voir le donné dans sa mouvante pureté ;

mais reconnaître cette omniprésence de l'espace, ce n'est pas admettre pour autant qu'il nous renseigne objectivement sur la réticulation même du donné.

Ici Kant et Bergson s'accordent sur l'importance de reconnaître que l'incontournable découpage spatial du donné dans l'espace, ce découpage n'implique pas que le donné soit dans l'espace.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'expression employée par Bergson dans le texte que je viens de lire quand il parle de « matière extra-intellectuelle ». La matière extra-intellectuelle, ce n'est pas évidemment pas ici, dans l'esprit de Bergson, le Noumène éternel, mais c'est l'expérience même, la phénoménalité initiale, émergente, le donné en tant que donné. « Matière extra-intellectuelle », parce que Kant reconnaît, dans son « Esthétique transcendantale », que le donné n'est pas objectivement étendu dans l'espace, qu'il n'est pas purement intelligible, réductible à un ensemble de positions et de mouvements matériels. Le maillage du donné est plus complexe que le maillage géométrico-mathématique : le sensible n'est du logique, et c'est bien ce que dit l'esthétique transcendantale en montrant que l'espace a une réalité *sui generis*.

Et d'ailleurs, c'est bien pourquoi il y a, précisément parlant, un donné. Si le tout le réel était transparent et intelligible, si toute la matérialité du réel était intellectuelle, spirituelle, alors il n'y aurait pas d'altérité et il n'y aurait pas, précisément parlant d'expérience. La pensée ne rencontrerait aucun donné effectif ; tout donné serait soluble dans la connaissance ; le réel ne serait que son idée.

*
* *

Donc, vous voyez que si Bergson critique souvent violemment Kant, il dit aussi, ce qui pourrait surprendre le lecteur non averti, il dit aussi, je le répète, que Kant « frayait la voie à une philosophie nouvelle, qui se fût installée dans la matière extra-intellectuelle de la connaissance par un effort supérieur d'intuition » (EC, p. 357/797).

Je précise maintenant que l'intuition dont il s'agit ici n'est évidemment pas l'intuition intellectuelle d'un absolu hors du temps.

Bergson évoque ici la possibilité d'un élargissement de la perception ; il fait allusion à intuition *sensible* élargie, une intuition de toute la phénoménalité qui nous est initialement donnée et dans laquelle il faut s'enfoncer.

C'est ce type d'intuition élargie qu'ont le philosophe, l'artiste (cf. *Le rire*) et même le savant quand ils inventent (par exemple, le calcul infinitésimal), quand ils donnent « un coup de sonde » dans la Durée et qu'ils ramènent à la surface des idées nouvelles qui changent notre regard, qui nous donnent à mieux penser et même à percevoir le mouvant en tant que mouvant.

Je souligne au passage que l'intuition bergsonienne de la durée n'a absolument rien à voir avec l'intuition intellectuelle ou la vision des essences. Le mot « intuition » que Bergson a d'ailleurs hésité à employer, peut, il est vrai, prêter à confusion ou à contresens, d'autant que Bergson a parfois renforcé la confusion en faisant l'éloge,

dans son dernier livre, de l'intuition mystique. Donc je souligne en passant que traditionnellement, l'intuition intellectuelle correspond à une sortie hors du temps et du sensible et à la saisie d'un Absolu identique à lui-même ; tandis que l'intuition bergsonienne est la poursuite difficile du mouvant en tant que mouvant, tout l'effort consistant non pas à sortir du temps et du sensible mais, au contraire, à se débarrasser de nos représentations spatialisantes pour justement retrouver le temps réel et la phénoménalité dans toute leur insaisissable richesse. Pour Bergson, l'intuition ne nous permet jamais de nous hisser à un point de vue surplombant ; l'intuition ne permet pas une totalisation effective et définitive ; elle est l'intuition toujours nouvelle d'un absolu toujours nouveau.

Toujours est-il qu'il y a là, force est de le constater, *une étrange réhabilitation de Kant* dans l'histoire des idées que retrace Bergson dans le chapitre IV de *L'Evolution créatrice*.

Kant aurait pu frayer la voie à une philosophie nouvelle, il aurait pu... mais cela ne s'est pas fait. Aux yeux de Bergson, il n'a pas su exploiter pleinement la notion de transcendance qu'il découvrait et qui, d'une part, était le meilleur antidote contre tout idéalisme absolu et qui, d'autre part, devait permettre un élargissement de l'intuition sensible, un renouvellement de l'exploration du donné sensible, de voir jusqu'où pouvait aller notre investigation d'une phénoménalité à la fois énigmatique et compréhensible.

Alors pourquoi ? Pourquoi cela ne s'est-il pas fait ? Pourquoi, aux yeux de Bergson, Kant a-t-il fait un pas en arrière tout en faisant un pas en avant ?

B.

1.

Si vous le voulez bien, suivons encore quelques minutes le texte de *L'Evolution créatrice*, p. 358/798 et suivantes, car Bergson va nous donner une réponse. J'attire donc maintenant votre attention sur cette réponse ; chacun jugera si elle le convainc ou non ; mais, à vrai dire, mon problème ici, ce n'est pas directement cela.

Ce que je voudrais surtout dire et ensuite je m'arrêterai, c'est que l'explication que donne Bergson de la retenue kantienne, de son pas en arrière, *jette un éclairage tout à fait intéressant sur le texte que nous avons examiné plus haut*, celui où Kant, parlant d'affinité du divers, d'affinité transcendantale et d'affinité empirique, paraissait hésiter, comme si la fabrique du transcendantal était en suspens. Ce que dit Bergson va nous permettre de lire autrement Kant, comme si, grâce à Bergson, et en quelque sorte malgré lui, à la lueur de la critique qu'il fait du kantisme, on pouvait alors mieux apercevoir à quelle logique profonde correspondait l'introduction de la notion d'affinité kantienne. En critiquant judicieusement Kant, Bergson nous éclaire paradoxalement sur un point qui restait obscur. A la limite, Bergson rend service à Kant. Grâce à lui, la notion kantienne d'affinité retrouve de son éclat.

Bon, alors que dit Bergson ? Pourquoi Kant ne s'est-il pas engagé plus avant ? La réponse a lieu en plusieurs temps, et est un peu délicate en ce qu'elle présuppose connues certaines thèses de Bergson lui-même.

Premier temps, Bergson nous dit qu'au fond Kant est resté victime d'une certaine conception traditionnelle de l'entendement, c'est-à-dire que pour Kant, le sujet est avant tout un sujet *pensant*, dont la conscience est éminemment spéculative et est, à vrai dire, un pouvoir de connaître quasi divin. Autrement dit, la conscience de soi et l'entendement, sont forcément, aux yeux de Kant, quelque chose de noble, de supérieur qui ne saurait être rabaissé à une simple faculté naturelle et pragmatique visant à agir, visant à permettre à l'organisme vivant de s'orienter en découpant le monde en solide, comme le dira Bergson dès *Matière et mémoire*. C'est dans MM que Bergson révolutionne notre conception de la conscience en en faisant une simple faculté d'agir et non de spéculer : la conscience, dit Bergson, est essentiellement tournée vers l'action. Bref, Kant se fait forcément une haute idée de l'intelligence humaine et ne peut la voir, comme Bergson la voit dans *L'EC*, comme un simple produit de l'évolution naturelle, comme une troisième voie, parallèlement à celle de la torpeur des plantes et de l'instinct des animaux.

Je vous lis à présent le début de la réponse de Bergson qui, après ce que je viens de rappeler, doit être clair. Je cite : « Il [Kant] ne voulut pas s'y engager [s'engager dans la direction d'une philosophie nouvelle], parce que, tout en assignant à la connaissance une matière extra-intellectuelle, il croyait cette matière ou coextensive à l'intelligence, ou plus étroite que l'intelligence. Dès lors, il ne pouvait plus songer à découper l'intelligence en elle, ni par conséquent à retracer la genèse de l'entendement et de ses catégories. Les cadres de l'entendement et l'entendement lui-même devaient être acceptés tels quels, tout faits ».

Puis, *deuxième temps* de son explication, Bergson nous dit que cette conception élevée de l'intelligence a entraîné une *dévalorisation de la matière*. Au lieu de les prendre sur le même plan, de plain pied si j'ose dire, au lieu d'accepter l'idée d'une donation conjointe sans préséance, comme je l'évoquais tout à l'heure, au lieu de cela, c'est tout de suite le pôle sujet qui retient l'attention de Kant. Avec son idée de transcendantalité, Kant assume bien d'abord la donation du tout-venant de la phénoménalité, mais sa conception encore trop classique, trop valorisante, de l'intelligence, le pousse à tenir dans l'ombre la matière au profit de l'entendement.

Si Kant avait vu la conscience et l'intelligence comme une simple fonction de la vie, comme une propriété du vivant, d'un corps vivant, et non d'un sujet métaphysique tombé du ciel, alors il ne se serait pas focalisé sur l'entendement. Ce qui l'aurait alors étonné dans la phénoménalité, ce n'est sans doute pas l'intelligence qui après tout n'est qu'une fonction d'orientation du corps. Ce qui l'aurait étonné, comme cela étonnera Bergson dans *MM*, c'est peut-être la persistance ou la survivance de certaines images comme les souvenirs, quelque chose qui a plus à voir avec l'esprit que l'intelligence qui, elle, d'ailleurs, aux yeux de Bergson, a surtout à voir avec la matière.

Donc pour le dire d'un mot - et c'est le point crucial -, là où Kant discerne dans la phénoménalité *d'un côté la matière et de l'autre l'entendement*, Bergson, lui, ne voit que la même matière différemment découpée. A ses yeux, la vraie distinction ne passe pas entre la matière et l'entendement mais entre la matière et l'esprit, entre le présent et le passé.

Alors, je reprends le texte et je cite Bergson. Donc, pour Kant « entre la matière présentée à notre intelligence et cette intelligence même il n'y avait aucune parenté. L'accord entre les deux venait de ce que l'intelligence imposait sa forme à la matière. De sorte que non seulement il fallait poser la forme intellectuelle de la connaissance comme une espèce d'absolu et renoncer à en faire la genèse, mais la matière même de cette connaissance semblait trop triturée par l'intelligence pour qu'on pût espérer l'atteindre dans sa pureté originelle. Elle n'était pas la « chose en soi », elle n'en était que la réfraction à travers notre atmosphère ».

Il y a en quelque sorte du favoritisme métaphysique, du népotisme ontologique de la part de Kant qui, encore et toujours, privilégie l'entendement au détriment de la matière ; à ses yeux, et contrairement à ce que voit Bergson, la matière et l'entendement ne sont pas du même milieu social, du même monde : ils ne sauraient avoir la même origine, ils ne sauraient avoir une quelconque parenté !

*
* *

En fait, Kant n'est pas sciemment intellectualiste ; ce n'est pas volontairement qu'il privilégie l'entendement ; aux yeux de Bergson, nul n'est volontairement intellectualiste ! Tout philosophe qui suit la pente naturelle de sa propre intelligence, est trahi par le travail même de son intelligence philosophique qui ne peut s'empêcher de figer, de spatialiser toute chose. Il y a là une sorte de cercle vicieux dont seule l'intuition de la durée peut nous faire sortir.

Kant, suivant donc une méthode discursive et non intuitive, n'est donc pas capable de voir les choses dans leur mouvance même : il ne voit donc pas que l'entendement n'est que de la matière, un certain découpage de la matière, de la matière autrement découpée, selon un autre rythme. Il ne voit pas que le fond et la forme, l'entendement et la matière, sont originellement taillés dans une même étoffe, celle d'une durée, d'un élan *en train de se détendre*, de se relâcher.

C'est le travail même de son intelligence philosophique et discursive qui le conduit donc à voir la donation de l'aperception transcendantale en surbrillance, tandis que le reste est abusivement tenu dans l'ombre. Sans s'en rendre compte, et même d'un point de vue tout à fait légitime puisqu'il se fie à son intelligence discursive, Kant en vient ainsi à réduire la phénoménalité au Phénomène ; le champ transcendantal, peut-être entraperçu, est oublié au profit du champ phénoménal.

Au profit du seul champ phénoménal, et surtout au profit du monde objectif et scientifique. Car, *troisième temps* de l'explication bergsonienne du pas en arrière de Kant, si Kant a survalorisé l'entendement, c'est aussi et surtout à cause de sa fascination devant l'efficacité des mathématiques et de la science physique.

Comment en effet nier l'incroyable et énigmatique pouvoir des mathématiques sur la réalité ? Or, Kant qui n'est pas dogmatique ne soutient pas que Dieu a construit le monde d'après un plan mathématique et qu'il a laissé en nous son empreinte, à savoir cette faculté de faire de la géométrie et des mathématiques. Comme on l'a dit tout à l'heure, Kant a le mérite de repousser tout idéalisme absolu et donc de ne pas se suffire d'une sorte de pythagorisme ou de cartésianisme simpliste. Donc, devant

cette efficacité des mathématiques, comment ne pas admettre que le sujet a des pouvoirs de synthèses tout à faits éminents, en l'occurrence la capacité de jugements synthétiques a priori ? Comment ne pas s'émerveiller devant de tels pouvoirs d'anticipation de l'ordre et de la succession des phénomènes ? Cela semble normal. L'émerveillement de Kant devant l'intelligence semble tout à fait justifié. Et du coup, non seulement Kant paraît en droit de valoriser l'intelligence, puisqu'elle est mathématicienne, mais, de plus, sa réduction de la phénoménalité au Phénomène permet de comprendre d'où vient l'incroyable pouvoir de prévision des mathématiques. Réduire la phénoménalité au Phénomène, c'est une hypothèse plus économique que celle d'un Dieu mathématicien qui nous aurait laissé les mathématiques pour nous débrouiller ici-bas. Si les phénomènes, dans ce qu'ils ont de quantifiable, de mesurable, de mathématisable, se produisent comme nous les anticipons, c'est parce que nos pouvoirs de synthèse, en leur fonctionnement spontané, suscitent un ordre *a priori* qui, certes, ne vaut que pour lui-même. Je dis qu'il ne vaut que pour lui-même parce que Kant ne dit pas que nous tricotons objectivement avec des aiguilles mathématiques la phénoménalité ; redisons-le, dans la perspective de Kant qui n'est pas celle d'un idéalisme absolu, le Sujet ne produit pas le monde. Il y a toujours en nous une part de réceptivité. Il ne faut pas confondre la constitution de la connaissance et la constitution du monde. Cela dit, cet ordre *a priori* qui ne vaut que pour lui-même, on peut toujours le retrouver au sein de la phénoménalité ; il nous sert de guide, un peu comme la trame phosphorescente qui dans les avions ou les cinémas indique la sortie de secours. Et réduire la phénoménalité au phénomène, c'est considérer que le seul ordre qui vaille, c'est cet ordre mathématique, que c'est ce maillage *a priori* qui est la phénoménalité essentielle, qui est la surbrillance essentielle et que le reste, le reste de la phénoménalité, est beaucoup moins remarquable et ne mérite pas d'être exhibé, phénoménologiquement mis à nu. Autrement dit, les types de liaison autres que les liaisons *a priori* ne méritent pas d'être mises en avant, et l'archétype de ces liaisons *a priori*, c'est l'archétype mathématique. Si la science peut prévoir les phénomènes à coup sûr, c'est parce qu'elle dit quelque chose de l'ordre transcendantal, c'est parce qu'elle atteint quelque chose qui, dans le phénomène, est essentiel à l'expérience même des phénomènes. Bref, ce qui compte surtout pour Kant, c'est le monde objectif et non le monde vécu. Son exhibition de la transcendantalité ou de la subjectivité ne l'arrache pas vraiment au plan du monde objectif, bien au contraire.

2.

En fait – et je m'achemine maintenant vers la conclusion de mon exposé - toute l'erreur de Kant, cette erreur qui fait qu'il n'a pas permis à la philosophie transcendantale d'effectuer le pas en avant espéré, cette erreur s'explique par une survalorisation de l'*ordre* géométrico-mathématique, survalorisation qui, en dernière instance ne tient pas tant à une fascination devant l'efficacité de la science physique, comme je viens de le dire, qu'à une méconnaissance purement philosophique de la notion d'ordre.

Kant s'est trompé parce qu'il a pris la complexité géométrico-mathématiques pour quelque chose de positif, pour un ordre positif, pour une vraie complexité qui serait la position radicale et effective d'un ordre, son instauration même, alors que ce n'est, en vérité, qu'un ordre second et résiduel.

Kant s'est laissé abuser par l'apparente complexité de l'ordre géométrico-mathématique. Certes, c'est bien, en première analyse, un ordre complexe. Mais si on approfondit les choses, on verra que c'est une sorte de calque rigide posé sur le réel, qui lui, est mouvant.

Du coup, il y a bien une complexité mais *premièrement*, cette complexité est tout de même une *schématisation* puisque les mathématiques restent incapables de modéliser le passage même du temps ; elle reconstruisent la mobilité avec des immobilités, et que les immobilités soient infiniment petites ne changent rien ! Schématisation du donné aussi parce que notre conscience et notre intelligence sont faites pour agir : pour survivre, il faut se représenter des solides manipulables, il ne faut retenir de la donation jaillissante des choses que quelques éléments faciles à réorganiser.

Et puis, *deuxièmement* et surtout, cette complexité, en sa nature même, n'est qu'une *complication imaginaire* ; elle n'exprime pas un ordre positif, celui du réel en train de s'inventer, mais seulement *notre incapacité de saisir cet ordre effectif*. En vérité, pour saisir la simplicité de ce qui arrive sans aussitôt tout compliquer inutilement, il faut le vivre de l'intérieur ; en expliquant les choses de l'extérieur, ne fût-ce qu'un simple geste, on ne peut qu'en perdre la mobilité même, et alors on complique tout, on délire, au risque même de tomber dans des paradoxes comme ceux de Zénon.

Autrement dit, l'imagination créatrice du mathématicien est sans doute une belle chose mais Bergson ne voit pourtant dans ses productions qu'un mime de l'ordre, une sorte d'articulation du vide et non pas l'instauration même d'un ordre effectif.

Et l'erreur proprement philosophique de Kant est d'abord de n'avoir pas su distinguer d'un côté, l'ordre premier du donné, celui du mouvant, et, de l'autre, l'ordre géométrico-mathématique, simple calque posé après coup sur le réel par notre intelligence et notre imagination.

Dans ces conditions – et c'est le point crucial –, aux yeux de Bergson, *l'ordre géométrico-mathématique n'a pas à être produit* ; il n'a pas besoin d'être produit par le Sujet, par la conscience ou l'entendement : cet ordre n'est qu'un résultat, il est second, il n'est qu'une trace, un résidu, une sorte de négatif, quelque chose qui advient de surcroît, par-dessus le marché, qui est automatiquement posé, en creux, quand jaillit le tout-venant de la phénoménalité.

Ce qui doit retenir notre attention, ce qui aurait pu et dû retenir l'attention de Kant, ce qui est philosophiquement étonnant, c'est bien la mouvance de la phénoménalité qui nous traverse et nous englobe. C'est cela le point de départ, ce battement des choses, des images. Et, d'après Bergson, ce quelque chose qui fuse est d'ordre psychologique, spirituel, vital ; cela est du domaine de l'esprit, de la vie ; c'est une complexité, un ordre psychologique et vital qui dessine simplement les formes, les images les êtres, qui les pose dans un élan, tout simplement, comme un artiste inspiré qui peint.

Alors, on peut être d'accord ou pas avec cette métaphysique bergsonienne mais ce qui est sûr, c'est qu'aux yeux de Bergson, cette mouvance du tout-venant de la phénoménalité est faite de hauts et de bas, de flux et de reflux ; seul le flux possède

une positivité, il est le jaillissement même de l'esprit, l'inspiration, la vie la plus riche, à l'instar de l'instant de l'inspiration du poète. Quand au reflux, il n'est que l'interruption du flux, la retombée de l'élan, l'interruption de l'esprit ; le reflux représente ce moment où se ressent la matérialité des choses, leur inertie, lorsque l'élan se défait, quand on a perdu notre inspiration ; alors on voit les mots sur le papier mais ce ne sont plus que des traces ; on ne voit plus comment, à partir de la combinaison de ces signes étalés dans l'espace, on pourrait retrouver le sens originel, remonter à l'inspiration qui les a suscités.

Oui, je le redis, on peut ne pas être d'accord avec cette métaphysique bergsonienne qui est pleinement exposée dans *L'EC*, avec parfois même des thèses franchement audacieuses, comme celle p. 240/698, d'une « création de matière » par interruption de l'inspiration ; mais Bergson ici se contente de décrire ce qu'il voit ou ressent ; il ne cherche pas midi à quatorze heures ; il ne sait pas tout. Il n'a pas toutes les réponses. mais il refuse des réponses toutes faites. Disons que sa présentation des choses a le mérite de rester en accord avec l'expérience. Il y a bien quelque chose comme un battement dans la phénoménalité. Et puis surtout, cela nous permet de nous figurer autrement l'ordre et l'intelligibilité des phénomènes, de pouvoir en rendre compte en nous passant du modèle kantien de la synthèse et en utilisant à la place, un autre modèle, tout aussi valable, celui de l'inversion.

Pour Kant, le dessin, le tracé, le découpage des phénomènes est sous-tendu par une mise en ordre effective et positive qui est l'ordre géométrico-mathématique. Et Kant discerne dans ce travail de synthèse l'activité même de l'esprit au sens noble du terme. L'esprit est actif, pleinement actif lorsqu'il trame ses synthèses en filigrane.

Mais pour Bergson, à ce moment-là, au moment du découpage ordonné des phénomènes, *il n'y a déjà plus d'esprit*. L'inspiration a cessé, l'esprit a quitté la phénoménalité, il n'y a plus que de la phénoménalité quasi figée, des ralentis, des arrêts sur image, bref des phénomènes. Et s'il y a bien de l'ordre entre ces phénomènes, cet ordre n'a rien de positif et n'est pas le résultat de synthèses actives. Cet ordre n'est que le dessin, l'empreinte laissée par le jaillissement puis le retrait de la seule positivité qui soit, à savoir celle de l'élan vital.

Il y a donc bien un ordre, un dessin, une phénoménalité ordonnée, consistante, avec des formes nettes mais cet ordre n'est pas le produit de synthèses, il n'a pas besoin d'être expliqué : « l'ordre géométrique n'a pas besoin d'être expliqué, étant purement et simplement la suppression de l'ordre inverse » (p.238/696). Cet ordre géométrico-mathématique n'est qu'un résidu, *un ordre fossile*.

De même que l'enchevêtrement et le maillage compliqué de la limaille de fer n'est pas l'explication du dessin de la main qui l'a traversé, de même l'enchevêtrement et le maillage formel de la matière des phénomènes n'est pas l'explication du dessin des phénomènes.

L'entendement, avec ses systèmes de synthèse, ses concepts, ses formes, ses jugements synthétiques *a priori*, ne dessine donc pas les phénomènes ; il ne peut que prendre acte d'un dessin qu'il s'épuise à comprendre, et qu'il ne peut que schématiser au moment même où il croit en expliquer les contours compliqués.

Aux yeux de Bergson, *Kant a donc confondu l'esprit et l'intelligence.*

Cela étant admis, l'entendement ou ce que Bergson appelle l'intelligence, reste évidemment en droit d'essayer de comprendre, après coup, le dessin des phénomènes ; c'est cela la conscience, l'intelligence, l'imagination qui, contrairement à l'esprit, sont, eux, des produits de l'évolution. L'entendement reste en droit d'effectuer toutes les synthèses qu'il veut pourvu qu'il ne se figure plus que l'ordre qu'il recrée imaginativement est l'ordre premier et effectif. De ce point de vue, Bergson peut d'ailleurs réhabiliter la transcendantalité kantienne en la faisant servir des buts pragmatiques, en voyant dans le schématisme transcendantal un schématisme utile pour l'action : il y a bien une activité de l'entendement, une imagination créatrice qui est une production spontanée du Sujet, un système de synthèses qui donne ses contours au tout-venant de la phénoménalité, qui introduit de l'ordre, de la nécessité *dans la connaissance* du Donné^{viii}. D'une certaine façon, Bergson ne s'en prend donc pas à la thèse des jugements synthétiques *a priori* qui a d'ailleurs le mérite de rendre intelligible la fécondité des mathématiques. Mais, à ses yeux, tout cela, toutes ses synthèses imaginaires, sauf à être le résultat visible d'un coup de sonde dans la durée et dans l'esprit, ne sont que de simples montages utiles qui s'expliquent par les nécessités de la vie.

Ainsi, il ne faudrait pas que l'entendement s'imagine que c'est lui qui trace *d'abord* la forme de la phénoménalité, il ne peut que la retracer après coup, par un effet de superposition temporelle ou de calque spatialisant. La forme des phénomènes n'est tracée par personne ; elle ne résulte pas d'une volonté positive. La forme des phénomènes, ce découpage en solides qui nous semble si cohérent et qu'il nous semble si merveilleux de pouvoir faire, en utilisant notre intelligence et nos pouvoirs de synthèse, cette forme des phénomènes n'est, en vérité qu'une sorte de négatif, d'ordre inversé.

Lorsque l'élan vital se retire ou retombe, comme lorsque la marée se retire, il y a des résidus, des dépôts : c'est cela la matérialité pour Bergson. Et dans cette matérialité résiduelle, il y a des formes qui bougent plus que d'autres, qui gardent encore plus ou moins de spontanéité, qui gardent plus ou moins la marque toute fraîche de l'esprit.

Or, la conscience et l'intelligence humaine, l'individu, l'être vivant, le composé comme disait Aristote, c'est de la matérialité qui a encore du mouvement, qui a moins d'inertie que la matière dite physique qui, elle, tend à l'homogénéité. Pourquoi y a-t-il la conscience ? l'intelligence ? Pourquoi cela ? Bergson ne prétend évidemment pas faire une genèse réelle de la conscience et de l'intelligence. Il se contente de constater le donné, de prendre acte du fait de la conscience et de l'intelligence, et d'en fournir une interprétation qui n'est pas kantienne.

La conscience ne retient du réel que ce qu'elle peut retenir. Elle est débordée, saturée. Ce n'est pas elle la condition de la donation. Elle se reçoit, comme elle peut, de la donation même d'un donné dont elle découvre qu'elle fait partie.

Est-ce satisfaisant ? Je ne sais. En tout cas, Bergson fait effort pour échapper à la position kantienne des problèmes. Pour lui, la question de phénoménalité, qu'il y ait de la phénoménalité, cela ne vient pas du sujet ; c'est quelque chose qui est en

dehors de la question des pouvoirs du sujet, qui ne se limite pas à la question des conditions de possibilités. Ainsi, l'espace, est toujours là ; il colle aux phénomènes mais il n'est plus une condition de leur apparition

Kant a interprété le tout-venant de la phénoménalité selon le modèle de la synthèse, Bergson l'interprète selon le modèle de l'inversion : la matière n'est que l'envers de l'esprit, et à mi-chemin il y a, pris dans cette inversion, la conscience, c'est-à-dire ce que Kant appelle l'entendement et Bergson l'intelligence.

Pour Bergson, si l'entendement est en mesure de prévoir formellement l'ordre d'enchaînement des phénomènes, ce n'est pas parce que c'est lui qui en trace *activement* les formes a priori mais parce que l'ensemble de la phénoménalité, de la matière et de l'entendement, tout cela est sur la même pente descendante, tout cela tend, par une sorte d'entropie, à l'homogénéité. Cela dit, il s'avère que la conscience de l'homme, placée à mi-chemin, n'est, après tout, pas si mal placée - puisqu'elle n'a ni la torpeur de la plante ni l'aveuglement de l'instinct animal – qu'elle peut espérer, par un effort de torsion se remettre dans le sens de l'élan vital et pourquoi pas se hisser au niveau de l'esprit. Mais, bien entendu, cette tension, cette torsion, cet effort colossal d'*intuition* et de synthèse n'a aucune commune mesure avec les petites synthèses géométrico-mathématiques de l'entendement, les petits jugements synthétiques qui devaient faire, aux yeux de Kant, toute notre fierté.

3.

Alors, je conclus enfin et en deux mots. Que nous apprend donc le remplacement du modèle kantien de la synthèse par le modèle bergsonien de l'inversion ? Je veux dire maintenant : qu'est-ce que cela nous apprend par rapport à l'examen initial que nous avons fait du texte sur l'affinité transcendantale ?

Eh bien, je dirai qu'on peut se mettre à rêver. On peut faire l'hypothèse suivante : après tout, peut-être que Kant lui-même a pressenti la possibilité de poser le problème dans les termes où Bergson l'a posé. Après tout, Kant n'a pas été insensible à la vie ni à l'esprit, à ce qu'il appelle la Raison. On ne peut donc pas lui reprocher de sous-estimer la complexité de la phénoménalité qu'il explore : on sait bien que Kant est sensible à la complexité des problèmes moraux, à la complexité du vivant, du corps politique, du sentiment de Beau.. On pourrait même dire que Kant reste sensible à la contingence radicale du Donné puisqu'il ne fait que *postuler* un Dieu et une unité du Monde.

Alors, amusons-nous un instant à relire le texte sur l'affinité selon un schéma bergsonien. On imagine la donation du tout-venant de la phénoménalité. A ce niveau, tout est encore intriqué : monde objectif, champ phénoménal, Phénomène, champ transcendantal. A ce niveau, on peut imaginer que Kant discerne encore ce que Bergson appelle une « matière extra-intellectuelle », champ très vaste dont la complexité même, excluant toute modélisation simplificatrice, exigerait le recours à une triade de termes, en l'occurrence l'affinité du divers, l'affinité transcendantale et affinité empirique.

Or, à ce stade, tout reste possible : l'affinité comme modèle de synthèse reste très vague. A ce niveau, le modèle bergsonien d'inversion dont j'ai parlé peut encore entrer en scène ; rien ne l'interdit.

Alors, faisons une histoire de la philosophie un peu folle.

On sait que l'aperception transcendantale, l'identité numérique de la conscience va maintenant entrer en scène. Et d'après l'interprétation que nous avons donné plus haut, nous avons dit que le modèle de la synthèse numérique allait réduire ou éclipser celui de l'affinité.

Ce qui est vrai si l'on se réfère à la deuxième édition de la *Critique*.

Mais ici, tout reste encore possible ; il y a comme un suspens.

On peut très bien imaginer, en bergsonien, l'aperception transcendantale, comme l'esprit qui, à l'horizon se retire et n'est plus qu'un point. Du coup, la cascade des catégories et des formes synthétiques *a priori* ainsi que la matière des phénomènes ne seraient plus, sur la même pente descendante, que la *trace laissée par l'esprit* qui a déserté. Il y aurait alors en quelque sorte une genèse réelle des catégories et pas seulement une déduction objective. Mais le prix à payer pour cette genèse réelle des catégories, ce serait d'admettre que le système des synthèses de l'entendement ne correspond, en fait, qu'au simple négatif d'un ordre supérieur et vital, celui de l'esprit. Le prix à payer d'une telle genèse réelle des catégories, ce serait de dire qu'elles sont incapables de tramer un ordre *positif* et que ce ne sont pas elles qui dessinent et balisent *d'abord* les phénomènes, mais le retrait de l'Esprit, et l'esprit, c'est ce que Kant appelle la Raison.

Alors, le prix à payer étant sans doute trop élevé, il valait mieux faire disparaître la notion d'affinité et survaloriser le modèle d'une synthèse géométrico-mathématique.

J'ajoute dans cette histoire des idées fictive, que si Kant avait reconnu que l'ordre transcendantal n'était essentiellement qu'une simple empreinte et non pas imprimante de formes, alors la *Critique de la raison pure* se serait allégée de toute l'Analytique.

CONCLUSION

Si la philosophie bergsonienne est à cent lieues de celle de Kant parce que ce dernier a complètement raté la durée, les différences ne sauraient toutefois masquer un point commun de taille, leur même opposition à l'idéalisme absolu.

Pour eux deux, le donné est irréductible à l'idée de ce donné. C'est pourquoi, chacun à leur manière, ils refusent la perspective d'une intuition intellectuelle. A leurs yeux, aucune pensée de survol ne peut permettre de surplomber la totalité du réel. Les deux philosophes et les deux philosophies se rejoignent donc dans leur attention méritoire au Donné, à tout le donné, tandis que le dogmatique ou le sceptique ne retiennent, eux, trop vite du donné que ce qui les arrangent sans parfois même se rendre compte qu'ils le reconstruisent avec leurs mots ou leurs idées.

Si Bergson critique Kant, c'est donc avant tout parce que Kant n'est pas resté fidèle à lui-même, parce qu'il n'a pas réussi à rester à la hauteur de ce qu'il découvrait dans la *Critique* de 1781, au moment de ce que j'ai appelé la fabrique du transcendantal.

En tout cas, la subtile critique bergsonienne du modèle kantien de la synthèse, et son remplacement par le modèle de l'inversion, jette paradoxalement un éclairage intéressant sur la notion d'affinité transcendantale. Grâce à Bergson, ou malgré lui, on pourrait presque relire autrement Kant.

ⁱ *L'Évolution créatrice*, Collection des prix Nobel de littérature.

ⁱⁱ In Jean-Louis Vieillard-Baron (dir.), *La durée et la nature*, PUF, Paris, p. 125.

ⁱⁱⁱ *Matière et mémoire*, chap. III : « De la survivance des images. La mémoire et l'esprit », Quadrige/PUF, Paris, p. 183.

^{iv} P. 125, *CRP*, Traduction française par A. TREMESAYGUES et B. PACAUD, PUF, 1971. Cette section intitulée en 1781 « Des principes a priori de la possibilité de l'expérience » sera réécrite en 1787 et intitulée « Dédution des concepts purs de l'entendement ».

^v *Phénoménologie de la perception*, Introduction, IV, TEL Gallimard, p. 65.

^{vi} Merleau-Ponty s'intéresse à la notion de champ transcendantal dans la *Phénoménologie de la perception*, Introduction, IV : « L'explicitation qui avait mis à nu le monde vécu, en deçà du monde objectif, se poursuit à l'égard du monde vécu lui-même, et met à nu, en deçà du champ phénoménal, le champ transcendantal (...) seule de toutes les philosophies, la phénoménologie parle d'un champ transcendantal. Ce mot signifie que la réflexion n'a jamais sous son regard le monde entier et la pluralité des monades déployés et objectivés et qu'elle ne dispose jamais que d'une vue partielle et d'une puissance limitée » (p. 73-74, collection « TEL Gallimard »). A propos de cette notion, voir le dernier texte de Deleuze : « L'immanence, une vie... », in *Philosophie*, Éditions de Minuit, Paris, n° 47, septembre 1995, ou encore la thèse de Bento Prado intitulée *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, Olms, 2002, qui utilise cette notion et rappelle le contenu de débats sur cette question dans les années 50, notamment l'interprétation que donne Jean Hyppolite à partir d'une lecture de Fichte.

^{vii} L'aperception originaire, encore nommée aperception pure.

^{viii} Répétons qu'il ne s'agit pas de constituer la phénoménalité elle-même, mais que la production de cadres imaginaires, de formes, de concepts, de jugements *a priori* donne à la connaissance quelque chose de nécessaire et de prévisible ; et cette phénoménalité rendue nécessaire et prévisible, c'est le Phénomène.