

Université de Montréal

**DERRIDA ET BERGSON :  
DIALOGUE MEDIAT SUR LA QUESTION DE L'IMMEDIAT**

par  
Pierre-Alexandre Fradet

Département de philosophie de l'Université de Montréal  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences  
en vue de l'obtention du grade de maîtrise en philosophie

Option recherche

Août 2012

© Pierre-Alexandre Fradet, 2012

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

**DERRIDA ET BERGSON :**  
**DIALOGUE MEDIAT SUR LA QUESTION DE L'IMMEDIAT**

Présenté par  
Pierre-Alexandre Fradet

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Claude Piché  
président-rapporteur

Iain Macdonald  
directeur de recherche

Bettina Bergo  
membre du jury

## Résumé

Si le rapport entre Derrida et Bergson n'a pas fait l'objet de nombreuses études, les commentaires existants témoignent à peu près tous d'une vision commune : entre les deux philosophes, les divergences peuvent être atténuées, voire dissoutes, par la considération de convergences plus fondamentales. Les pages qui suivent seront l'occasion pour nous de faire contrepoids à cette vulgate interprétative. Sans nier l'existence de points de contact entre Derrida et Bergson, nous voudrions en effet montrer qu'un important désaccord subsiste entre eux au sujet de la possibilité de l'intuition. Alors que Derrida met en cause les doctrines intuitionnistes, Bergson érige l'intuition en méthode philosophique. Le présent mémoire prendra pour fil conducteur les motifs de cette discorde. Réduit à sa plus simple expression, l'objectif que nous y poursuivrons sera de montrer que les pensées bergsonienne et derridienne, lorsque mises en dialogue, révèlent un désaccord partiel qui permet de réfléchir de façon féconde sur la possibilité de l'intuition. Pour être plus exact, nous caresserons ici une triple ambition : i/ cerner étroitement l'objet du litige entre Derrida et Bergson, trop peu souligné par les commentateurs, et dont nous montrons qu'il s'articule à une entente partielle ; ii/ tirer au clair les diverses raisons qui amènent l'un à s'en prendre à l'intuition, l'autre à embrasser la méthode intuitive ; iii/ établir que certains arguments de Bergson, bien qu'ils connaissent un regain d'intérêt depuis quelques années, paraissent lacunaires lorsqu'on les confronte à différentes objections.

Mots clés : Bergson, Derrida, intuition, déconstruction, durée, désaccord partiel, expérience intime, faux problème, mystique, art.

## **Abstract**

Although studies of the relation between Derrida and Bergson are few and far between, they nearly all share a common vision: that of attenuating – or even altogether eliminating – the divisions between the two philosophers' thought, by considering their more fundamental convergences. The following pages will allow us to counterbalance this common interpretation. Without denying the points that Derrida and Bergson do have in common, we will show an important divergence in opinion between the two on the idea that intuition is possible and founded. While Derrida lays doubt on intuitionist doctrine, Bergson establishes intuition as a philosophical method. This thesis examines the motives behind this divergence. Put simply, a comparison of Derridian and Bergsonian thought reveals a partial disagreement that enables fruitful reflection about whether or not intuition is possible. More precisely, we pursue three objectives here: i/ to clearly identify the scope of the disagreement between Derrida and Bergson, often overlooked by previous commentaries, showing that it includes a partial agreement; ii/ to clarify the diverse reasons leading Derrida to deny the very existence of intuition while Bergson embraces intuition as a philosophical method; and iii/ to show that certain Bergsonian arguments, although enjoying a resurge in interest in recent years, appear unable to stand up to several different objections.

Key words: Bergson, Derrida, intuition, deconstruction, duration, partial divide, introspection, false problem, mysticism, art.

## Table des matières

Résumé.....	iii
Abstract.....	iv
Note sur les citations .....	vi
Remerciements .....	vii
<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>1</b>
<b>CHAPITRE PREMIER : LA MISE EN CAUSE DERRIDIENNE DE L'INTUITION .....</b>	<b>11</b>
I. La déconstruction derridienne : trois moments cardinaux .....	11
II. Comment déconstruire une philosophie de l'intuition : les arguments de Derrida.....	17
III. L'intuition chez Derrida : quatre traits récusés.....	24
<b>CHAPITRE SECOND : LES POINTS DE CONTACT ENTRE DERRIDA ET BERGSON – UN ACCORD VERBAL ET DES CONVERGENCES DOCTRINALES .....</b>	<b>30</b>
I. L'intuition chez Bergson : ses grands traits, son objet et l'effort qu'elle implique.....	31
II. La durée bergsonienne : sur quoi reposent ses caractères .....	38
III. Quelques points d'entente entre Derrida et Bergson .....	44
<b>CHAPITRE TROISIÈME : LES DIVERGENCES ENTRE DERRIDA ET BERGSON.....</b>	<b>51</b>
I. Les réserves de Derrida.....	51
II. L'intuitionnisme haptique et la question du possible : Bergson critiqué .....	55
III. Derrida et Bergson, un réel contentieux.....	59
<b>CHAPITRE QUATRIÈME : MISE SUR LA SELLETTE DES ANTI-INTUITIONNISTES – LES ARGUMENTS DE BERGSON .....</b>	<b>68</b>
I. Trêve de médiation, cap sur l'intuition : l'argument de l'expérience intime .....	70
II. L'argument des faux problèmes : le cas de Zénon d'Élée.....	73
III. L'argument des cas de figure : la mystique et l'art.....	76
<b>CHAPITRE CINQUIÈME : MISE EN BALANCE DES ARGUMENTS INTUITIONNISTES ET ANTI-INTUITIONNISTES .....</b>	<b>84</b>
I. L'argument de l'expérience intime : objections et répliques .....	84
II. L'argument des faux problèmes : un faux dilemme doublé d'une conclusion hâtive ? .....	90
III. La mystique, l'art et la philosophie intuitive : l'analogie vaut-elle ?.....	95
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>106</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>111</b>
<b>Index.....</b>	<b>viii</b>

## Note sur les citations

À des fins de simplification, les références à ces œuvres seront données en titres abrégés :

*DG* : Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

*DI* : Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2007.

*DSM* : Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2008.

*ÉC* : Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2007.

*ÉD* : Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

*LD* : Derrida, Jacques, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.

*LT* : Derrida, Jacques, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000.

*MM* : Bergson, Henri, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2004.

*MP* : Derrida, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

*PM* : Bergson, Henri, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2008.

*VP* : Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 2003.

## Remerciements

Mes premières paroles vont à la personne à qui elles doivent aller, c'est-à-dire à Iain Macdonald, mon directeur de mémoire. Son ouverture au dialogue, sa clarté d'expression, son souci du conseil avisé et subtil, tout cela m'a permis d'élever à un niveau supérieur mes réflexions et démarches. Mes secondes paroles doivent être adressées à ma compagne Julie Demers, ainsi qu'à toute ma famille, en particulier mon père, mon frère et ma mère, Pierre, Charles-William et Marie-Josée Létourneau. Je leur sais gré de tout, autant sur le plan intellectuel qu'en matière personnelle et affective.

Il me faut remercier par ailleurs les différents organismes qui m'ont offert leur soutien financier au cours de mon passage à la maîtrise : le CRSH, le FQRSC, la Fondation Desjardins et la Faculté des études supérieures et postdoctorales (prix d'excellence offert par l'Université de Montréal, mais refusé par moi pour des raisons de cumul), de même que tous les professeurs qui m'ont confié des postes d'auxiliaire de recherche ou d'enseignement : David Piché, Iain Macdonald et Claude Piché.

Je ne saurais passer sous silence que bon nombre d'individus, qui par leurs commentaires, qui par leurs enseignements ou les discussions qu'ils ont eues avec moi, ont contribué d'une façon ou d'une autre à ce mémoire. J'entends par là notamment l'abbé et philosophe Benoît Lemaire, le poète Fernand Ouellette, Jean Grondin, Yvon Gauthier, Olivier Huot-Beaulieu, Jonathan Durand Folco, Jean-Benjamin Milot, Marc-André Fortin, Samuel Mercier, Mathieu Massicotte, Theodore Widom, Guillaume St-Laurent et Vincent Grondin.

Comment omettre d'exprimer ma gratitude, au demeurant, aux évaluateurs anonymes qui ont commenté des extraits préliminaires de ce mémoire et en ont encouragé la publication sous forme d'articles (entre autres dans *Symposium*, *PhaenEx* et *Laval théologique et philosophique*), ainsi qu'à l'éditeur Pierre Toutain-Dorbec et au rédacteur en chef Élie Castiel ? Le premier m'a invité à publier un livre en deux langues sur le rapport entre la philosophie et la photographie chez CSF Publishing (Santa Fe, États-Unis, 2012) et le second m'a permis d'approfondir mes réflexions sur l'image, la médiation et l'immédiation en agissant comme rédacteur régulier pour la revue *Séquences*.

Qu'on me permette pour finir d'avoir une pensée spéciale pour Frédéric Worms. Directeur du Centre International d'Étude de la Philosophie Française Contemporaine (ENS, Paris) et de la première édition critique de Bergson aux Presses Universitaires de France, Monsieur Worms a eu la bienveillance de cautionner, à la lumière de cours inédits donnés par Derrida, certaines des affirmations faites dans ce mémoire sur la proximité entre Derrida et Bergson.

## INTRODUCTION

Quelquefois, gros de coïncidences et de rencontres, le hasard fait bien les choses. S'il avait voulu qu'Henri Bergson et Jacques Derrida se coudoyassent, c'est un Juif de Paris au sommet de sa gloire<sup>1</sup>, lauréat du prix Nobel de littérature, et un jeune Algérien encore inconnu, de 71 ans son cadet, qu'il aurait mis en présence. Bergson a vu le jour en 1859 et a rendu l'âme en 1941. Derrida est né en 1930 et s'est éteint en 2004. Nul besoin d'épiloguer plus longuement sur ce que des dates révèlent déjà : aucun dialogue philosophique n'a pu avoir lieu entre eux<sup>2</sup>.

Bien peu de commentateurs ont pris à tâche de construire ce dialogue. De l'ensemble des commentaires existants, une tendance interprétative ressort : entre Derrida et Bergson, il y a plus de ressemblances que de dissemblances, plus de convergences que de divergences. D'aucuns mentionnent par exemple que leurs projets éthiques se rejoignent par leur caractère infini et éminemment optimiste<sup>3</sup>. D'autres notent qu'on peut très bien les faire dialoguer autour des questions de l'art<sup>4</sup>, de l'animal<sup>5</sup> et de la nécessité de repenser en profondeur l'histoire de la philosophie<sup>6</sup>. Certains soulignent que le bergsonisme, loin de marcher main dans la main avec la phénoménologie husserlienne, rivalise avec elle et la défie, par où il paraît s'accorder avec le propos de *La voix et le phénomène*<sup>7</sup>. De même, puisque les travaux de Deleuze s'inscrivent dans le sillage des écrits de Bergson et que les

---

<sup>1</sup> Sur la gloire qu'a connue Bergson de son vivant, voir Azouvi, François, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, 2007. Sur l'influence qu'il a exercée tout au long du 20<sup>e</sup> siècle, voir par ailleurs Bianco, Giuseppe, « Experience vs. Concept ? The Role of Bergson in Twentieth-Century French Philosophy », *The European Legacy*, vol. 16, n° 7, 2011, p. 855-872.

<sup>2</sup> Pour une mise en contexte biographique des pensées de Derrida et de Bergson, voir Peeters, Benoît, *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010 ; Soulez, Philippe et Frédéric Worms, *Bergson : biographie*, Paris, PUF, 2002.

<sup>3</sup> Vernon, Richard, « Pascalian Ethics ? Bergson, Levinas, Derrida », *European Journal of Political Theory*, vol. 9, n° 2, 2010, p. 167-182.

<sup>4</sup> Molotiu, Andrei, « Focillon's Bergsonian Rhetoric and the Possibility of Deconstruction », 2000, disponible en ligne : [http://www.rochester.edu/in\\_visible\\_culture/issue3/molotiu.htm](http://www.rochester.edu/in_visible_culture/issue3/molotiu.htm) (20 avril 2012).

<sup>5</sup> Burt, Jonathan, « Morbidity and Vitalism : Derrida, Bergson, Deleuze, and Animal Film Imagery », *Configurations*, 14, 2006, p. 157-179.

<sup>6</sup> Burwick, Frederick et Paul Douglass, *The Crisis in Modernism : Bergson and the Vitalist Controversy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, par exemple p. 377.

<sup>7</sup> Lawlor, Leonard, *The Challenge of Bergsonism*, Londres et New York, Continuum, 2003, notamment p. ix et 28 ; Guerlac, Suzanne, *Thinking in Time : An Introduction to Henri Bergson*, Ithaca, New York et Londres, Cornell University Press, 2006, p. 186 ; Worms, Frédéric, « Derrida ou la transition de la philosophie : différence, vie, justice, entre deux moments philosophiques », dans *La philosophie en France au XX<sup>e</sup> siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009, p. 500. Pour une autre perspective sur le rapport entre bergsonisme et phénoménologie, voir Kelly, Michael R., *Bergson and Phenomenology*, Palgrave Macmillan, 2010 ; Worms, Frédéric (dir.), *Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004.

philosophies de Deleuze et de Derrida partagent des affinités indéniables, tout porte à croire que les pensées bergsonienne et derridienne convergent d'une certaine façon<sup>8</sup>.

Les études, l'enseignement et l'œuvre de Derrida rendent cette convergence d'autant plus tangible. Benoît Peeters le signale : lors de son passage au lycée Émile-Félix-Gautier, Derrida fut marqué par les écrits bergsoniens qu'avait mis à l'étude Jean Choski<sup>9</sup>. Nouvellement devenu agrégé-préparateur à l'École Normale Supérieure, il dispensera des cours sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl et sur *La pensée et le mouvant* de Bergson<sup>10</sup>. Le contenu de ces cours et d'autres enseignements demeure toujours inédit ; mais un ayant droit rapporte que Derrida semble y donner raison à Bergson<sup>11</sup>. Lorsqu'on consulte une note de *La voix et le phénomène*, d'ailleurs, on constate que le déconstructiviste se réclame du spiritualiste. Deux attitudes phénoménologiques sont opposées par Derrida : l'une consiste à éconduire la métaphysique de la présence ; l'autre, à la reconduire<sup>12</sup>. Derrida tient à adopter la première attitude et à fustiger la seconde. Mais il mentionne aussi que sa critique « *aurait des affinités déterminées, limitées mais certaines, avec celle de Nietzsche ou celle de Bergson.* »<sup>13</sup>

Frédéric Worms insiste volontiers sur ces affinités. Dans *La philosophie en France au XX<sup>e</sup> siècle*, il les décrit comme étant « profondes »<sup>14</sup> et il suggère que la pensée bergsonienne représente une « échappée décisive »<sup>15</sup> hors de la métaphysique de la présence. Dans un article publié en 2011, Daniel Alipaz réaffirme cette proximité entre Derrida et Bergson : il fait état d'importants points d'entente<sup>16</sup>. Il est donc communément

---

<sup>8</sup> Bien que Derrida et Deleuze ne s'entendent pas sur tout, l'un et l'autre tombent d'accord sur différentes thèses. Parmi plusieurs travaux (dont certains sont critiques) sur le rapport entre eux, voir Goddard, Jean-Christophe, *Violence et subjectivité : Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris, Vrin, 2008 ; Sergeant, Philippe, *Deleuze, Derrida. Du danger de penser*, Paris, La Différence, 2009 ; Patton, Paul et John Protevi (éd.), *Between Deleuze and Derrida*, Londres et New York, Continuum, 2003 ; Gendron, Sarah, *Repetition, Difference, and Knowledge in the Work of Samuel Beckett, Jacques Derrida, and Gilles Deleuze*, New York, Peter Lang, 2008 ; Oulahbib, Lucien-Samir, *La philosophie cannibale : la théorie du mensonge, de la mutilation, ou l'appropriation totalitaire chez Derrida, Deleuze, Foucault, Lyotard*, Paris, Table ronde, 2006 ; Ruby, Christian, *Les archipels de la différence : Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard*, Paris, Félin, 1989 ; Sato, Yoshiyuki, *Pouvoir et résistance : Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, Paris, L'Harmattan, 2007 ; Protevi, John, *Politics physics : Deleuze, Derrida, and the Body Politic*, New York, Continuum, 2001 ; Patton, Paul, « Concept and Politics in Derrida and Deleuze », *Critical Horizons*, vol. 4, n°2, 2003, p. 157-175.

<sup>9</sup> Derrida, *op. cit.*, p. 44.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>11</sup> Nos plus sincères remerciements à Frédéric Worms, qui a porté à notre attention cette apparente proximité entre Derrida et Bergson après avoir eu accès à des notes de cours inédites.

<sup>12</sup> *VP*, p. 26-27.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 27, note 1. Nous soulignons.

<sup>14</sup> « Derrida ou la transition de la philosophie : différence, vie, justice, entre deux moments philosophiques », *op. cit.*, p. 500.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 500.

<sup>16</sup> Alipaz, Daniel, « Bergson and Derrida : A Question of Writing Time as Philosophy's Other », *Journal of French and Francophone Philosophy*, vol. XIX, n°2, 2011, p. 96-120.

admis que Derrida et Bergson tombent d'accord sur des points cruciaux. Ou, pour mieux dire : c'est un véritable lieu commun de croire qu'entre Derrida et Bergson les rapprochements sont légion. Tout se passe en fait comme si les commentateurs estimaient que *les apparentes divergences entre les deux philosophes peuvent être atténuées, relativisées, voire dissoutes, par la considération de convergences plus fondamentales.* Cela devient évident dans l'article d'Alipaz :

*Like Derrida, Bergson knows that he cannot literally escape the commentaries that come to define the philosophies of the West, specifically metaphysics; he accepts that metaphysical doctrine is bound within his language, and that, any attempt to reject metaphysical definitions will only result in "modifying" or supplementing the ready-made concepts on which Husserl ultimately relies. That is why Bergson never fully rejects a concept of presence but simply seeks to adjust a prejudice towards one that is already there. To do this, he introduces his philosophy as, what Leonard Lawlor terms, an "artifice," that is, he essentially starts with a "fiction"<sup>17</sup>.*

Alipaz suggère que même là où Bergson relie étroitement sa pensée à la métaphysique<sup>18</sup>, même là où il refuse de faire l'économie du concept de présence, bref, même là où il semble s'éloigner le plus de Derrida, il s'en rapproche encore. C'est que Bergson n'aurait rien d'un métaphysicien au sens classique du terme ; tous les concepts qu'il emploie seraient assez novateurs pour le soustraire au champ de la métaphysique. Par là, le bergsonisme s'accorderait avec l'essentiel de la pensée derridienne.

Les pages qui suivent seront l'occasion pour nous de faire contrepoids à cette vulgate interprétative. Sans contredire le fait que Bergson échappe par certains côtés à la métaphysique classique, nous voudrions en effet montrer qu'un important désaccord subsiste entre Derrida et Bergson, même lorsqu'on prend en compte les points de contact qui les relient, au sujet de la possibilité de l'intuition. L'expérience intuitive se définit chez Bergson par l'immédiateté, l'intégralité, la certitude et l'indépendance par rapport au langage. Alors que Derrida met en cause les doctrines intuitionnistes<sup>19</sup>, Bergson érige l'intuition en méthode philosophique<sup>20</sup>. Une pomme de discorde se révèle donc entre les deux philosophes : tandis que le premier récuse l'idée qu'une expérience intuitive soit possible, le second affirme cette possibilité et va jusqu'à faire reposer les résultats de sa pensée sur elle. Le présent mémoire prendra pour fil conducteur les motifs de cette

---

<sup>17</sup> « Bergson and Derrida : A Question of Writing Time as Philosophy's Other », *op. cit.*, p. 109. Nous soulignons.

<sup>18</sup> Voir entre autres Bergson, Henri, « Introduction à la métaphysique », dans *PM*, p. 177 et suiv.

<sup>19</sup> Voir notamment *VP*, p. 3 et 57 ; *LT*, entre autres p. 144 ; Derrida, Jacques, « Et cetera... », dans *Cahier de L'Herne Derrida*, M.-L. Mallet et G. Michaud (dir.), n° 83, Paris, L'Herne, 2004, p. 28.

<sup>20</sup> Bergson, Henri, « Introduction (deuxième partie) », dans *PM*, p. 25.

discord. Réduit à sa plus simple expression, notre objectif sera de *montrer que les pensées bergsonienne et derridienne, lorsque mises en dialogue, révèlent un désaccord partiel qui permet de réfléchir de façon féconde sur la possibilité de l'intuition.*

Pourquoi y a-t-il mésentente entre Derrida et Bergson, au-delà et en dépit des points d'accord existants ? Quels arguments laissent-ils entrevoir afin d'asseoir leurs positions propres, diamétralement opposées l'une à l'autre, au sujet de la possibilité de l'intuition ? Quel jugement doit-on porter sur ces arguments ? Telles sont les questions centrales auxquelles nous nous efforcerons de répondre ici. Ce faisant, nous caresserons une triple ambition : i/ cerner étroitement l'objet du litige entre Derrida et Bergson, trop peu souligné par les commentateurs, et dont nous montrons qu'il s'articule à une entente partielle ; ii/ tirer au clair les diverses raisons qui amènent l'un à s'en prendre à l'intuition, l'autre à embrasser la méthode intuitive ; iii/ établir que certains arguments de Bergson, bien qu'ils connaissent un regain d'intérêt depuis quelques années, semblent lacunaires lorsqu'on les confronte à différentes objections. L'intérêt de notre entreprise sera de quatre ordres.

1/ Nous l'avons dit d'emblée et nous le précisons derechef : la plupart des commentateurs ont mis l'accent sur la continuité entre Derrida et Bergson. À les en croire, par conséquent, leurs philosophies se prêteraient un mutuel appui. En aucun cas nous ne perdrons de vue les points de contact qui les relient. Toujours est-il que nous ferons voir qu'un désaccord subsiste entre elles, au-delà et en dépit de ces points de contact. En insistant sur ce désaccord, geste qui nous conduira à renverser une tendance interprétative, nous n'occulterons pas l'accord partiel entre Derrida et Bergson, mais tirerons profit de ce qu'il y a d'enrichissant dans une dispute : l'évocation de thèses, d'arguments et d'objections, et la possibilité de les mettre en balance. L'intuition a traversé les époques. Plus d'un philosophe s'en est réclamé. Si on le comprend comme le comprenait autrefois Bergson, ce mode de connaissance devrait posséder trois grands avantages : donner accès au réel immédiatement et permettre de défaire de « faux problèmes »<sup>21</sup> ; conduire à des résultats infaillibles et sûrs, qui ne souffrent aucun doute<sup>22</sup> ; mettre en contact avec la réalité dans son intégralité au lieu de la faire connaître par bribes ou parcelles<sup>23</sup>. Lourde de conséquences est donc la question épistémologique de la possibilité de l'intuition, question que notre mise en dialogue de Derrida et Bergson, où se révélera une discontinuité, permettra d'approfondir.

---

<sup>21</sup> « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 64 et suiv.

<sup>22</sup> *DI*, p. 137.

<sup>23</sup> « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 179 et suiv.

2/ Autre raison de voir dans ce dialogue quelque matière à intérêt : il sera l'occasion d'examiner à nouveaux frais une croyance largement répandue. Bon nombre d'auteurs du XX<sup>e</sup> siècle ont prétendu démontrer l'impossibilité du savoir immédiat<sup>24</sup>. En première ligne figurent les représentants du *linguistic turn*<sup>25</sup>. Théorisé pour la première fois par Richard Rorty en 1967<sup>26</sup>, ce tournant accorde une place prépondérante au langage ; il comporte pour l'essentiel deux versions. Dans sa version faible, il reconnaît l'existence d'une réalité extérieure au langage, mais affirme qu'il est impossible d'en dire quoi que ce soit, toute expérience humaine étant affectée par un voile cognitif ou langagier. Dans sa version forte, il fait du réel un phénomène de point en point conceptuel ou de point en point langagier. Par l'emploi de slogans tels que « [l]e langage est la maison de l'être »<sup>27</sup> et « l'être qui peut être compris est langage »<sup>28</sup>, Heidegger et Gadamer ont contribué à répandre l'idée selon laquelle le langage est incontournable. Sous l'impulsion de leurs travaux, mais aussi sous l'influence de Hegel, qui prétendait démontrer que là où l'on veut viser le singulier, on dit en fait toujours l'universel<sup>29</sup>, cette idée s'est généralisée au point où il est devenu curieux de ne pas y souscrire. Y aurait-il lieu de la nuancer ? Peut-on, doit-on reconnaître la possibilité d'une expérience qui ne soit pas langagière ? Que Bergson ait eu raison ou non d'affirmer cette possibilité, au moins importe-t-il de lui redonner la parole ici dans le cadre d'un dialogue inédit, afin d'établir de quoi sont capables ses arguments face à une croyance répandue.

<sup>24</sup> Sur l'importance d'opposer une certaine résistance à la critique de l'intuition, critique remarquable entre autres dans « l'actuelle philosophie analytique de l'esprit », voir Bourdeau, Michel, *Pensée symbolique et intuition*, Paris, PUF, 1999, notamment p. 71 et suiv.

<sup>25</sup> Sur le rapport entre la pensée derridienne et le *linguistic turn*, voir Salanskis, Jean-Michel, « La philosophie de Jacques Derrida et la spécificité de la déconstruction au sein des philosophies du *linguistic turn* », dans *Derrida : la déconstruction*, C. Ramond (dir.), Paris, PUF, 2005, p. 13-51.

<sup>26</sup> Rorty, Richard (éd.), *The Linguistic Turn : Recent Essays In Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1967. Il n'est pas indifférent de le mentionner : Rorty n'a pas créé l'expression « linguistic turn », car il l'attribue lui-même à Gustav Bergmann.

<sup>27</sup> Heidegger, Martin, « Lettre sur l'humanisme », dans *Questions III et IV*, trad. de R. Munier, Paris, Gallimard, 1976, p. 67.

<sup>28</sup> On voit se développer cette idée en particulier dans la troisième partie, intitulée « Tournant ontologique pris par l'herméneutique sous la conduite du langage », de l'œuvre maîtresse de Gadamer : voir Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, édition intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 403-516. Sur la signification exacte du mot de Gadamer, qui n'implique pas une dissolution de l'être dans le langage et une relativisation du savoir, mais bien plutôt un dévoilement de la dimension langagière propre à toute forme de compréhension, voir Grondin, Jean, *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2006, p. 114-117 et 121 ; Grondin, Jean, « Nihilistic or Metaphysical Consequences of Hermeneutics ? », dans *Consequences of Hermeneutics*, J. Malpas et S. Zabala (dir.), Evanston, Northwestern University Press, 2010, p. 190-201.

<sup>29</sup> Sur le rôle incontournable du langage pour la conscience immédiate, voir Gauthier, Yvon, *Hegel : introduction à une lecture critique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 7-10. Que le langage constitue une forme de médiation, voire « l'expression type de la médiation » chez Hegel, c'est ce qu'indiquent eux-mêmes Jarzyk et Labarrière dans Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. de G. Jarzyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 676, note 12. Voir aussi, de Hegel lui-même, *ibid.*, p. 111. Enfin, pour consulter le passage précis où Hegel pose la question du « ceci » et de « l'immédiat pur », voir *ibid.*, p. 109.

3/ Mais il y a davantage. Car si notre mise en dialogue de Derrida et Bergson permettra de faire contrepoids à une vulgate interprétative et d'examiner à l'aune du bergsonisme une croyance bien ancrée, ce dialogue entraînera d'autres conséquences heureuses. D'un point de vue interprétatif, en effet, nous contribuerons à forger une meilleure intelligence des arguments qu'invoquent les deux philosophes sur la question de l'intuition. De nombreux commentateurs se sont déjà arrêtés sur l'expérience intuitive chez Bergson. Léon Husson<sup>30</sup>, Jean-Louis Vieillard-Baron<sup>31</sup>, Frédéric Worms<sup>32</sup>, Gilles Deleuze<sup>33</sup>, Arnaud François<sup>34</sup> et Édouard Le Roy<sup>35</sup>, pour n'en mentionner que quelques-uns, se sont tour à tour penchés sur la place qu'occupe ce type d'expérience dans la pensée bergsonienne. Nul ne saurait remettre en question l'indiscutable apport que constituent leurs commentaires ; néanmoins, on peut déplorer l'absence de regard synthétique et critique porté sur les arguments de Bergson. Ce regard, c'est celui que nous tenterons de porter ici, en vue d'extraire du bergsonisme trois arguments cruciaux (difficilement repérables parce qu'implicites et disséminés dans l'œuvre bergsonienne) qui en fondent la méthode.

Considérons maintenant les études derridiennes. Si l'on fait fi des éclairants commentaires qui affleurent dans la littérature, l'œuvre de Derrida semble avoir donné lieu, dans une large mesure, à deux grands types de réception<sup>36</sup>. La première implique une mise en question des thèses derridiennes à partir de la stricte considération de leur aspect stylistique. Elle s'exprime entre autres dans le « mouvement de résistance contre l'attribution à Derrida du titre de docteur *honoris causa* »<sup>37</sup>. Ainsi, dans un article publié dans *The Times* en 1992, certains lui reprochaient d'être « parvenu à fonder une sorte de carrière à partir de ce qui [...] apparaît comme une traduction dans la sphère académique de tours et d'astuces proches du dadaïsme et de la poésie concrète. »<sup>38</sup> À l'opposé de cette

<sup>30</sup> Husson, Léon, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris, PUF, 1947.

<sup>31</sup> Vieillard-Baron, Jean-Louis, « L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale », dans *Bergson. La durée et la nature*, J.-L. Vieillard-Baron (dir.), Paris, PUF, 2004, p. 45-75.

<sup>32</sup> Worms, Frédéric, « L'intelligence gagnée par l'intuition ? », *Les études philosophiques*, vol. 4, n° 59, 2001, p. 453-464.

<sup>33</sup> Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 2004, p. 1-28.

<sup>34</sup> François, Arnaud, *Bergson*, Paris, Ellipses, 2008, p. 37-43.

<sup>35</sup> Le Roy, Édouard, *Une philosophie nouvelle : Henri Bergson*, Paris, Félix Alcan, 1912.

<sup>36</sup> C'est ce que nous défendons dans notre compte rendu du livre suivant : Salanskis, Jean-Michel, *Derrida*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, 172 p., compte rendu publié dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 68, n° 1, février 2012, p. 260-262. Nous nous permettons d'y renvoyer ici pour offrir un complément d'information et rendre justice à l'organe de publication qui diffusa d'abord nos idées.

<sup>37</sup> Salanskis, Jean-Michel, *Derrida, op. cit.*, p. 132.

<sup>38</sup> Tel que traduit et rapporté par Benoît Peeters dans *Derrida, op. cit.*, p. 547.

réception, on en retrouve d'un autre genre. Celui-ci consiste dans un geste d'admiration, d'adoration, voire de quasi-dévotion. D'autres l'ont déjà signalé ailleurs<sup>39</sup> : il existe un « effet de mode » associé à Derrida. Les tenants de cette mode s'attardent moins à démêler les présupposés de leur maître et à en inspecter la valeur qu'à se livrer à un pastiche de son style<sup>40</sup>. Chacun à leur façon, on en conviendra, le premier et le second genres de réception témoignent d'un excès : le premier parce qu'il réduit l'œuvre derridienne à son aspect stylistique et passe sous silence les arguments qui s'y trouvent, le second parce qu'il s'empêche d'interroger ce qui pourrait l'être chez le philosophe. En mettant en lumière les justifications que formule Derrida à l'appui de sa pensée, nous nous opposerons ici à ces deux tendances et rendrons possible – c'est en tout cas notre espoir – une plus juste appréciation de cette pensée.

4/ Toujours dans le contexte interprétatif, le débat que nous créerons possédera un autre intérêt : il gravitera autour de thèses essentielles de Derrida et de Bergson, et, par conséquent, il nous permettra de soupeser le cœur de leurs philosophies respectives. Nous avons déjà mentionné que l'intuition constitue la méthode de Bergson. Cela revient à dire que les conclusions auxquelles il parvient tiennent au moins en partie à ce mode de connaissance. Les grandes innovations de Bergson sont bien connues : un partage est à opérer entre la « durée pure », temps vécu et indivisible, et l'« espace », dont se sert la science pour poser un temps mesurable<sup>41</sup> ; il faut rejeter la conception selon laquelle le possible n'est pas plus, mais moins que le réel<sup>42</sup> ; deux sources distinctes, l'une d'ouverture, l'autre de clôture, doivent être attribuées aux différentes morales et religions. Ces importantes thèses et d'autres connaissent un regain d'intérêt chez les interprètes depuis quelques années. Dans l'éventualité où la méthode intuitive devrait tomber sous le coup de la critique – et nous tenterons de montrer que c'est le cas –, elles pourraient se voir

---

<sup>39</sup> Beaulieu, Denyse et Catherine M. Mavrikakis, « De Derrida à la mode », *Études françaises*, vol. 20, n° 2, 1984, p. 19-27.

<sup>40</sup> Sans être lui-même dévot, Rorty prétend que Derrida n'a pas pour intention de présenter des thèses et des arguments, mais plutôt de faire de sa philosophie une sorte de travail expérimental d'écriture : Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism : Essays, 1972-1980*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, p. 93. Voir également « Is Derrida a Transcendental Philosopher ? », dans *Working Through Derrida*, G. B. Madison (éd.), Evanston, Northwestern University Press, 1993. Pour des exemples d'interprétations selon lesquelles Derrida est un inventeur, un ironiste ou un rhéteur (imité par certains), voir d'autre part Ramond, Charles, « Déconstruction et littérature (*Glas*, un guide de lecture) », dans *Derrida : la déconstruction*, C. Ramond (dir.), Paris, PUF, 2005, p. 100, note 1 ; Vandendorpe, Christian, « Rhétorique de Derrida », *Littératures*, n° 19, hiver 1999, p. 169-193.

<sup>41</sup> Cette thèse apparaît dès le second chapitre de *DI*, p. 56-104.

<sup>42</sup> Bergson, Henri, « Le possible et le réel », dans *PM*, p. 99-116. Pour prendre connaissance des arguments précis qui conduisent Bergson à rejeter l'idée classique de possible, voir Fradet, Pierre-Alexandre, « Bergson, Heidegger et la question du possible : le renversement d'une conception classique », *Ithaque*, dossier sur le possible coordonné par Iain Macdonald, vol. 8, printemps 2011, p. 97-117.

ébranler ; en cas contraire, conséquence non moins marquante, elles recevraient une caution supplémentaire.

De même pour la pensée derridienne. À une différence près, toutefois : s'il s'agira d'interroger le fondement de la méthode bergsonienne, ce sont les résultats de la pensée de Derrida, plutôt que sa méthode elle-même, que nous passerons ici au crible afin de les cautionner. Derrida tire la conclusion que toute présence à soi, toute intuition, toute « vie solitaire de l'âme »<sup>43</sup> sont des idées creuses. Le « point d'arrivée » de sa pensée est donc cause de commotion du « point de départ » du bergsonisme ; ce dont Bergson se réclame pour démontrer ses thèses, la méthode intuitive, Derrida a pour but de le questionner. Par une clarification des arguments que celui-ci invoque contre celui-là, nous ne nous bornerons pas à examiner un domaine secondaire de la pensée derridienne : nous mettrons en perspective ce qui justifie sa critique de l'intuition, mais aussi, par ricochet, tout son projet de « déconstruction »<sup>44</sup>. Nous nous arrêterons donc sur ce qui autorise Derrida à dire que toute forme de présence à soi, dont l'expérience intuitive, appelle un congédiement.

Pour mener à bien notre entreprise, sur le *plan méthodologique*, nous privilégierions une approche synthétique et cohérentiste de l'œuvre de Bergson. Non pas que nous lui prêterions une intention qu'il n'a jamais eue, à savoir coudre tous les moments de son œuvre d'un seul et unique fil. On a souvent noté que Bergson se fait un point d'honneur de redécouvrir les concepts, problèmes et arguments qu'il pose d'entrée de jeu<sup>45</sup>. De l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* jusqu'aux *Deux sources de la morale et de la religion*, en passant par *Matière et mémoire* et *L'évolution créatrice*, il n'a de cesse de penser puis de repenser la question du temps, les paradoxes de Zénon et la méthode intuitive. Tous ces problèmes et concepts prennent des tours singuliers dans l'œuvre bergsonienne. Mais, pour n'être pas cousus ensemble d'un seul et unique fil, les divers moments de cette œuvre n'en sont pas moins taillés dans une même étoffe, car ils s'appuient sur des lignes de force conceptuelles<sup>46</sup>. Le présent mémoire fera de ces lignes de force sa matière première : il rendra évidente la cohérence des analyses bergsoniennes de l'intuition.

---

<sup>43</sup> *VP*, p. 35.

<sup>44</sup> Nous reviendrons sur ce projet, afin de lui réserver tout le traitement qu'il mérite, dans le premier chapitre.

<sup>45</sup> Voir notamment Worms, Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 15 et suiv. ; Jankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 2008, en particulier p. 1-3.

<sup>46</sup> C'est ce que donne à penser entre autres un passage de *Mélanges*, où Bergson dit de « l'intuition de la durée » qu'elle correspond au « centre même de [s]a doctrine » : voir Bergson, Henri, « Bergson à Harald Höffding », dans *Mélanges*, A. Robinet (éd.), avant-propos d'H. Gouhier, Paris, PUF, 1972, p. 1148.

Quant aux travaux de Derrida, nous les aborderons eux aussi dans une perspective cohérentiste, mais en circonscrivant davantage nos lectures. Le corpus derridien est vaste et protéiforme<sup>47</sup> : il réunit des travaux au ton littéraire (comme en témoignent *Feu la cendre* et certains extraits de *Glas*<sup>48</sup>), des entretiens (dont *Positions*, *Points de suspension*, *Au-delà des apparences* et *Politique et amitié*<sup>49</sup>) et des ouvrages de facture plus académique (comme *La voix et le phénomène*, *De la grammatologie* et *L'écriture et la différence*<sup>50</sup>). Sans nous interdire de faire référence ici au versant littéraire de l'œuvre derridienne, nous nous concentrerons surtout sur son volet académique. Deux raisons cardinales motiveront notre choix. D'une part, c'est principalement dans ces travaux d'orientation transcendantale et rédigés de façon précoce, dans les années cinquante et soixante, qu'on peut repérer chez Derrida une critique claire de l'intuition. D'autre part, ces écrits sont le lieu pour le philosophe de mettre en place l'appareil conceptuel qui aiguillera ses projets tardifs : la « différence », la « trace », la « déconstruction »<sup>51</sup>. Vouloir référer avant tout au Derrida transcendantal ne tiendra donc pas du hasard ; nous mettrons ainsi en exergue des éléments doctrinaux qui sont décisifs à la fois dans l'économie globale de la pensée derridienne et sous l'angle précis du sujet qui nous occupe, l'intuition.

Quel chemin emprunterons-nous pour arriver à nos fins ? Schématiquement dépeint, il se déclinera en cinq stations. La première d'entre elles nous conduira à clarifier les arguments dont joue Derrida pour faire pièce à la métaphysique de la présence en général, et à l'expérience intuitive en particulier. Cette tâche sera cruciale : une fois accomplie, seront portés au jour les grands axes du projet déconstructif<sup>52</sup> de Derrida et la conception de l'intuition à laquelle il s'en prend dans le cadre de ce projet (chapitre 1). Nous séjournons par la suite sur deux concepts centraux de la philosophie bergsonienne : la durée et l'intuition. Par une caractérisation de ces concepts, nous ferons voir que Derrida

<sup>47</sup> Sur la diversité formelle et substantielle propre aux travaux de Derrida, voir en particulier Steinmetz, Rudy, *Les styles de Derrida*, De Boeck, 1994.

<sup>48</sup> Derrida, Jacques, *Feu la cendre*, Paris, Éditions des femmes, 1987 ; Derrida, Jacques, *Glas*, Paris, Galilée, 1974.

<sup>49</sup> Derrida, Jacques, *Positions : entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Paris, Minuit, 1972 ; Derrida, Jacques, *Points de suspension*, entretiens choisis et présentés par E. Weber, Paris, Galilée, 1992 ; Derrida, Jacques et Antoine Spire, *Au-delà des apparences*, Latresne, Le bord de l'eau, 2002 ; DERRIDA, Jacques, *Politique et amitié : entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*, Paris, Galilée, 2011.

<sup>50</sup> Respectivement cités ainsi : *VP*, *DG*, *ÉD*.

<sup>51</sup> Sur le fait, par exemple, que *Mémoires d'aveugle : autoportrait et autres ruines* (Paris, Réunion des musées nationaux, 1990) vient illustrer les thèses de *La voix et le phénomène*, voir Escoubas, Eliane, « Derrida and the Truth of Drawing : Another Copernican Revolution ? », dans *Research in Phenomenology*, 36, 2006, p. 202-214.

<sup>52</sup> De nombreux adjectifs sont employés pour traduire le projet derridien de déconstruction : « déconstructiviste », « déconstructionniste », « déconstructeur », etc. Nous opterons ici pour « déconstructif », qui a l'avantage de la brièveté et d'interdire toute confusion avec une approche en architecture ou quelque autre branche qui aurait pu de voir avec la philosophie derridienne.

et Bergson emploient le terme « intuition » en des sens semblables et nous dégagerons certains points de contact entre leurs pensées respectives (chapitre 2). Ceci fait, nous nous attacherons à établir qu'au-delà et en dépit de ces points de contact, subsistent quelques divergences, d'où il faut conclure à l'existence d'un désaccord partiel entre Derrida et Bergson (chapitre 3). Le quatrième moment de ce mémoire donnera quant à lui la parole à Bergson. Ici et là, dans une œuvre ou une autre, le philosophe laisse entrevoir des raisons de convenir de la possibilité de l'intuition. On les verra synthétisées et transposées en détail dans ce qui suit, afin d'en faciliter l'examen (chapitre 4). Et c'est à cet examen que nous nous adonnerons pour finir, évaluant et soupesant les thèses de Bergson dans l'intention de démontrer une chose : s'il s'efforce d'éclairer le fondement de la méthode intuitive, certaines de ses analyses paraissent lacunaires lorsqu'on les confronte à différentes objections (chapitre 5).

## CHAPITRE PREMIER : LA MISE EN CAUSE DERRIDIENNE DE L'INTUITION

On a maintes fois rapporté que la clef de voûte du projet derridien consiste dans sa critique de la métaphysique de la présence<sup>53</sup>. Assez rarement, en revanche, a-t-on mis au jour les diverses ramifications de cette notion. Quelles sont-elles donc ? À quoi correspondent, parmi la pléiade d'idées dont l'entoure Derrida, les principaux sens que supporte ce maître concept ? La réponse convenue à cette question associerait volontiers à la présence les manifestations historiques du logocentrisme, c'est-à-dire la tradition qui « assign[e] au logos l'origine de la vérité en général »<sup>54</sup>. Mais le sujet est plus délicat qu'il n'y paraît. Derrière le concept de présence, se dissimulent tout un ensemble d'acceptions, d'embranchements et de sous-embranchements. Le chapitre qui suit s'efforcera d'en identifier quelques-uns à partir du fil conducteur de l'expérience intuitive.

Pour anticiper la conclusion vers laquelle nous ferons signe, mentionnons que la présence intuitive, telle que l'entend d'ordinaire Derrida, renvoie à quatre traits principaux : l'immédiateté, le repli dans l'instant temporel, l'indépendance par rapport au langage et la certitude éprouvée dans la transparence de la conscience. Aussi centraux que complémentaires, ces traits se laissent déduire du projet déconstructif de Derrida et de la critique qu'il adresse à la pensée husserlienne. Un examen attentif de ceux-ci s'impose donc sans plus tarder. À l'issue de cet examen, nous aurons campé à la fois les grands axes du projet déconstructif de Derrida, les arguments qu'il invoque pour interroger l'intuition et le sens particulier qu'il accole à l'expérience intuitive. Le premier chapitre permettra donc de clarifier la position derridienne sur l'intuition dans l'espoir de montrer, au sein des chapitres subséquents, que Bergson s'y oppose.

### I. La déconstruction derridienne : trois moments cardinaux

Jean Grondin le fait remarquer avec justesse et éloquence : « Jacques Derrida n'est pas le meilleur ami des définitions. »<sup>55</sup> Pour toute caractérisation de son projet

---

<sup>53</sup> Voir par exemple Salanskis, Jean-Michel, *Derrida, op. cit.*, p. 19, où il est dit qu'il s'agit là de la « pensée centrale » de Derrida.

<sup>54</sup> *DG*, p. 11-12.

<sup>55</sup> Grondin, Jean, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 103.

déconstructif, il aura en définitive risqué ces seuls termes : « *plus d'une langue* »<sup>56</sup>. La formule recouvre tant d'ambiguïté, elle est si brève et elliptique, qu'il faut porter regard sur les autres contextes dans lesquels figure le mot « déconstruction » pour en éclairer le sens. Lorsqu'on se reporte à ces contextes, on constate que le projet déconstructif se distribue selon trois moments cardinaux<sup>57</sup>.

1/ Le premier d'entre eux a un fort accent transcendantal. Certes, Derrida est plutôt allergique au vocabulaire phénoménologique<sup>58</sup>, qu'il juge hanté par l'idée de présence pure ; *mais il s'emploie lui-même à relever une condition de possibilité, la différance*. Il dit d'elle qu'elle « ne se présente jamais comme telle » dans l'expérience et qu'elle est « ce qui rend possible la présentation de l'étant-présent »<sup>59</sup>, par où l'on reconnaît qu'il s'agit non pas d'une vérité empirique, mais bien plutôt d'une structure inéliminable : une condition de possibilité. Dans « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », Derrida reproche au structuralisme d'avoir constitué ses concepts fondamentaux « depuis une immobilité fondatrice et une certitude rassurante »<sup>60</sup>. N'en reste pas moins qu'il se propose lui-même de reprendre le thème de la structure pour développer une « pensée de la structuralité de la structure »<sup>61</sup>. Le projet derridien déterre donc bel et bien une condition de possibilité de l'expérience et, comme l'a suggéré Iddo Landau<sup>62</sup>, il rejoint en cela la tradition métaphysique, dont l'ambition a toujours été de transcender le monde sensible afin de dévoiler ce qui le rend possible<sup>63</sup>.

Comment comprendre la différance ? Plusieurs auteurs ont souligné la proximité relative entre ce concept et une constellation d'autres<sup>64</sup>. Par des termes comme « trace »<sup>65</sup>, « archi-écriture »<sup>66</sup>, « hymen »<sup>67</sup>, « supplément »<sup>68</sup>, « tympan »<sup>69</sup> et « *pharmakon* »<sup>70</sup>,

---

<sup>56</sup> Derrida, Jacques, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 38. Voir aussi Derrida, Jacques, *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996. Pour un commentaire de cette expression et, surtout, une discussion du sens général de la déconstruction, sur laquelle nous nous arrêterons ici, voir Courtine, Jean-François, « L'ABC de la déconstruction », dans *Derrida, la tradition de la philosophie*, M. Crépon et F. Worms (dir.), Paris, Galilée, 2008, p. 11-26.

<sup>57</sup> Pour un complément d'analyse sur le sens que donne Derrida, d'une œuvre à une autre, à son projet déconstructif, on se reportera entre autres à Norris, Christopher, *Derrida*, London, Fontana Press, 1987.

<sup>58</sup> Voir notamment *VP* ; *DG*, p. 23 et 71.

<sup>59</sup> Derrida, Jacques, « La différance », dans *MP*, p. 6.

<sup>60</sup> Derrida, Jacques, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », dans *ÉD*, p. 410.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 411.

<sup>62</sup> Landau, Iddo, « What's old in Derrida ? », *Philosophy*, vol. 69, n° 267, janvier 1994, en particulier p. 280.

<sup>63</sup> Sur le fait que l'orientation du projet de Derrida demeure redevable à l'histoire de la métaphysique, voir Grondin, Jean, « La redécouverte métaphysique du langage : de Gadamer à Derrida », dans *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 346-357.

<sup>64</sup> Cette proximité ressort notamment de l'analyse faite dans cet ouvrage : Ramond, Charles, *Le vocabulaire de Jacques Derrida*, Paris, Ellipses, 2001.

<sup>65</sup> Pour un emploi relativement clair de ce terme, voir entre autres *DG*, p. 95.

<sup>66</sup> Voir notamment *DG*, p. 88.

Derrida renverrait ou bien à la différence elle-même, ou bien à des lignes de fait qui confirment sa primauté structurelle. Soucieux de faire ressortir l'originalité de ses vues, il distingue avec soin cette structure d'une quantité de notions classiques. « [N]i un mot ni un concept »<sup>71</sup>, « ni simplement acti[ve] ni simplement passi[ve] »<sup>72</sup>, la différence « n'a ni existence ni essence »<sup>73</sup>. Mais cette détermination négative en dit assez peu sur la différence elle-même, et pour y voir plus clair, on doit prendre connaissance des deux grands versants que Derrida lui rattache, *l'espacement* et *la temporalisation*<sup>74</sup>. L'un et l'autre sont étroitement liés car ils constituent les deux faces d'une même pièce :

La différence, c'est ce qui fait que le mouvement de la signification n'est possible que si chaque élément dit "présent", apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même [l'espacement], gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur, la trace ne se rapportant pas moins à ce qu'on appelle le futur qu'à ce qu'on appelle le passé [la temporalisation]<sup>75</sup>.

L'espacement désigne *le va-et-vient nécessaire qui s'opère entre une pluralité d'éléments et qui constitue leur sens*. Nul terme, nul concept, nul objet ne se suffisent à eux-mêmes d'après Derrida : c'est toujours au sein d'un contexte et au cœur d'un réseau de renvois, plutôt qu'à travers le repli et l'autonomie, qu'ils acquièrent une signification<sup>76</sup>. « [D]ans la langue il n'y a que des différences, écrivait Ferdinand de Saussure. Bien plus : une différence suppose en général des termes positifs entre lesquels elle s'établit ; mais dans la langue il n'y a que des différences sans termes positifs. »<sup>77</sup> Exemplifions cette idée à l'aide du signifié « maison ». Si l'on parvient à en saisir le sens, c'est parce qu'on est en mesure de le contraster avec d'autres concepts qui font partie de la langue et qui se distinguent de « maison » : « hutte », « cabane », « appartement », etc. La valeur linguistique de ces concepts *ne préexiste pas à leur différenciation* : ce n'est qu'en se

<sup>67</sup> Derrida, Jacques, « La double séance », dans *LD*, p. 219-346.

<sup>68</sup> Voir notamment Derrida, Jacques, « Le supplément de copule », dans *MG*, p. 209-246.

<sup>69</sup> Derrida, Jacques, « Tympan », dans *MP*, p. I-XXV.

<sup>70</sup> Derrida, Jacques, « La pharmacie de Platon », dans *LD*, p. 77-213.

<sup>71</sup> « La différence », *op. cit.*, p. 3.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 6. Sur le recoupement entre la pensée derridienne et la théologie négative, dont elle semble se rapprocher ici par quelque côté, voir Leroux, Georges, « "Passion : transcendance" Derrida lecteur du platonisme négatif », *Études françaises*, vol. 38, n° 1-2, 2002, p. 87-101.

<sup>74</sup> Voir notamment « La différence », *op. cit.*, p. 8.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 13. Sur l'interpénétration de l'espacement et de la temporalisation, voir aussi *DG*, p. 92.

<sup>76</sup> L'endossement de cette thèse par Derrida conduit Claude Panaccio à voir en lui un représentant du holisme sémantique : voir Panaccio, Claude, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 1991, p. 192. Sur le débat qui oppose les holistes sémantiques, les molécularistes et les atomistes, voir par ailleurs Seymour, Michel, « Philosophie de la logique », dans *Précis de philosophie analytique*, P. Engel (dir.), Paris, PUF, 2000, p. 119-141.

<sup>77</sup> De Saussure, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1974, p. 166.

rapportant l'un à l'autre et en se différenciant l'un de l'autre qu'ils voient leur sens se constituer. Derrida donne raison à Saussure sur ce point. Aussi renchérit-il sur son propos, car de l'étroit domaine de la langue où le plaçait Saussure il étend le jeu d'espace à l'expérience en général ; il soutient qu' « il n'y a pas de hors contexte »<sup>78</sup> – universellement, nécessairement.

Le second versant de la différance, la temporalisation, ne doit pas être confondu avec le concept de « temporisation ». La temporisation désigne une conséquence de la différance, c'est-à-dire l'atermoiement prolongé d'une présence attendue, mais qui ne vient jamais<sup>79</sup>. Quant à la temporalisation, elle renvoie à la différance elle-même considérée d'un point de vue temporel<sup>80</sup> : elle correspond au *fil continu qui existe entre le passé, le présent et l'avenir, et au fait que le présent surgit toujours de cette continuité temporelle*. Lorsqu'on sépare le présent du passé et de l'avenir, lorsqu'on l'isole pour en faire un segment autonome, on érige des frontières injustifiées et on s'empêche de rendre compte de l'écoulement temporel. En aucun cas on ne doit donc poser l'existence d'un présent autonome et isolé, tout présent n'apparaissant que dans la mesure où il surgit d'un flux. S'il revient à Derrida d'avoir clarifié cette idée, Heidegger l'avait déjà entrevue lui-même. Derrida y insiste : alors que Levinas<sup>81</sup>, Nietzsche et Freud ont affirmé d'une manière ou d'une autre la primauté de la différance<sup>82</sup>, Heidegger a pressenti avec acuité le mouvement de temporalisation, d'abord parce qu'il a interrogé la détermination du sens de l'être comme « présence » (*Anwesenheit*) et la compréhension de l'étant « par référence à un mode déterminé du temps, le "présent" (*Gegenwart*) »<sup>83</sup>, ensuite parce qu'il a tissé d'étroits liens entre le passé, le présent et l'avenir<sup>84</sup>.

2/ Le second moment qu'implique le projet déconstructif fait travailler la différance contre la tradition métaphysique. Il consiste à *montrer, d'une part, en quoi cette condition*

---

<sup>78</sup> Derrida, Jacques, *Limited Inc.*, présentation et traduction de E. Weber, Paris, Galilée, 1990, p. 252.

<sup>79</sup> « La différance », *op. cit.*, p. 8. Pour une analyse de l'effet de la différance, sur lequel nous reviendrons sans trop nous y attarder, voir Lévesque, Claude, *L'étrangeté du texte. Essai sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, V.L.B., 1978, entre autres p. 184.

<sup>80</sup> Voir *DG*, p. 88, où Derrida associe étroitement l'archi-écriture et la temporalisation.

<sup>81</sup> Sur le sens de la trace chez Derrida et Levinas, voir Bergo, Bettina, « The Trace in Derrida and Levinas », conférence prononcée pour la Canadian Philosophical Association, London, Ontario, mai 2005, disponible sur : [http://umontreal.academia.edu/BettinaBergo/Talks/62407/The\\_Trace\\_in\\_Derrida\\_and\\_Levinas](http://umontreal.academia.edu/BettinaBergo/Talks/62407/The_Trace_in_Derrida_and_Levinas) (2 avril 2012).

<sup>82</sup> « La différance », *op. cit.*, p. 22. Il va de soi que Derrida trouve à redire par moments à la pensée de ces auteurs. Voir par exemple, sur Levinas, Derrida, Jacques, « Violence et métaphysique », dans *ÉD*, p. 117-228. Pour une étude des principales influences de Derrida, voir aussi Weber, Samuel, « Les dettes de la déconstruction et autres assomptions connexes », dans *Cahiers Confrontation*, trad. de M. Tran Van Khai, n° 19, printemps 1988, p. 47-78.

<sup>83</sup> Derrida, Jacques, « Ousia et grammè », dans *MP*, p. 34.

<sup>84</sup> Pour ce faire, Heidegger a introduit entre autres le concept de « porrection éclaircissante » : voir Heidegger, Martin, « Temps et être », dans *Questions III et IV*, trad. de F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, p. 210-211.

de possibilité est présupposée implicitement par un ensemble de philosophies et, d'autre part, de quelle manière elle vient contredire en tout ou partie ces philosophies. C'est là un axe central de la déconstruction derridienne, exemplifié entre autres par « La pharmacie de Platon », *La voix et le phénomène* et *De la grammatologie*. Plus foisonnant que les deux autres textes parce qu'il s'intéresse à une multitude d'auteurs, *De la grammatologie* déconstruit notamment la pensée de Saussure. Derrida reconnaît d'abord au linguiste d'avoir formulé « la thèse de la *différence* comme source de valeur linguistique »<sup>85</sup>. En défendant cette thèse, où l'accent porte plus sur la différence entre les termes que sur les termes eux-mêmes, Saussure a eu le mérite d'anticiper la différence. Mais il attribue également un caractère dérivé à l'écriture<sup>86</sup>. À cet endroit, le bât blesse : le linguiste perd de vue la dimension structurelle de la différence, qu'il faut comprendre selon Derrida comme une forme d'écriture. Il relègue au second plan le réseau de renvois que sa conception de la valeur linguistique avait pourtant placé au premier rang. Pour cela, il ne tire pas les bonnes conséquences de ses prémisses et nous oblige à l'opposer à lui-même<sup>87</sup>. Tel est donc le sens général du second geste de la déconstruction derridienne : montrer de quelle façon toute philosophie présuppose elle-même la différence (dans le cas de Saussure, sa conception de la valeur linguistique en fait foi) et comment cette nécessaire présupposition vient incriminer en tout ou partie cette philosophie (l'affirmation du caractère dérivé de l'écriture se trouvant ici contredite).

Outre Saussure, Derrida déconstruit tour à tour Platon, Aristote, Descartes, Rousseau, Hegel, Heidegger et Lévi-Strauss. Il constate que ces philosophes présupposent tous la différence mais manient des concepts qui trahissent cette présupposition. Parmi ces concepts, on retrouve l'« origine absolue »<sup>88</sup>, le « principe structurant mais non structuré »<sup>89</sup>, le « signifié transcendantal »<sup>90</sup>, mais aussi « [l']*eidōs*, [la] présence comme substance/essence/existence (*ousia*), [la] présence temporelle comme pointe (*stigmè*) du maintenant ou de l'instant (*nun*), [la] présence à soi du cogito, [la] conscience, [la] subjectivité [...] »<sup>91</sup> Toutes ces idées ont l'inconvénient de trahir la priorité de l'espacement et de la temporalisation ; elles font croire à une présence isolée dans l'espace et dans le

---

<sup>85</sup> *DG*, p. 77.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 46 et 51.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>88</sup> « La différence », *op. cit.*, p. 12.

<sup>89</sup> « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », *op. cit.*, p. 410.

<sup>90</sup> *DG*, p. 71.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 23.

temps. Tout en montrant qu'elles sont temporisées à jamais<sup>92</sup> parce que différentielles dans leur constitution primordiale, Derrida cherche à réinvestir l'écriture du rôle qu'on lui a retiré historiquement au profit de la parole. L'écriture se comprend comme une *trace spatiale*, une marque inscrite à travers le temps ; en cela, elle traduit bien le sens de l'espace et de la temporalisation. Affirmer le primat de l'écriture sur la parole revient donc chez Derrida à exprimer au grand jour le caractère structurel de la différence<sup>93</sup>.

3/ Quel est le troisième moment du projet déconstructif ? Il prolonge le second en ce qu'il cherche à neutraliser les idées indues qu'a fait naître la métaphysique dans le déni de la différence. Les oppositions métaphysiques sont innombrables : âme/corps, intelligible/sensible, transcendantal/empirique, origine/histoire... Le propre de ces oppositions est de favoriser l'un des termes en jeu au point d'en faire un principe autonome. Cette quête d'autosuffisance se conjugue selon Derrida avec un privilège de la pensée technique<sup>94</sup>. En effet, en ménageant un espace où l'âme prend le pas sur le corps et où l'ordre transcendantal domine l'empirique, la conscience se sent investie d'un avantage par rapport à la *res extensa* : elle croit pouvoir reléguer les étants dans un domaine dérivé et les mettre au service d'une pensée pleine et première. Dès lors, elle donne raison à son rêve de contrôle et de maîtrise ; elle s'approprie la nature à la manière d'une poupée onctive<sup>95</sup>.

La déconstruction cherche à tenir en échec ce geste d'appropriation. Elle le fait, et en cela consiste le troisième geste du projet déconstructif, *en révélant qu'on n'est pas en droit de poser un principe autonome, et en neutralisant les oppositions binaires que la métaphysique a fait apparaître dans l'histoire*. Derrida l'exprime en ces mots : « une opposition de concepts métaphysiques [...] n'est jamais le vis-à-vis de deux termes, mais une hiérarchie et l'ordre d'une subordination. La déconstruction ne peut se limiter ou passer immédiatement à une neutralisation : elle doit, par un double geste, une double science, une double écriture, pratiquer un *renversement* de l'opposition classique et un *déplacement* général du système. »<sup>96</sup> C'est le mot « déplacement » qui prime ici. Au lieu de vouloir substituer un principe autonome par un autre principe, ce qui ferait transiter le

---

<sup>92</sup> Sur le fait que la temporisation de la présence est entraînée par un phénomène d'espace-temps, voir Derrida, Jacques, *Positions*, op. cit., p. 109, note 31.

<sup>93</sup> Pour une idée similaire, voir Goldschmit, Marc, *Jacques Derrida. Une introduction*, Paris, Pocket, 2003, p. 11.

<sup>94</sup> Voir entre autres *DG*, p. 17-18.

<sup>95</sup> Sur le fait que Derrida repère dans l'effort herméneutique de compréhension une volonté de totalisation, que Gadamer, illustre représentant de l'herméneutique, n'aurait pas endossée toutefois, voir Grondin, Jean, « La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique », dans *Philosopher en français*, J.-F. Mattéi (dir.), Paris, PUF, 2001, p. 235-246.

<sup>96</sup> Derrida, Jacques, « Signature événement contexte », dans *MP*, p. 392.

problème plutôt que de le régler, Derrida souhaite clarifier l'interdépendance des termes mis en opposition<sup>97</sup>.

Ce travail n'exige pas une sortie *hors* du langage métaphysique, mais implique un chambardement de ce langage, auquel on doit avoir recours en l'absence de tout autre lexique. « Les mouvements de déconstruction ne sollicitent pas les structures du dehors. [...] Opérant nécessairement de l'intérieur, empruntant à la structure ancienne toutes les ressources stratégiques et économiques de la subversion, les lui empruntant structurellement, c'est-à-dire sans pouvoir en isoler des éléments et des atomes, l'entreprise de déconstruction est toujours d'une certaine manière emportée par son propre travail. »<sup>98</sup> Derrida revient sans cesse sur ce point<sup>99</sup> : la métaphore y a été pour beaucoup dans l'articulation de la métaphysique de la présence. Elle a permis de faire croire à des principes soustraits à la différance, elle a formulé des idées incongrues, elle « a simulé l'immédiateté »<sup>100</sup>. On ne saurait donc que travailler avec le langage traditionnel et les moyens offerts par la métaphore pour neutraliser les effets indus de la métaphysique, ultime moment de la déconstruction.

## II. Comment déconstruire une philosophie de l'intuition : les arguments de Derrida

Parmi la constellation de pensées qui tombent sous le couperet déconstructif, la philosophie husserlienne est de celles qui reçoivent la plus grande attention. Dès son introduction à *L'Origine de la géométrie*<sup>101</sup> (1962) et *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*<sup>102</sup> (1953-1954), Derrida devance quelques développements de *La voix et le phénomène* (1967). « Il s'agit toujours, précise-t-il, d'une complication originaire de l'origine, d'une contamination initiale du simple, d'un écart inaugural qu'aucune analyse ne saurait présenter, rendre présent dans son phénomène ou réduire à la ponctualité

---

<sup>97</sup> Sur l'abolition des frontières claires entre voir et ne-pas-voir et entre croire et ne-pas-croire, bref, sur ce qui relie des concepts qui en apparence s'éloignent, voir Michaud, Ginette, « La voix voilée : Derrida lecteur de soi (Fragment d'une lecture de voile) », *Études françaises*, vol. 38, n° 1-2, 2002, surtout p. 242.

<sup>98</sup> *DG*, p. 39. Sur ce travail interne à la tradition, voir en particulier Macdonald, Iain, « Heidegger, Derrida, la tradition et l'impensable. Questions et remarques », *Genos : histoire et avenir*, I. Schüssler et A. Schild (éd.), Payot Lausanne, 2000, p. 219-226. Sur le rapport qu'entretient Derrida avec la tradition, voir par ailleurs Naas, Michael, *Taking on the Tradition. Jacques Derrida and the Legacies of Deconstruction*, Stanford, Stanford University Press, 2003 ; Crépon, Marc et Frédéric Worms (dir.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008.

<sup>99</sup> Voir notamment Derrida, Jacques, « La mythologie blanche : la métaphore dans le texte philosophique », dans *MP*, p. 247-324.

<sup>100</sup> *DG*, p. 26.

<sup>101</sup> Husserl, Edmund, *L'Origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris, PUF, 1962.

<sup>102</sup> Derrida, Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 2010.

instantanée »<sup>103</sup>. Dans *La voix et le phénomène*, Derrida approfondit ses critiques et tire à boulets rouges sur la « philosophie de l'intuition »<sup>104</sup> de Husserl. Apparaissent ainsi, condensés dans cette œuvre, les principaux arguments qui autorisent le Français à mettre en cause l'expérience intuitive. Comprendre en quoi consiste sa caractérisation et sa critique de l'intuition exige donc de se pencher sur sa déconstruction de Husserl.

Quel est le propos de *La voix et le phénomène* ? Il n'est pas des plus limpides. Empruntant plus d'un détour et épousant bien des courbes, l'œuvre donne souvent l'impression d'être un traité labyrinthique. *Deux arguments principaux* peuvent en être dégagés. L'un et l'autre se déploient selon les divers moments du projet déconstructif. D'un point de vue général, ces arguments consistent à dire que ce qu'on juge être une expérience *immédiate* et *vécue dans un présent simple*, l'intuition, est en fait constituée médiatement, en partie par l'espace, en partie par la temporalisation – d'où l'impossibilité d'une expérience purement immédiate et repliée dans le présent. Reconstruisons tout d'abord le premier argument de Derrida. Nous clarifierons ainsi ce qui s'apparente à un dédale<sup>105</sup> :

I) La possibilité de la présence à soi intuitive tient à une distinction claire et tranchée entre deux types de signe, « l'indice » (d'ordre communicatif) et « l'expression » (le discours solitaire de l'âme, l'intuition immédiate).

II) Husserl assure cette distinction en disant de l'ordre de la représentation (*Vorstellung*) qu'il se suffit à lui-même et qu'il est autonome de l'ordre communicatif dans la réduction phénoménologique.

III) Cet ordre de la représentation prend la forme de l'idéalité.

IV) Un signe ne requiert aucune observation effective pour posséder une signification. Cette indépendance de la signification vis-à-vis de l'observation s'explique par une itérabilité fondamentale, c'est-à-dire la possibilité qu'un signe soit transporté et reconnu d'un contexte à un autre.

---

<sup>103</sup> Derrida, Jacques, « Avertissement », dans *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, op. cit., p. VI-VII.

<sup>104</sup> *VP*, notamment p. 3 et 57.

<sup>105</sup> Ainsi que le propose Jean-Luc Marion, cette argumentation fait fond sur l'« extraordinaire ambiguïté » de la « "percée" accomplie par Husserl en 1900-1901 ». C'est que les *Recherches logiques* paraissent adopter deux orientations contraires. En même temps qu'elles font éclater la présence intuitive dans l'intentionnalité de la signification, elles trahissent cet éclatement « par le recours à l'intuition pour assurer la présence à la signification ». Voir Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989, p. 8 et 13. Signalons que Derrida s'intéresse surtout à la première des *Recherches logiques* : voir Husserl, Edmund, *Recherches logiques*, T. II., Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, 1<sup>ère</sup> partie : Recherches I et II., trad. de H. Élie, L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1991.

V) L'indice possède la structure d'itérabilité, ce qui rend possible la communication.

VI) L'idéalité de la représentation possède elle-même cette structure, c'est-à-dire qu'elle se caractérise par une itérabilité fondamentale.

D'où découlent *trois conclusions complémentaires* :

VII) Toute expression (associée à l'ordre de la représentation) est parasitée par une dimension indicative, l'itérabilité.

VIII) Il est impossible d'assurer une distinction claire et tranchée entre l'expression et l'indice. Cette interdépendance entre les deux est une manifestation de la différence entendue comme espacement.

IX) En conséquence, la possibilité du discours solitaire de l'âme et de l'intuition immédiate, qui dépendait d'une distinction claire et tranchée entre l'indice et l'expression, n'a pas de fondement. Elle est une idée creuse différée à jamais.

Appesantissons-nous maintenant sur chacune des prémisses. I) Husserl trace une distinction entre deux types de signe inassimilables : il y a d'un côté « l'indice » (*Anzeichen*) et de l'autre « l'expression » (*Ausdruck*)<sup>106</sup>. L'indice relève toujours d'un usage communicatif du langage et est tourné vers le dehors. Ainsi, lorsqu'on dit de la fumée qu'elle indique la présence du feu, on communique une information à autrui, on véhicule un état de fait. Il en va différemment de l'expression. Autre type de signe, elle implique une relation interne et logique avec ce qu'elle signifie. Loin d'être véhicule d'information, elle a ceci de particulier qu'elle ne relève pas de l'usage communicatif du langage ; elle a lieu dans la « vie solitaire de l'âme »<sup>107</sup> (*im einsamen Seelenleben*). Lorsque je me replie sur moi-même et que j'éprouve un sentiment de tristesse, dirait Husserl, je ne véhicule aucune information ni à autrui ni à moi-même : je me contente d'être triste. Cette distinction entre l'indice et l'expression est déterminante. Par elle, Husserl pose la possibilité d'une expérience pure et immédiate, c'est-à-dire d'une « intuition pleine et originaire »<sup>108</sup> – où la conscience expressive demeure autonome vis-à-vis de l'ordre de la communication, fermée à tout « dehors »<sup>109</sup>.

II) Mais le phénoménologue ne se limite pas à affirmer la possibilité de l'intuition. Il tente de l'asseoir en disant de l'ordre de la « représentation » qu'il se suffit à lui-même,

---

<sup>106</sup> *VP*, p. 17.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 3. Pour un prolongement d'analyse sur l'intuition chez Husserl, voir Levinas, Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1963.

<sup>109</sup> *VP*, p. 22. Voir aussi p. 43, où une distinction nette est opérée entre communication et intuition.

qu'il est autonome de l'ordre communicatif dans la réduction phénoménologique<sup>110</sup>. À vrai dire, « la communication de soi à soi [...] ne peut avoir lieu parce qu'elle n'aurait aucun sens ; et elle n'aurait aucun sens parce qu'elle n'aurait aucune finalité. »<sup>111</sup> À quoi bon se communiquer à soi-même une information, dès lors qu'on y a accès immédiatement ?

III) Derrida observe ensuite ce fait : l'ordre représentationnel du signe prend la forme de l'idéalité. « Alors que dans la communication réelle, des signes existants *indiquent* d'autres existants qui ne sont que probables et médiatement évoqués, dans le monologue, quand l'expression est *pleine*, des signes non existants *montrent* des signifiés (*Bedeutungen*) idéaux, donc non existants »<sup>112</sup>. L'ordre représentationnel a donc commerce avec la dimension imaginaire du mot. Lorsque nous entrons dans la représentation pure, « [n]ous nous contentons d'imaginer le mot dont l'existence [empirique] est ainsi neutralisée. »<sup>113</sup>

IV) Ailleurs dans *La voix et le phénomène*, mais aussi dans d'autres conférences ou articles<sup>114</sup>, Derrida fait remarquer que tout signe peut posséder une signification indépendamment d'une « plénitude intuitive »<sup>115</sup>. C'est qu'un locuteur peut très bien comprendre ce que signifie l'énoncé « les perdrix se trouvent sur le merisier » sans observer quelque perdrix que ce soit. Cette indépendance de la signification vis-à-vis de l'observation effective s'explique par une structure d'itérabilité, à savoir par la possibilité pour un signe d'être transporté et reconnu d'un contexte à un autre. « Un signe écrit, souligne Derrida, [...] c'est [...] une marque qui reste, qui ne s'épuise pas dans le présent de son inscription et qui peut donner lieu à une itération en l'absence et au-delà de la présence du sujet empiriquement déterminé qui l'a, dans un contexte donné, émise ou produite. »<sup>116</sup>

V) Jusqu'où s'étend la structure d'itérabilité ? Il va de soi qu'elle caractérise la dimension indicative du signe. L'indice se rapporte au domaine de la communication effective. Or, sans structure d'itérabilité, les locuteurs ne disposeraient d'aucune marque reconnaissable et transmissible, ils seraient dépourvus de tout moyen de véhiculer une information ; de sorte qu'ils ne pourraient jamais communiquer<sup>117</sup>. C'est donc le propre de la dimension indicative du signe de supposer l'itérabilité.

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 47-48.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>114</sup> Voir notamment « Signature événement contexte », dans *MP*, p. 377 et suiv.

<sup>115</sup> *VP*, p. 101 et suiv.

<sup>116</sup> « Signature événement contexte », *op. cit.*, p. 377.

<sup>117</sup> Voir *ibid.*, p. 377. Voir aussi *VP*, p. 55.

VI) Considérée par Husserl comme fondamentalement distincte de l'indice, la dimension expressive du signe est aussi marquée, selon Derrida, par l'itérabilité, comme plus largement toute forme d'expérience<sup>118</sup>. Là apparaît le pivot de l'argument derridien : une association entre l'expression et l'itérabilité s'impose pour au moins deux raisons. D'une part, l'idéalité de l'expression doit être intelligible et cette intelligibilité suppose forcément une structure d'itérabilité<sup>119</sup>. C'est que tout contenu idéal doit être compris à l'intérieur d'un réseau de renvois, et ce dernier se compose d'éléments itérables dans différents contextes<sup>120</sup>. D'autre part, toute vérité idéale doit pouvoir être réactivée et, pour cela, elle doit être reconnaissable, itérable. *L'Origine de la géométrie* avait mis en lumière le caractère réactivable des vérités originaires. Dans *La voix et le phénomène*, Derrida revient sur ce thème. Il signale alors que le contenu idéal d'une représentation doit être itérable pour pouvoir être réactivé<sup>121</sup>. L'argument derridien prend donc appui sur les exigences d'intelligibilité et de réactivation : puisque Husserl affirme que l'expression possède une dimension idéale ; puisqu'il admet que l'idéalité doit être intelligible et réactivée ; puisqu'il suggère, enfin, qu'une idéalité ainsi conçue implique une structure d'itérabilité, il s'engage lui-même à reconnaître au volet expressif du signe un caractère itérable. Et dès lors, les conclusions coulent de source.

VII) « *Les prémisses de Husserl devraient nous autoriser à dire exactement le contraire* »<sup>122</sup> de ce qu'il avance : l'expression est parasitée par une dimension indicative et réciproquement, l'expression et l'indice étant tous deux itérables<sup>123</sup>.

VIII) Il est impossible d'assurer une distinction claire et tranchée entre l'expression et l'indice<sup>124</sup>. Cette absence de distinction, ou plutôt cette interrelation, est une manifestation de la différence entendue comme espacement, laquelle congédie les

---

<sup>118</sup> Derrida revient souvent sur cette itérabilité fondamentale. Considérant par exemple le cas de l'événement, c'est-à-dire ce qui surgit à l'improviste, il dit qu'il « ne peut apparaître comme tel, quand il apparaît, qu'à être déjà dans son unicité même, répétable. » Voir Derrida, Jacques, « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement », dans *Dire l'événement, est-ce possible ? Séminaire de Montréal, Pour Jacques Derrida*, G. Soussana, J. Derrida et A. Nouss, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 98. Sur le fait que Derrida semble se rapprocher de Wittgenstein et de son argument contre le langage privé, tout en s'en distinguant pour la raison qu'il pose toute la réalité comme itérable, voir Schalkwyk, David, « What Does Derrida Mean By "The Text" ? », *Language Sciences*, vol. 19, n° 4, 1997, p. 384. Enfin, sur la portée universelle donnée par Derrida à l'itérabilité et sur l'usage particulier qu'il en fait dans sa critique d'Austin, voir Bearn, Gordon C. F., « Derrida Dry : Iterating Iterability Analytically », *Diacritics*, vol. 25, n° 3, automne 1995, p. 3-25.

<sup>119</sup> *VP*, p. 58-59.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>121</sup> *Ibid.*, notamment p. 59.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>123</sup> C'est ce qui est suggéré tout au moins implicitement dans *ibid.*, entre autres p. 56.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 56.

oppositions binaires et constitue le sens de tout terme, concept ou réalité par un réseau de renvois<sup>125</sup>.

IX) L'expression, le discours solitaire de l'âme et l'intuition immédiate, qui dépendaient de cette distinction claire et tranchée, n'ont aucun fondement. Incapables d'assurer leur autonomie par rapport à la sphère de la communication, ils sont temporisés à jamais<sup>126</sup>.

Tel est donc le premier argument déployé par Derrida pour déconstruire Husserl. Ayant à l'esprit le caractère structurel de la différance (premier moment de la déconstruction), il fait comprendre que la pensée husserlienne demeure incapable d'assurer une distinction claire entre l'expression et l'indice, qu'elle présuppose par là même la différance entendue comme espacement et qu'elle contredit implicitement la possibilité de l'intuition (deuxième moment de la déconstruction). Aussi Derrida nous invite-t-il à questionner l'ensemble des oppositions nettes qui accompagnent celle entre l'expression et l'indice : « la différence entre la réalité et la représentation, entre le vrai et l'imaginaire, entre la présence simple et la répétition »<sup>127</sup> (troisième moment de la déconstruction).

Mais il est un second argument qu'invoque Derrida pour déconstruire la philosophie intuitive de Husserl. Cet argument repose sur le caractère de temporalisation. Non pas que les deux versants de la différance doivent être dissociés l'un de l'autre : comme l'indique Derrida, « *la temporalisation du sens est d'entrée de jeu "espacement"* ». »<sup>128</sup> Temporalisation et espacement n'en forment pas moins deux faces distinctes de la différance, et Derrida formule à partir d'elles deux critiques complémentaires de la philosophie husserlienne. La seconde se fait jour dans le chapitre V de *La voix et le phénomène*. On peut la reconstituer en quatre temps.

I) Premier surgeon de l'argument : Derrida fait remarquer que l'intuition implique chez Husserl « l'unité indivise d'un présent »<sup>129</sup>. Il faut entendre par là un instant autonome du passé et de l'avenir, un présent isolé car sans porte ni fenêtre, un maintenant associé à une impression originaire<sup>130</sup>. « Le *maintenant* actuel est nécessairement et demeure quelque chose de ponctuel (*ein Punktuellen*), une forme qui demeure pour une

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>126</sup> *Ibid.*, notamment p. 113-114.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 73.

*matière toujours nouvelle* »<sup>131</sup>. Cette unité indivise est désignée comme « point-source »<sup>132</sup> et placée à l'origine de toute expérience temporelle ; « [c]'est le mode d'écoulement par lequel l'objet immanent commence à être »<sup>133</sup>.

II) De façon paradoxale, Husserl s'évertue à dire « [qu']il appartient à l'essence des vécus de devoir être étalés de telle sorte qu'il ne puisse *jamais y avoir de phase ponctuelle isolée* »<sup>134</sup>. Il en va ainsi pour une raison évidente. Le présent doit se marier toujours déjà avec un souvenir du passé et une anticipation de l'avenir, à défaut de quoi le sujet vivrait dans un éternel présent et serait incapable d'expliquer comment le maintenant surgit, passe et renaît<sup>135</sup>. De fait, « la présence du présent perçu ne peut apparaître comme telle que dans la mesure où elle *compose continûment* avec une non-présence et une non-perception, à savoir le souvenir et l'attente primaires (rétention et protention). Ces non-perceptions ne s'ajoutent pas, n'accompagnent pas *éventuellement* le maintenant actuellement perçu, elles participent indispensablement et essentiellement à sa possibilité. »<sup>136</sup> Force est dès lors d'admettre que Husserl présuppose la structure de la différence entendue comme temporalisation.

III) Derrida y insiste à l'envi, ajoutant au passage un argument qui appuie dans le même sens : le présent, par la possibilité qu'il a d'être itéré en tant que forme idéale, doit être imbriqué dans un mouvement de rétention et de protention où il ne se suffit pas. C'est que « [l]'idéalité de la forme (*Form*) de la présence elle-même implique [...] qu'elle puisse à l'infini se ré-péter »<sup>137</sup> ; si bien que le présent n'est pas une actualité isolée, mais un moment répétable dans l'avenir et ouvert à ce qu'il n'est pas.

IV) Or, et c'est ce qu'il faut souligner, de ces considérations résulte une conclusion analogue à celle à laquelle était arrivé Derrida au terme de son premier argument. Par sa présupposition implicite de la différence entendue comme temporalisation, Husserl nous donne les moyens de réfuter une thèse qu'il défend lui-même : l'existence d'un point-source. Il importe en effet, suivant la lecture derridienne de Husserl, de se débarrasser de l'idée d'un présent indivis et de révoquer en doute tous les concepts et oppositions qui s'y

---

<sup>131</sup> Tel que rapporté par Derrida, à partir de *Idées I*, dans *ibid.*, p. 69.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 68. Nous soulignons.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 73-74.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 75.

allient, comme « l'identité à soi » vécue dans le moment présent (*im selben Augenblick*)<sup>138</sup>. Toute expérience étant médiatisée par le temps, aucune intuition ne peut avoir lieu dans un présent isolé, autonome, atomique.

### III. L'intuition chez Derrida : quatre traits récusés

Bien peu enclin à définir ses termes, parce qu'une définition au sens classique suggère l'existence d'une essence fixe et soustraite au processus de la différence, Derrida ne précise en aucun cas que l'intuition correspond chez lui à X, Y ou Z, avec des prédicats tels que P, Q ou R. Sa déconstruction de Husserl permet toutefois de déduire ce qu'il juge inconséquent dans l'expérience intuitive et de découvrir ce qu'il entend par intuition. C'est précisément pourquoi il nous a fallu nous arrêter sur son projet déconstructif. En employant des expressions telles que « plénitude intuitive » et « discours solitaire de l'âme », Derrida fait apparaître une caractérisation de l'expérience intuitive. Suivant cette caractérisation, l'intuition comporte deux genres distincts.

On peut la saisir tout d'abord selon son aspect *empirique et externe*. On réfère alors à l'acte par lequel une conscience vise ou perçoit un objet présent dans le monde<sup>139</sup>. Ainsi, à titre d'exemple, il est possible d'intuitionner une perdrix sur un merisier pour peu qu'on braque son regard à l'endroit approprié. Mais l'intuition peut aussi être comprise selon son aspect *intime et interne*<sup>140</sup>. Elle désigne dans ce cas le phénomène par lequel la conscience se retourne vers soi pour s'appréhender de l'intérieur, dans une présence à soi. Les deux genres d'intuition ont en commun diverses caractéristiques que récuse Derrida. En mettant en doute la présence à soi et l'intuition en général, le déconstructiviste s'en prend donc autant à l'intuition empirique qu'à l'intuition intime<sup>141</sup>.

Nous avons déjà vu que ses arguments consistent à montrer, pour l'essentiel, que ce qu'on prend pour une connaissance *immédiate et vécue dans un présent simple*, l'intuition, est en fait constituée par l'espacement et la temporalisation – ce qui heurte la possibilité de l'immédiateté pure et du repli dans le présent. L'immédiateté et l'unité indivise du présent

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 76. Non seulement Derrida récuse-t-il l'idée d'un présent indivis et isolé, mais il dit du temps en général qu'il ne peut être donné tel quel, car ce n'est ni une unité ni un étant disponible : voir Derrida, Jacques, *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991, p. 44.

<sup>139</sup> *VP*, par exemple p. 85.

<sup>140</sup> *Ibid.*, par exemple p. 42-43.

<sup>141</sup> Voir *ibid.*, p. 85 et 56, où la notion d'intuition semble s'appliquer autant au volet externe qu'interne, sans distinction cruciale.

ne sont cependant pas les seuls caractères de l'intuition. Sous-entendus dans les arguments derridiens ou découlant des deux traits précédents, d'autres caractères définissent l'expérience intuitive. La section qui précède les a fait apparaître en filigrane. Il importe désormais de les clarifier en détail, en revenant au passage sur les deux traits déjà signalés.

1/ Le caractère dominant à associer à l'intuition, celui qu'il convient de souligner d'emblée et sur lequel s'arrête le plus souvent Derrida<sup>142</sup>, est sans aucun doute *l'immédiateté*. Ce trait désigne une absence complète de détour et d'intermédiaire : il est le contact qu'on est censé avoir lorsqu'on coïncide purement et simplement avec une réalité. Derrida y réfère à plus d'une reprise lorsqu'il déconstruit Husserl. Il parle par exemple de « présence immédiate »<sup>143</sup>, de « perception immédiate »<sup>144</sup> et d'expérience vécue dans une « proximité absolue »<sup>145</sup>. Ces expressions dénotent toutes une absence de médiation, de même que l'ensemble des concepts dont Derrida fait litige : l'origine, le principe structurant mais non structuré, le cogito, la vie solitaire de l'âme, etc. On notera que c'est en particulier le caractère d'espacement de la différance qui invalide ces concepts. Car l'espacement constitue la structure<sup>146</sup> en vertu de laquelle tout terme, tout concept et tout étant voient leur sens se constituer par l'intermédiaire d'un jeu de renvois. Le souci derridien d'associer à l'intuition le caractère d'immédiateté et de le mettre en cause se trouve confirmé par divers autres textes. Dans « La décision, la fiction, la présence », Derrida précise que « *[l'i]ntuition*, cela veut dire regard ; l'intuitionnisme, c'est la pensée qui accorde au regard, à la vision immédiate, l'accès à la vérité. »<sup>147</sup> Dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, il dit de l'intuitionnisme qu'il a toujours privilégié la vue<sup>148</sup> et qu'il consiste en une recherche de coïncidence immédiate avec la présence perçue.

2/ Outre l'immédiateté, l'intuition se définit également par référence à un certain mode temporel : elle est censée avoir lieu dans *l'unité indivise du présent*<sup>149</sup>. « Point-

---

<sup>142</sup> En raison de leur nombre, il nous sera impossible de renvoyer à tous les endroits où Derrida fait référence aux traits que nous nous proposons de clarifier. Nous nous contenterons donc d'en indiquer quelques-uns, qui nous semblent représentatifs du propos derridien.

<sup>143</sup> *VP*, p. 86.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 42. Sur le fait que la perception elle-même, donc l'intuition externe, ne puisse être comprise comme parfaitement immédiate selon Derrida, voir « What Does Derrida Mean By "The Text" ? », *op. cit.*, surtout p. 384-385.

<sup>145</sup> *VP*, p. 65.

<sup>146</sup> Pour un examen derridien de la notion de structure, on se reportera à Derrida, Jacques, « "Genèse et structure" et la phénoménologie », dans *ÉD*, p. 229-251.

<sup>147</sup> Derrida, Jacques, « La décision, la fiction, la présence », *Revue ah !, Oui la philosophie*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2005, p. 173, tel que rapporté dans Peeters, Benoît, *Derrida, op. cit.*, p. 605.

<sup>148</sup> *LT*, p. 138.

<sup>149</sup> *VP*, p. 67.

source », « maintenant actuel », « ponctualité de l'instant »<sup>150</sup>, autant d'expressions dont se sert Derrida pour traduire la croyance en l'existence d'un présent atomique. Pour celui qui prétend intuitionner, l'écoulement temporel serait donc mis entre parenthèses : tout se jouerait au présent, *hic et nunc*, dans l'instantanéité pure. Inutile de rappeler en détail de quel droit Derrida interroge cette idée. Pour l'essentiel, il voit là un schéma rendu absurde par le versant structurel de la temporalisation. À mille lieues d'être un concept qu'évoquerait précocement Derrida pour l'enterrer ensuite dans ses travaux tardifs, cette temporalisation est présumée tout au long de son œuvre. Considérons *Spectres de Marx* :

S'il y a quelque chose comme de la spectralité, il y a des raisons de douter de cet ordre rassurant des présents, et surtout de la frontière entre le présent, la réalité actuelle ou présente du présent et tout ce qu'on peut lui opposer : l'absence, la non-présence, l'ineffectivité, l'inactualité, la virtualité ou même le simulacre en général, etc. *Il y a d'abord à douter de la contemporanéité à soi du présent*. Avant de savoir si on peut faire la différence entre le spectre du passé et celui du futur, du présent passé et du présent futur, il faut peut-être se demander si *l'effet de spectralité* ne consiste pas à déjouer cette opposition, voire cette dialectique, entre la présence effective et son autre<sup>151</sup>.

Plus qu'un thème secondaire, la spectralité permet à Derrida d'illustrer la nécessité de la persistance du passé<sup>152</sup>. Le passé n'est jamais loin derrière, irrécupérable, perdu : il accompagne toujours déjà le présent et fait corps avec l'avenir. Approfondir le thème de la spectralité et proposer une « hantologie »<sup>153</sup> permet donc à Derrida de congédier l'unité indivise du présent dans laquelle une intuition aurait prétendument lieu.

3/ Troisième particularité de l'expérience intuitive : elle s'annonce comme *indépendante par rapport au langage*. Ce trait peut être inféré à partir du caractère d'immédiateté. Dès lors qu'une expérience est supposée s'arracher à tout intermédiaire, elle semble nécessairement pré-langagière ou non langagière, dans la mesure où le langage constitue une marque de médiation. Derrida associe l'intuition au domaine non langagier dans plus d'un contexte. Dans « La différence », il soutient qu'une « conscience silencieuse et intuitive » fut conçue à travers l'histoire comme antérieure au signe et « hors de lui »<sup>154</sup>, alors qu'il avance dans *La voix et le phénomène* que la conscience de soi fut

---

<sup>150</sup> Voir *ibid.*, entre autres p. 68-70.

<sup>151</sup> Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 72. Nous soulignons.

<sup>152</sup> Pour un autre développement sur l'incessant retour du passé, voir Hamel, Jean-François, *Revenances de l'histoire. Répétition, narrativité, modernité*, Paris, Minuit, 2006.

<sup>153</sup> *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>154</sup> « La différence », *op. cit.*, p. 17.

pensée comme « antérieure à la possibilité du langage »<sup>155</sup>. Mais cette autonomie vis-à-vis du verbe est irrecevable selon Derrida, qui considère que toute distinction, phénoménologique ou autre, « ne s'ouvre [...] que dans et par la possibilité du langage. »<sup>156</sup>

Ceci ne signifie pas que toute la réalité se réduit au langage. David Schalkwyk le note avec pertinence<sup>157</sup> : malgré des affirmations telles que « la chose elle-même est un signe » et « il n'y a pas de hors texte »<sup>158</sup>, Derrida ne souscrit pas à la thèse selon laquelle rien n'existe hors du langage. Il reconnaît volontiers la possibilité de référer « à l'histoire, au monde, à la réalité, à l'être »<sup>159</sup>, et il précise que le « slogan en général si mal compris de la déconstruction (“il n'y a pas de hors texte”) ne signifie rien d'autre : il n'y a pas de hors contexte »<sup>160</sup>. L'expression « hors contexte » renvoie ici à l'espacement et à la temporalisation. Derrida y fait référence, non sans courir le risque d'être incompris, par les expressions de « texte », d' « écriture » et de « langage ». C'est donc davantage pour désigner le jeu de renvois de la différance que pour absorber la réalité dans le langage que Derrida soutient le primat de l'ordre langagier<sup>161</sup>. Quoi qu'il en soit, l'auteur affirme qu'il est impossible de « distinguer rigoureusement »<sup>162</sup> la représentation et la réalité. Affirmation forte, s'il en est, et qui confirme que pour Derrida une expérience entièrement coupée du langage est inconcevable pour l'homme<sup>163</sup>.

4/ Hormis cette troisième particularité, soit l'indépendance par rapport au langage, l'intuition se définit aussi par l'impression de *certitude* qu'elle génère. On repère là une conséquence du caractère immédiat et non langagier de l'expérience intuitive. Si, en effet, aucun langage ni aucune médiation n'entravent l'accès à une réalité, la voie devient libre : on peut l'appréhender de telle sorte que tout doute se dissipe sur sa nature. « Dans la “vie solitaire de l'âme”, nous ne nous servons plus de mots *réels* (*wirklich*), mais seulement de

---

<sup>155</sup> Le contexte indique en effet qu'il prête ce propos à Husserl : voir *VP*, p. 14-15. Sur le fait que l'homme cherche à atteindre dans son expérience autre chose que le langage lui-même, c'est-à-dire une extériorité, voir par ailleurs Payot, Roger, *L'intuition ontologique et l'introduction à la métaphysique*, Paris, Vrin, 1986, p. 95.

<sup>156</sup> *VP*, p. 21.

<sup>157</sup> « What Does Derrida Mean By “The Text” ? », *op. cit.*, p. 387 et suiv.

<sup>158</sup> La première expression est rapportée en anglais par Schalkwyk ; quant à la seconde, on la rencontre dans *DG*, p. 227.

<sup>159</sup> Derrida, Jacques, *Limited Inc.*, présentation et traduction de E. Weber, Paris, Galilée, 1990, p. 253.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>161</sup> Il faut mentionner au reste que Derrida n'est pas sans suggérer « la possibilité d'un secret préverbal ou simplement non-verbal » chez l'animal : voir Derrida, Jacques, « Comment ne pas parler », dans *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 549.

<sup>162</sup> *VP*, p. 55.

<sup>163</sup> Pour une conclusion similaire, voir par exemple Park, Ynhui, « Derrida ou la prison du langage (sic) », *Philosophy*, Korea, 1983, p. 151-162, tel que rapporté dans Willard, Dallas, « Predication as Originary Violence : A Phenomenological Critique of Derrida's View of Intentionality », dans *Working Through Derrida*, G. B. Madison (éd.), Evanston, Northwestern University Press, 1993, p. 120-136.

mots représentés (*vorgestellt*). Et le vécu [...] n'a pas à être ainsi indiqué, il est immédiatement *certain* et présent à soi. »<sup>164</sup> Mettant en cause la vie solitaire de l'âme et l'expérience intuitive qui y correspond, Derrida questionne directement l'impression de certitude qu'est censée susciter cette expérience. Cela devient manifeste dans une conférence prononcée à Montréal en 1971. Derrida y affirme qu'on ne peut jamais *être sûr* de la réussite d'une communication. Pour être réussie en toute certitude, une communication supposerait la délimitation préalable d'un contexte où les interlocuteurs s'entendent sur leurs intentions et le sens des mots employés<sup>165</sup>. En aucun cas, cependant, on ne peut garantir que cette entente a bel et bien lieu, car « l'intention qui anime l'énonciation [n'est] jamais de part en part présente à elle-même et à son contenu. »<sup>166</sup> Il en découle que toute communication s'entoure et s'entourera toujours d'un horizon d'incertitude<sup>167</sup>.

*Force de loi* pointe en direction d'une thèse semblable. Distinguant entre la justice et l'exercice de celle-ci, Derrida qualifie la première « [d']infinie, incalculable, rebelle à la règle, étrangère à la symétrie, hétérogène et hétérotrope », et il dit du second qu'il correspond à la « légitimité ou [à la] légalité, [à un] dispositif stabilisable, statutaire et calculable, système de prescriptions réglées et codées. »<sup>168</sup> L'auteur insiste longuement sur la nécessité pratique du calcul et des règles<sup>169</sup> ; mais il place la déconstruction du côté de l'incalculable et de la justice même<sup>170</sup>. À son projet déconstructif il associe donc de nouveau les motifs du non quantifiable, de l'indécidable et de l'incertitude. L'indécidabilité de toute décision, écrit-il en ce sens, « déconstruit de l'intérieur *toute assurance de présence, toute certitude* ou toute prétendue critériologie nous assurant de la

<sup>164</sup> *VP*, p. 47. Nous soulignons.

<sup>165</sup> « Signature événement contexte », *op. cit.*, p. 368-369.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 389. Notre objectif n'est pas de rapporter dans ses moindres détails l'argument de Derrida ; nous souhaitons bien plutôt faire remarquer la proximité entre la pensée derridienne et l'idée d'incertitude. Pour un exposé plus approfondi de l'argument, voir « Derrida Dry : Iterating Iterability Analytically », *op. cit.*

<sup>167</sup> « Signature événement contexte », *op. cit.*, notamment p. 389 et suiv. Bien que Derrida insiste sur le phénomène de « dissémination » et qu'il distingue celui-ci, entendu comme *ouverture* de sens suscitée par l'ouverture du contexte, de la « polysémie », entendue comme *pluralité* des sens, il n'en met pas moins l'accent sur l'ambiguïté fondamentale des signes – tout contexte étant ouvert et aucune intention de signifier n'étant jamais présente à elle-même. Dans *Photographies anciennes : une pétition contre la mort ?*, nous avons voulu montrer, à rebours de ceux qui affirment à cor et à cri l'inintelligibilité foncière du monde, que cette ambiguïté ne doit pas faire perdre de vue la possibilité de délimiter partiellement les contextes. En effet, à partir de divers détails ou d'indices pertinents, on peut préciser avec plus ou moins de certitude ce qui est en jeu dans une œuvre d'art telle qu'un travail photographique et ainsi raffiner asymptotiquement ses interprétations. Voir Fradet, Pierre-Alexandre, *Photographies anciennes : une pétition contre la mort ?*, Santa Fe, New Mexico, CSF Publishing, 2012.

<sup>168</sup> Derrida, Jacques, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, p. 48.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 35.

justice d'une décision »<sup>171</sup>.

Certains verront peut-être dans cette affirmation un premier pas vers un relativisme assumé. Si rien n'est certain, absolument certain, en vertu de quel critère est-on à même de distinguer entre le vrai et le faux ? De quelle façon fait-on la part entre la vérité et la fausseté ? Ouvrant la question sans trop y répondre, Derrida peut sembler d'autant plus relativiste qu'il soutient lui-même que la vérité est « produite historiquement »<sup>172</sup> et qu'« aucune vérité transcendante et présente hors du champ de l'écriture ne peut commander théologiquement la totalité du champ »<sup>173</sup>. De son propre aveu, toutefois, Derrida n'est pas relativiste<sup>174</sup>. D'un côté, l'incertitude fondamentale et le caractère historique qu'il attribue à la vérité n'impliquent pas le congédiement de toute vérité : une proposition peut très bien être incertaine sans être fausse, tout comme elle peut avoir à se révéler dans l'histoire sans être pour autant relative<sup>175</sup>. De l'autre, Derrida prétend débusquer une condition de possibilité de l'expérience, la différance, qui a tous les traits d'une vérité nécessaire et universelle. On se tromperait donc en faisant du fondateur de la déconstruction un chantre du relativisme. La distance qu'il prend vis-à-vis de la certitude, de même que sa critique des différents traits de l'intuition, ne l'amènent aucunement à relativiser toutes les croyances.

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 54. Nous soulignons.

<sup>172</sup> Sur le caractère « produit » de la vérité, voir Marrati-Guénoun, Paola, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, notamment p. 31.

<sup>173</sup> « La différance », *op. cit.*, p. 7.

<sup>174</sup> *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 252. Pour un approfondissement de la question de la vérité chez Derrida, voir aussi Derrida, Jacques, *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978.

<sup>175</sup> Sur le fait que la vérité se révèle dans l'histoire et qu'elle ne perd pas pour autant son caractère nécessaire et universel, voir en particulier Macdonald, Iain, « Nature and Spirit in Hegel's Anthropology : Some Idealist Themes in Hegel's Pragmatism », *Laval théologique et philosophique*, vol. 63, n° 1, 2007, p. 41-50.

## CHAPITRE SECOND : LES POINTS DE CONTACT ENTRE DERRIDA ET BERGSON – UN ACCORD VERBAL ET DES CONVERGENCES DOCTRINALES

Nombreux sont les philosophes qui ont défendu le recours à l'intuition, et plus nombreux encore sont les types d'usage qui en ont été faits dans l'histoire. De Platon à Sartre, sans oublier Descartes, Spinoza et certains phénoménologues, une myriade d'auteurs ont mobilisé cette notion. Bergson le rapporte sans détour dans ses *Cours sur la philosophie grecque* : Plotin aurait enseigné que lorsque l'âme cesse de raisonner (λογίζεσθαι), c'est « pour passer dans l'intuition [et] entre[r] dans le νοῦς »<sup>176</sup>. Un millénaire plus tard, Guillaume d'Ockham dira de l'intuition qu'elle « ne dépend ni de la causalité que peut exercer à son égard la chose qu'elle appréhende, ni de la position objective de cette chose dans l'existence actuelle »<sup>177</sup>, après quoi Kant distinguera entre l'intuition pure et l'intuition empirique<sup>178</sup>. Davantage alliés qu'ennemis de Bergson, James introduira quant à lui l'intuition pour développer son « empirisme radical »<sup>179</sup> et Whitehead la comprendra comme ce qui rend évident le renouvellement à l'œuvre dans le monde<sup>180</sup>. Enfin, hier comme aujourd'hui, certains individus ont fait ou font appel à l'intuition en art<sup>181</sup>, en éthique<sup>182</sup>, en affaires<sup>183</sup>, en mathématiques<sup>184</sup>, en science<sup>185</sup> et dans le cadre de diverses pratiques spirituelles<sup>186</sup>.

---

<sup>176</sup> Bergson, Henri, « Cours sur Plotin », dans *Cours IV : cours sur la philosophie grecque*, H. Hude et F. Vinel (éd.), Paris, PUF, 2000, p. 19. On sait la mise en garde testamentaire qu'a émise Bergson concernant ses cours : il faut distinguer rigoureusement son œuvre de ses autres écrits (cours, correspondances, etc.). Mais on ne saurait s'empêcher de référer à des écrits qui prolongent ou éclairent sa pensée, d'où notre référence à son cours sur Plotin. Sur le fait qu'un fossé sépare, d'une certaine façon, l'œuvre et la vie d'un philosophe d'après Bergson, voir Bergson, Henri, « Bergson à Fl. Delattre », dans *Correspondances*, A. Robinet (éd.), Paris, PUF, 2002, p. 1549 ; Bergson, Henri, « Bergson à J. Chevalier », dans *Correspondances*, A. Robinet (éd.), Paris, PUF, 2002, p. 1479. Voir aussi Gouhier, Henri, « Avant-propos », dans *Cours I : leçons de psychologie et de métaphysique*, H. Hude et J.-J. Dumas (éd.), Paris, PUF, 1990.

<sup>177</sup> Piché, David, « Introduction », dans *Intuition et abstraction*, G. d'Ockham, Paris, Vrin, 2005, p. 21.

<sup>178</sup> Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. d'A. Renaut, Paris, GF Flammarion, 2006, p. 134.

<sup>179</sup> James, William, *Essais d'empirisme radical*, trad. et préface de G. Garreta et M. Girel, Marseille, Agone, 2005, notamment p. 9. Pour un exposé du pragmatisme par Bergson, voir par ailleurs Bergson, Henri, « Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité », dans *PM*, p. 239-251.

<sup>180</sup> Whitehead, Alfred North, *Modes de pensée*, introd. de G. Durand et trad. de H. Vaillant, Paris, Vrin, 2004, notamment p. 67-68 et 71.

<sup>181</sup> Voir entre autres Hess, Gérard, *La métamorphose de l'art : intuition et esthétique*, Paris, Kimé, 2002 ; Maritain, Jacques, *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966.

<sup>182</sup> Voir notamment Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903 ; Huemer, Michael, *Ethical Intuitionism*, Palgrave Macmillan, 2006.

<sup>183</sup> Le Saget, M., *Le manager intuitif*, Paris, Dunod, 1992 ; Lebraty, J. F., « L'intuition dans les décisions managériales », *Revue Française de Gestion*, juin-août 1996, p. 57-69.

<sup>184</sup> Voir par exemple, en plus des travaux de Brouwer, Heyting, Arend, *Intuitionism : An Introduction*, Amsterdam, North Holland Pub., 1971 ; Largeault, Jean, *Intuition et intuitionnisme*, Paris, Vrin, 1993 ; Poincaré, Henri, « Du

Les contextes d'usage du terme « intuition » étant multiples et variés, il ne va pas de soi que Derrida et Bergson l'emploient dans le même sens. Nous savons maintenant que l'intuition recoupe chez Derrida quatre traits principaux. Est-ce également le cas chez Bergson ? Dans l'éventualité où les emplois qu'en font l'un et l'autre ne convergeraient pas, nous devrions considérer qu'il existe entre eux un « désaccord verbal » plutôt qu'un « désaccord philosophique »<sup>187</sup>. Dès lors, à l'idée selon laquelle Derrida et Bergson ne s'entendent pas sur le fondement d'une méthode, il faudrait substituer celle, moins engageante ontologiquement, selon laquelle ils ne s'accordent pas sur le sens d'un terme. Il y va ainsi de la possibilité d'un débat philosophique : il importe de montrer que Derrida et Bergson emploient le mot « intuition » en des sens voisins. Mais cette démonstration doit se doubler d'une seconde tâche. Non seulement faut-il s'assurer, en effet, que Derrida et Bergson *s'entendent sur le sens des mots*, il est nécessaire de *cerner étroitement l'objet de leur contentieux*. Pour ce faire, tâchons d'expliquer en quoi les deux auteurs rattachent des sens analogues au terme d'intuition et tirons au clair les points d'entente entre leurs pensées respectives. Nous ferons voir par la suite que l'existence de ces convergences n'exclut pas celle de divergences essentielles.

## **I. L'intuition chez Bergson : ses grands traits, son objet et l'effort qu'elle implique**

Ainsi que l'a clarifié Léon Husson<sup>188</sup>, la conception bergsonienne de l'intuition ne s'empêche pas de prendre des couleurs différentes d'un contexte à un autre. Mais l'aspect mobile du propos de Bergson n'en dissimule pas moins des lignes de force. N'en déplaise à certains<sup>189</sup>, l'intuition est la méthode qui porte l'essentiel du bergsonisme<sup>190</sup>. On la voit mise en œuvre dès l'*Essai*<sup>191</sup>, et Bergson précise lui-même :

---

rôle de l'intuition et de la logique en mathématiques », dans *La Valeur de la Science*, Paris, Flammarion, 1970, p. 27-40.

<sup>185</sup> Voir Fox Keller, Evelyn, *L'intuition du vivant. La vie et l'œuvre de Barbara McClintock*, trad. de R.-M. Vassalo-Villaneau, Paris, Tierce, 1988 ; Einstein, Albert, « Les principes de la recherche », dans *Comment je vois le monde*, Paris, Flammarion, 1958, p. 141.

<sup>186</sup> Voir par exemple Vaughan, Frances, *L'éveil de l'intuition*, trad. de M.-J. Anastasie et R. Ripert, La Table Ronde, 1984. Notons que nous reformulons ici quelques idées avancées dans Fradet, Pierre-Alexandre, « Comment distinguer le rêve de la veille : la solution de F. H. Jacobi », *Phares*, vol. 11, hiver 2011, p. 114-136.

<sup>187</sup> Pour une discussion de l'idée de « désaccord verbal », que Quine distingue d'autres types de désaccords, voir Montminy, Martin, *Les fondements empiriques de la signification*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 1998, p. 22 et suiv.

<sup>188</sup> *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, op. cit.

<sup>189</sup> Dont Jean-Louis Vieillard-Baron, qui prétend contre Deleuze que l'intuition ne correspond pas à la méthode du bergsonisme : voir Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Bergson*, Paris, PUF, 2007, p. 103.

Ces considérations sur la durée nous paraissaient décisives. De degré en degré, elles nous firent ériger l'intuition en méthode philosophique. "Intuition" est d'ailleurs un mot devant lequel nous hésitâmes longtemps. De tous les termes qui désignent un mode de connaissance, c'est encore le plus approprié ; et pourtant il prête à la confusion. Parce qu'un Schelling, un Schopenhauer et d'autres ont déjà fait appel à l'intuition, parce qu'ils ont plus ou moins opposé l'intuition à l'intelligence, on pouvait croire que nous appliquions la même méthode. Comme si leur intuition n'était pas une recherche immédiate de l'éternel ! Comme s'il ne s'agissait pas au contraire, selon nous, de retrouver d'abord la durée vraie<sup>192</sup>.

Retrouver d'abord la durée vraie : telle est donc l'injonction formulée par Bergson. Il n'en faut pas plus pour déduire que l'expérience intuitive prend pour objet principal l'écoulement temporel et qu'elle se déroule elle-même dans le temps, plutôt que de se cantonner dans le présent<sup>193</sup>. En d'autres termes, l'intuition bergsonienne se passe de l'une des particularités qu'y rattachait Derrida : le repli dans un présent simple. Cette divergence de sens conduit Bergson à rejoindre le propos derridien sur la temporalisation. Avant d'éclaircir ce fait, nous porterons au jour les grands traits<sup>194</sup> de l'intuition chez Bergson sans oublier qu'il emploie ce terme en de multiples acceptions, quelquefois étrangères l'une à l'autre<sup>195</sup>. Nous constaterons alors que Derrida et Bergson utilisent généralement le terme en des sens voisins.

1/ De même que Derrida associe à l'intuition le caractère d'immédiateté, de même Bergson la fait correspondre à une *expérience immédiate*. « Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. »<sup>196</sup> Ce thème de la coïncidence immédiate n'est pas un hapax dans l'œuvre bergsonienne. On le reconnaît tour à tour lorsque l'auteur traite des « données immédiates »<sup>197</sup>, lorsqu'il nous invite à « descend[re] [...] à l'intérieur de nous-mêmes »<sup>198</sup> et à adopter « une vision directe du réel »<sup>199</sup>, ou encore lorsqu'il dit de

---

<sup>190</sup> Sur l'idée de méthode dans la philosophie en général et dans le bergsonisme en particulier, voir Barden, Garrett, « Method in Philosophy », dans *The New Bergson*, J. Mullarkey (éd.), Manchester et New York, Manchester University Press, 1999, p. 32-40.

<sup>191</sup> Il s'agit là bien sûr du premier ouvrage de Bergson, si l'on exclut quelques travaux mineurs comme *Extraits de Lucrèce*, Paris, Delagrave, 1884.

<sup>192</sup> « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 25-26.

<sup>193</sup> Sur le sujet, voir entre autres Danek, Jaromir, *H. Bergson. Intuition de la durée*, Québec, Université Laval, 1987. Sur l'intuition de la durée, voir aussi Challaye, Félicien, *Bergson*, Paris, Mellottée, 1948, p. 28

<sup>194</sup> Nous reprenons et redéveloppons ici (ainsi que plus loin, entre autres au moment de définir la durée) quelques vues exposées dans Fradet, Pierre-Alexandre, « Auscultation d'un cœur battant : l'intuition, la durée et la critique du possible chez Bergson », *Laval théologique et philosophique*, vol. 67, n° 3, octobre 2011, p. 531-552.

<sup>195</sup> Bergson le souligne lui-même dans son « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 29.

<sup>196</sup> « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 181. Sur la notion de sympathie, voir Lapoujade, David, « Intuition et sympathie chez Bergson », *Eidos*, n° 9, 2008, p. 10-31.

<sup>197</sup> Voir *DI*.

<sup>198</sup> Bergson, Henri, « L'intuition philosophique », dans *PM*, p. 137.

l'intuition qu'elle signifie « d'abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence. »<sup>200</sup>

Ultime manière de formuler la même idée : l'expérience intuitive est supposée rapprocher le sujet de l'objet et le lui faire connaître comme un absolu.

Soit, par exemple, le mouvement d'un objet dans l'espace. Je le perçois différemment selon le point de vue, mobile ou immobile, d'où je le regarde. Je l'exprime différemment, selon le système d'axes ou de points de repère auquel je le rapporte, c'est-à-dire selon les symboles par lesquels je le traduis. Et je l'appelle *relatif* pour cette double raison : dans un cas comme dans l'autre, je me place en dehors de l'objet lui-même. Quand je parle d'un *mouvement absolu*, c'est que j'attribue au mobile un intérieur et comme des états d'âme, c'est aussi que je *sympathise* avec les états et que je m'insère en eux par un effort d'imagination. Alors, selon que l'objet sera mobile ou immobile, selon qu'il adoptera un mouvement ou un autre mouvement, je n'éprouverai pas la même chose. *Et ce que j'éprouverai ne dépendra ni du point de vue que je pourrais adopter sur l'objet, puisque je serai dans l'objet lui-même*<sup>201</sup>.

2/ Mais la connaissance intuitive n'est pas qu'immédiate au sens où le sujet coïncide avec l'objet lui-même. Elle possède aussi la caractéristique de demeurer *indépendante par rapport au langage et aux inférences*. « S'il existe un moyen de posséder une réalité absolument au lieu de la connaître relativement, de se placer en elle au lieu d'adopter des points de vue sur elle, d'en avoir l'intuition au lieu d'en faire l'analyse, enfin de la saisir en dehors de toute expression, traduction ou représentation symbolique, la métaphysique est cela même. *La métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles.* »<sup>202</sup> Bergson martèle en ces termes que l'intuition donne lieu à une saisie du réel par-delà toute forme de médiation symbolique, laquelle est toujours susceptible de déformer l'être, de constituer un voile dénaturant<sup>203</sup>. S'il indique assez rarement que l'intuition n'a pas partie liée avec l'inférence, tout porte à croire qu'il estime que c'est le cas.

Bergson met en évidence une étroite relation entre l'intelligence et le langage<sup>204</sup> : l'intelligence est la faculté de créer des concepts, des propositions à partir de ces concepts et des raisonnements à partir de ces propositions. Présenter l'intuition comme non

---

<sup>199</sup> Bergson, Henri, « Introduction (première partie) », dans *PM*, p. 23.

<sup>200</sup> « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 27. Pour un prolongement d'analyse, voir entre autres Tsukada, Sumiyo, *L'immédiat chez H. Bergson et G. Marcel*, Louvain/Paris, Peeters, 1995.

<sup>201</sup> « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 178. Nous soulignons.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 181-182.

<sup>203</sup> Sur l'existence de ce voile, on pourra se reporter à bien des passages, dont les suivants : « La perception du changement », dans *PM*, p. 145 ; *ÉC*, p. 272.

<sup>204</sup> Voir par exemple Bergson, Henri, « Cours de psychologie, 35<sup>e</sup> Leçon : le langage », dans *Cours I : leçons de psychologie et de métaphysique*, H. Hude et J.-J. Dumas (éd.), Paris, PUF, 1990, p. 220 ; *ÉC*, p. 159 et suiv.

langagière équivaut donc à la reléguer hors du champ des inférences. Cette autonomie vis-à-vis des médiations langagière et inférencielle était déjà contenue en germe dans le caractère d'immédiateté, peut-on croire, dans la mesure où toute expérience immédiate semble exclure la médiation symbolique et logique. Mais Bergson tient à expliciter cette exclusion. Car l'idée de langage ne renvoie pas sur-le-champ au concept de médiation – il serait possible, par exemple, de voir dans le langage la manifestation même de la réalité – ; et en suggérant que l'intuition ne relève pas de la médiation symbolique, Bergson *précise* qu'il est d'avis que le symbole n'est autre chose qu'une médiation, et une médiation dont on peut se passer<sup>205</sup>.

3/ Que la connaissance intuitive soit indépendante par rapport au langage, voilà qui amène par ailleurs Bergson à la qualifier d'*intégrale*<sup>206</sup>. D'un côté, explique-t-il, on peut avoir recours à l'analyse, opération par laquelle on « ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. »<sup>207</sup> Cette opération correspond à la conceptualisation<sup>208</sup> : à la manière du lit de Procuste, elle permet d'écarter l'indésirable et de réduire le nouveau à l'ancien. Par l'intuition, en revanche, on pénètre dans l'objet même et on l'envisage dans son entièreté. Au lieu de le fragmenter en parties distinctes et de dégager ce qu'il a en commun avec d'autres, on le considère comme un tout indivisible. L'intégralité vers laquelle fait tendre l'expérience intuitive ne suppose pas qu'on maîtrise le réel sous toutes ses coutures. Le temps s'écoulant sans cesse et faisant vieillir toutes choses<sup>209</sup>, il serait impossible d'obtenir une connaissance achevée et définitive de ces choses<sup>210</sup>. Il demeure néanmoins possible de suivre au plus près l'évolution de la réalité, de se mouler sur ses moindres ondulations et changements, indépendamment du langage. S'il y a bien lieu de qualifier l'expérience intuitive d'intégrale, c'est donc parce qu'elle permet

---

<sup>205</sup> Voir « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, entre autres p. 219, où il est dit que « la principale raison d'être de la métaphysique est une rupture avec les symboles. »

<sup>206</sup> *Ibid.*, notamment p. 227.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 187. Il va de soi qu'on peut comprendre la conceptualisation de multiples manières – pas uniquement de la façon dont l'entend Bergson. Plutôt que de l'éloigner de la connaissance de l'absolu, certains l'en ont rapprochée. Voir là-dessus Macdonald, Iain, « Qu'est-ce que l'histoire conceptuelle ? », dans *La philosophie de l'histoire. Hommages offerts à Maurice Laguerre*, C. Nadeau et A. Lapointe (dir.), Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 241-275.

<sup>209</sup> « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 183 ; *ÉC*, p. 11.

<sup>210</sup> Bergson laisse entendre ceci entre autres dans les passages suivants : « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 201 et 211. Sur cette idée, voir aussi Mullarkey, John, « The Philosophy of *Durée-Différence* », *Philosophy Today*, vol. 40, n° 1, printemps 1996, p. 373 ; Panero, Alain, « La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance », dans *Bergson. La durée et la nature*, J.-L. Vieillard-Baron (dir.), Paris, PUF, 2004, p. 31-32 ; Lemoine, Maël, « Durée, différence et plasticité de l'esprit », dans *Bergson. La durée et la nature*, J.-L. Vieillard-Baron (dir.), Paris, PUF, 2004, p. 99-101.

d'aborder le réel comme un tout et de suivre son évolution dans le temps – ce qui nous amènera à converger vers *une connaissance de plus en plus complète de la réalité*<sup>211</sup>.

4/ Le quatrième et dernier grand trait à prédiquer de l'intuition est la *certitude*. On le voit signalé par Bergson quand il décrit le travail du philosophe intuitif comme « inébranlablement certain »<sup>212</sup>, mais aussi lorsqu'il qualifie les résultats de ses travaux, lesquels reposent sur l'intuition, d'« indubitable[s] »<sup>213</sup> et d'« infallible[s] »<sup>214</sup>. Non pas que le projet bergsonien s'arc-boute sur un principe unique et sûr<sup>215</sup> ; mais il s'articule à une quête de résultats clairs, convaincants, il cherche à atteindre des thèses « dont l'évidence est du plus haut degré qu'il soit possible d'atteindre »<sup>216</sup>. Cette prétention à la certitude s'explique par les caractères précédents de l'intuition. En effet, puisqu'une expérience intuitive est censée permettre d'aborder le réel immédiatement, indépendamment du langage et intégralement, on a toutes les raisons de croire qu'elle rend possible un savoir non biaisé et certain<sup>217</sup>.

L'impression de certitude implique selon Bergson la possibilité d'éliminer les faux problèmes philosophiques et de poser les vrais. Comment démonter les faux problèmes, comment poser les vrais ? Il importe de « retrouver les articulations naturelles »<sup>218</sup> du réel. Tout comme le bon cuisinier sait comment pratiquer des coupes selon Platon, le bon philosophe intuitif doit aborder le réel dans sa totalité et sans médiation, d'après Bergson, en vue de déterminer la nature de ses embranchements. Deleuze l'a bien montré<sup>219</sup>, Bergson fait le départ entre les « différences de degré », quantitatives ou de plus ou moins, et les « différences de nature », qualitatives ou de fonction. Si un problème est formulé en des termes où les différences de nature sont prises pour des différences de degré, il

---

<sup>211</sup> Là-dessus, voir notamment Boyer, Alain, « Popper, Bergson : l'intuition et l'ouvert », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 2, avril-juin 2008, p. 187-203.

<sup>212</sup> « L'intuition philosophique », *op. cit.*, p. 136.

<sup>213</sup> « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 78.

<sup>214</sup> *DI*, p. 137. Pour s'aviser du traitement que réservait Bergson à la certitude dans ses cours, voir en particulier Bergson, Henri, « Cours de métaphysique, 8<sup>e</sup> leçon : la certitude, la croyance, le doute », dans *Cours I : leçons de psychologie et de métaphysique*, H. Hude et J.-J. Dumas (éd.), Paris, PUF, 1990, p. 322-330.

<sup>215</sup> Voir Riquier, Camille, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, PUF, 2009, p. 25-117.

<sup>216</sup> Claude Piché emploie cette expression alors qu'il éclaire la question de la vérité chez Kant. S'il convient de l'utiliser ici pour définir l'entreprise bergsonienne, c'est que l'expérience intuitive, comme le laisse entendre Bergson et comme le remarque Piché lui-même, est censée nous transporter vers le plus haut degré d'évidence possible : voir Piché, Claude, *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, 1995, p. 145.

<sup>217</sup> Corrélativement, voir Bergson, Henri, « Discussion à la Société française de philosophie », dans *Mélanges*, A. Robinet (éd.), avant-propos d'H. Gouhier, Paris, PUF, 1972, p. 771-774.

<sup>218</sup> « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 90.

<sup>219</sup> Outre *Le bergsonisme*, voir Deleuze, Gilles, « Bergson. 1859-1941 », dans *Les philosophes célèbres*, M. Merleau-Ponty (dir.), Paris, Éditions d'art Lucien Mazenod, 1956, p. 292-299.

implique une confusion grave : on doit le considérer comme un « mixte mal analysé »<sup>220</sup>. Une dénonciation s'impose alors, au terme de laquelle on reposera le problème à l'aune des vraies articulations du réel, que l'intuition permet de connaître avec certitude.

L'immédiateté, l'indépendance par rapport au langage, l'intégralité et la certitude : à cela correspondent donc les caractéristiques de l'intuition chez Bergson. Mais le philosophe la définit aussi en lui assignant un *objet*. Dans *L'évolution créatrice*, deux grands genres d'intuition sont distingués : l'intuition « supra-intellectuelle » et l'intuition « infra-intellectuelle ». La première mène à une « prise de possession de l'esprit par lui-même »<sup>221</sup> et à une compréhension de la durée, tandis que la seconde se braque sur la matière et la réalité sensible<sup>222</sup>. Difficile de ne pas tracer un parallèle entre ces deux genres d'intuition et ceux dégagés par Derrida dans sa déconstruction de Husserl : dans un cas comme dans l'autre, il est question d'une intuition de soi par soi (supra-intellectuelle ou interne) et d'une intuition de la réalité sensible (infra-intellectuelle ou externe). À titre premier et principal, signale toutefois Bergson, l'intuition doit donner accès à un objet précis : la durée<sup>223</sup>.

Ce privilège de la durée va de pair avec une distinction entre deux sens de la vie. Comme l'ont expliqué Frédéric Worms<sup>224</sup> et Renaud Barbaras<sup>225</sup>, Bergson associe à la vie deux sens principaux, l'un d'ordre *pragmatique*, qui rejoint la science et l'intelligence, l'autre d'ordre *métaphysique*, qui rejoint l'art, l'intuition et la mystique. Le premier obéit aux exigences de l'action : on se règle sur lui lorsqu'on s'intéresse à la matière inerte et qu'on conceptualise. Quant au second sens, il s'ordonne à la nature créatrice du réel : on fusionne avec lui lorsqu'on se recentre sur son esprit et qu'on met en œuvre sa faculté intuitive. Le rapport entre ces deux sens est réfléchi de façons multiples à travers l'œuvre bergsonienne. Dans les *Données immédiates*, Bergson pose un dualisme fort entre l'esprit et la matière, l'esprit étant marqué par la durée et la matière « ne para[issant] pas

---

<sup>220</sup> *Le bergsonisme*, *op. cit.*, p. 7. Sur la pureté du contact immédiat, voir Jankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson*, *op. cit.*, p. 122-123. Sur les faux problèmes liés à la question du néant, voir par surcroît D'Hautefeuille, François, « La critique par Henri Bergson de l'idée de néant », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 64, n° 2, 1959, p. 212-224.

<sup>221</sup> *ÉC*, p. 359.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>223</sup> « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 29. Voir aussi « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 216, note 2.

<sup>224</sup> *Bergson ou les deux sens de la vie*, *op. cit.*

<sup>225</sup> Barbaras, Renaud, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, p. 146-156. Pour d'autres analyses centrées sur la vie et l'action, voir Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Bergson, la vie et l'action*, suivi de Louis Lavelle, *La pensée religieuse d'Henri Bergson*, Paris, Félin, 2007 ; Douçot, Julien, « Le vivant en activité : besoin, problème et créativité chez H. Bergson », *Archives de philosophie*, vol. 71, n° 2, avril-juin 2008.

durer »<sup>226</sup>. *Les deux sources de la morale et de la religion* renouent avec ce dualisme. Bien que Bergson y soutienne que matière et esprit « sont donné[s] ensemble et solidairement »<sup>227</sup>, l'aspect matériel demeure un « obstacle » à la création spirituelle. Dans *Matière et mémoire*<sup>228</sup> et *L'évolution créatrice*, ce dualisme se trouve atténué. Bergson y affirme sans équivoque que tout l'univers dure et donc que l'absolu consiste dans la durée<sup>229</sup>.

Quel que soit le sens donné en définitive au dualisme matière/esprit, certains commentateurs prétendent que Bergson subordonne le versant pragmatique et scientifique au versant métaphysique et intuitif. Considérant le rapport entre temps scientifique et temps vécu, Jean-Marc Lévy-Leblond suggère à ce titre que si « Bergson donne acte à Einstein de la validité de la théorie physique de la relativité[,] [...] c'est pour tenter aussitôt *d'assujettir cette théorie à sa philosophie* »<sup>230</sup>. Nul ne saurait nier que l'accent de Bergson porte sur le versant métaphysique de la vie. C'est là une évidence, mieux, une banalité : le philosophe développe une métaphysique qui vise au contact immédiat avec le réel<sup>231</sup>. Mais on se tromperait en croyant que Bergson repère dans la science un niveau inférieur d'intelligibilité. Nous avons tenté de le démontrer ailleurs<sup>232</sup> : entre la pensée scientifique et la pensée métaphysique, il y a davantage un accord qu'une coupure, il y a moins une hégémonie qu'une insubordination. D'une part, Bergson est d'avis que la science et la métaphysique roulent toutes deux sur le réel lui-même et qu'elles sont également capables de précision et de certitude<sup>233</sup>. D'autre part, parce qu'elle assure à l'homme une prise minimale sur la nature sans laquelle la vie serait impossible, la science ne peut être désignée à la vindicte publique ; elle s'impose comme une nécessité pratique<sup>234</sup>.

---

<sup>226</sup> *DI*, p. 115.

<sup>227</sup> *DSM*, p. 271.

<sup>228</sup> *MM*, en particulier p. 199-251.

<sup>229</sup> Voir par exemple *ÉC*, p. 15. Là-dessus, voir aussi Vieillard-Baron, Jean-Louis, « Introduction : La durée et la nature », dans *Bergson. La durée et la nature*, J.-L. Vieillard-Baron (dir.), Paris, PUF, 2004, p. 17-21.

<sup>230</sup> Lévy-Leblond, Jean-Marc, « Le boulet d'Einstein et les boulettes de Bergson », dans *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science*, F. Worms (éd.), Paris, PUF, 2007, p. 252. Nous soulignons. Voir aussi notamment, où cette idée de subordination est dépeinte comme un « lieu commun », Doring, Élie, « Introduction au dossier critique », dans *Durée et simultanéité*, F. Worms (éd.), Paris, PUF, 2009, p. 225 ; Lefeuvre, Michel, *La réhabilitation du temps. Bergson et les sciences d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2005, surtout p. 33-35. Voir enfin, où le temps d'Einstein n'est pas dépeint comme le « temps pur » mais comme existant tout de même à titre de « multiplicité spatiale actuelle », *Le bergsonisme, op. cit.*, surtout 87-91.

<sup>231</sup> Voir surtout « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*

<sup>232</sup> Fradet, Pierre-Alexandre, « La durée bergsonienne et le temps d'Einstein : conciliation et insubordination », *Symposium*, vol. 16, n° 1, printemps 2012, p. 52-85.

<sup>233</sup> Pour un passage pertinent sur le sujet, voir en particulier « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 42-44.

<sup>234</sup> Voir notamment *ÉC*, p. 44.

Que conclure de là ? Sans jamais perdre de vue l'importance du versant pragmatique, Bergson insiste sur la dimension métaphysique de la vie, ce qui explique qu'il souhaite intuitionner avant tout la durée plutôt que la réalité sensible. Cette entreprise intuitive n'est pas de tout repos. Bien au contraire, elle appelle un *vigoureux effort*<sup>235</sup> : elle exige qu'on se détourne activement de la complexité de l'abstraction pour rejoindre la simplicité de la visée immédiate<sup>236</sup>. C'est que les exigences de l'action pèsent d'un lourd poids sur l'esprit humain<sup>237</sup> ; dans les faits, « la perception, la pensée, le langage, toutes les activités individuelles ou sociales de l'esprit conspirent à nous mettre en présence d'objets que nous pouvons tenir pour invariables et immobiles »<sup>238</sup>, alors que la durée est mouvement, changement, devenir. Le versant pragmatique tend donc constamment à recouvrir le versant métaphysique de la vie. Et ce n'est qu'au prix d'un effort athlétique qu'on peut « remonter la pente de la nature »<sup>239</sup> et « invers[er] méthodique[ment] [...] la démarche naturelle de la pensée »<sup>240</sup>. En d'autres termes, s'il y a lieu de décrire l'intuition en fonction d'un objet et de quatre traits principaux<sup>241</sup>, il est aussi indiqué, pour reprendre les mots de Jacques Chevalier, de la dépeindre comme « un effort pour *dilater* et pour *dépasser* sans cesse notre pensée [pratique] »<sup>242</sup>.

## II. La durée bergsonienne : sur quoi reposent ses caractères

À considérer les caractères que Bergson rattache à l'intuition, on constate que l'usage qu'il fait de ce terme est somme toute en phase avec l'usage qu'en fait Derrida. L'immédiateté, la certitude et l'indépendance par rapport au langage : voilà autant de traits

<sup>235</sup> Parmi bien des passages, voir *ÉC*, p. 178 et « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 225. Sur le sujet, voir aussi Peillon, Vincent, « H. Bergson et le problème du commencement humain de la réflexion », *Revue de métaphysique et de morale*, 3, septembre 1997, p. 386 et suiv.

<sup>236</sup> Bergson, Henri, « L'effort intellectuel », dans *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, Paris, PUF, 1960, entre autres p. 173.

<sup>237</sup> Voir par exemple *MM*, p. 35 et suiv.

<sup>238</sup> « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 75.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>240</sup> Brunschvicg, Léon, *Henri Bergson*, A. Béguin et P. Thévenaz (cueillette), Neuchâtel, La Baconnière, 1943, p. 184.

<sup>241</sup> Mentionnons par ailleurs que Bergson semble indirectement rapprocher l'intuition d'une forme de politesse, qui « nous transporte de ce monde où la parole est rivée à l'action, et l'action elle-même à l'intérêt, dans un autre, tout idéal, où paroles et mouvements s'affranchissent de leur utilité et n'ont plus d'autre objet que de plaire. » Voir Bergson, Henri, *La politesse et autres essais*, Paris, Rivages poche, 2008, p. 25.

<sup>242</sup> Chevalier, Jacques, *Bergson*, Paris, Plon, 1926, p. 297. Entre autres lieux dans *Le rire. Essai sur la signification du comique*, Bergson dira de cet effort qu'il est déjà celui de l'artiste : voir *ibid.*, Paris, PUF, 1975, notamment p. 118-120. Nous y reviendrons en temps et lieu. Voir aussi, où il est dit de l'intuition qu'elle consiste dans un effort pour « se refondre dans le tout », Maritain, Jacques, *La philosophie bergsonienne*, Paris, Marcel Rivière, 1930, p. 369.

qui rapprochent leurs conceptions de l'intuition et qui rendent possible la constitution d'un dialogue entre eux. Une expérience intuitive peut-elle être mise en œuvre ? Si oui, quelles raisons nous permettent de l'établir ? Si non, pourquoi en douter ? Nous aurons tôt fait d'approfondir ces questions. Mais nous ne saurions les aborder sans avoir précisé au préalable sous quel angle Bergson devance la critique derridienne de la métaphysique de la présence. Nous pourrions cerner avec plus d'exactitude, ceci fait, l'objet du litige entre Derrida et Bergson. Sous quel rapport précis le bergsonisme s'accorde-t-il avec la pensée derridienne ? Il faut expliquer les grands caractères de la durée pour répondre à cette question ; car c'est de l'intelligence bergsonienne du temps que découleront les principaux rapprochements à relever entre Derrida et Bergson.

Véritable giron de la philosophie bergsonienne, la durée est à la fois la vérité même et le plus insigne des objets à intuitionner. André Robinet s'est efforcé de montrer à quel point ce concept se métamorphose<sup>243</sup>. Il n'empêche, l'argumentation fine déployée par Bergson permet de cibler certains fils d'Ariane dans son analyse<sup>244</sup>, et l'on ne s'égare pas en attribuant à la durée au moins *huit traits essentiels*<sup>245</sup>.

1/ Le premier d'entre eux fait du temps une réalité qui implique *une subjectivité et une mémoire*. Un homme fait face au cadran d'une horloge : cette horloge comprend un pendule, et ce pendule oscille, ajoutant sans arrêt au passé un moment nouveau. « Or, signale Bergson, supprimons pour un instant *le moi* qui pense ces oscillations dites successives ; il n'y aura jamais qu'une seule oscillation du pendule, une seule position même de ce pendule, point de durée par conséquent. »<sup>246</sup> Corrélativement, ajoute Bergson, « [l]a durée intérieure est la vie continue d'une *mémoire* qui prolonge le passé dans le présent [...] Sans cette *survivance du passé dans le présent*, il n'y aurait pas de durée, mais seulement de l'instantanéité. »<sup>247</sup> Si la durée doit être associée à un moi qui mémorise et enregistre l'expérience, c'est donc que la subjectivité mémorielle assure au temps son caractère de succession. Elle rend possible un cumul des moments et une fusion des uns

---

<sup>243</sup> Robinet, André, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Seghers, 1966.

<sup>244</sup> Cette rigueur argumentative, qui ne va pas forcément de pair avec le système, est mise en lumière sous l'angle d'une « logique des significations » par Alexis Philonenko : voir Philonenko, Alexis, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Cerf, 1994.

<sup>245</sup> Il est évident que nous rapporterons ici les axes centraux du concept de durée et que ce concept possède de multiples faces. Pour un complément d'analyse, voir Worms, Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000.

<sup>246</sup> *DI*, p. 80-81. Nous soulignons. Voir aussi notamment Bergson, Henri, *Durée et simultanéité*, Paris, PUF, 2007, p. 46.

<sup>247</sup> « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 200-201. Nous soulignons.

dans les autres ; de sorte que le sujet peut évoluer dans l'écoulement temporel plutôt que dans un éternel présent.

2/ Intriqué à cette subjectivité mémorielle, le second trait de la durée est celui de *la continuité* ou de *l'indivisibilité*. C'est bien connu, Bergson veut soustraire l'esprit humain à la fâcheuse tendance de confondre le temps et l'espace et d'appréhender celui-là à travers le prisme de celui-ci. « [L]'espace est ce qui crée les divisions nettes »<sup>248</sup>, alors que « la *durée réelle* est ce que l'on a toujours appelé le *temps*, mais le temps perçu comme indivisible. »<sup>249</sup> Au moins une raison majeure incite Bergson à poser la durée comme fondamentalement continue. Cette raison fait écho à celle invoquée plus haut : il faut pouvoir rendre compte de l'écoulement temporel. Si l'on admettait que la durée fût divisible en moments distincts, on se condamnerait à creuser des fossés infranchissables entre le passé et le présent, on ne pourrait expliquer le passage qui s'effectue entre ce qui était et ce qui est<sup>250</sup>. Une difficulté se ferait dès lors jour – difficulté inacceptable et qu'on devra éviter par l'adoption de deux thèses : i/ il y a empiètement entre le passé, le présent et l'avenir<sup>251</sup>, le présent ne surgissant que pour autant qu'il continue le passé et se prolonge dans l'avenir ; ii/ il faut désavouer le travail des philosophes qui pensent le temps, ou bien le mouvement, comme une matière divisible.

Ainsi fait le cinématographe. Avec des photographies dont chacune représente le régiment dans une attitude immobile, il reconstitue la mobilité du régiment qui passe. [...] Le procédé a donc consisté, en somme, à extraire de tous les mouvements propres à toutes les figures un mouvement impersonnel, abstrait et simple, *le mouvement en général* pour ainsi dire, à le mettre dans l'appareil, et à reconstituer l'individualité de chaque mouvement particulier par la composition de ce mouvement anonyme avec les attitudes personnelles. Tel est l'artifice du cinématographe. Et tel est aussi celui de notre connaissance. Au lieu de nous attacher au devenir intérieur des choses, nous nous plaçons en dehors d'elles pour recomposer leur devenir artificiellement<sup>252</sup>.

En retenant des vues instantanées sur le devenir et en les faisant dérouler à grande vitesse, le cinématographe recompose artificiellement le mouvement<sup>253</sup>. Il reconstitue la mobilité,

---

<sup>248</sup> Bergson, Henri, « “Fantômes de vivants” et “recherche psychique” », dans *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1960, p. 78. Sur l'espace chez Bergson, thème généralement négligé au profit de la durée, voir aussi Boudot, Maurice, « L'espace selon Bergson », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, janv.-mars 1980, p. 332-356.

<sup>249</sup> Bergson, Henri, « La perception du changement », dans *PM*, p. 166. Pour une critique du caractère continu du temps chez Bergson, voir Vergote, Antoine, « L'articulation du temps », *Revue philosophique de Louvain*, 77, 1979, notamment p. 228.

<sup>250</sup> Sur le rapport qui unit le passé au présent en les faisant coexister, voir *MM*, p. 113-117. Voir aussi *Le bergsonisme*, *op. cit.*, p. 53-56.

<sup>251</sup> *MM*, notamment p. 152-153.

<sup>252</sup> *ÉC*, p. 304-305.

<sup>253</sup> Le fait est bien connu : Deleuze a interrogé cette idée en rappelant que « le cinéma ne nous donne pas une image à laquelle il ajouterait du mouvement, il nous donne immédiatement une image-mouvement. Il nous donne

qui est indivisible en soi, à l'aide d'arrêts possibles sur elle<sup>254</sup>. Il échoue donc à aborder le mouvement comme une continuité pure, tout comme on échouerait à rendre compte de l'écoulement temporel en fragmentant la durée.

3/ Mais cette durée consiste aussi en une *hétérogénéité qualitative*. Puisque Bergson a posé la durée comme indivisible et comme impliquant une mémoire, il s'engage en effet à dire que les moments temporels s'ajoutent les uns aux autres, qu'ils s'additionnent au gré de l'expérience mais qu'ils ne peuvent être nombrés quantitativement, la divisibilité étant associée à la quantité, et l'indivisibilité, à la qualité. Bergson traduit cette réflexion lorsqu'il suggère que des sensations successives, une fois fondues dans l'expérience, coexistent, se nuancent, s'interpénètrent toutes pour former « une synthèse [...] qualitative, une organisation graduelle [...], une unité analogue à celle d'une phrase mélodique. »<sup>255</sup> Il exprime une idée semblable par le concept de « multiplicité qualitative »<sup>256</sup>, à distinguer soigneusement de la « multiplicité numérique », et qui « ne se divise pas sans changer de nature »<sup>257</sup>.

4/ À la durée bergsonienne se trouve imparti par ailleurs le caractère *d'incompressibilité*<sup>258</sup>. Alors que le temps scientifique est compté par les horloges et qu'il présente un rythme variable, la durée vécue est un ordre de succession d'une nature unique : elle coïncide avec l'impatience, l'impuissance, la structure humaine d'attente dont on ne peut changer le rythme. Loin d'être malléable, elle ne tolère pas qu'on la comprime, qu'on l'accélère ou qu'on la ralentisse ; elle est intransigeante et impose sa propre loi. C'est ce qu'explique Bergson dans un extrait déjà mille fois commenté.

---

bien une coupe, mais une coupe mobile, et non pas une coupe immobile + du mouvement abstrait. » Car on ne peut « conclure de l'artificialité des moyens à l'artificialité du résultat ». Voir Deleuze, Gilles, *L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983, p. 10-11. Pour prendre connaissance de la pensée derridienne du cinéma, moins affirmée que celle de Bergson et de Deleuze, mais bel et bien existante, voir Derrida, Jacques, « Le cinéma et ses fantômes », entretien réalisé par A. de Baecque et T. Jousse le 10 juillet 1998, et par T. Jousse le 6 novembre 2000, édité par S. Delorme, *Cahiers du cinéma*, n° 556, avril 2001 ; Bernardo, Fernanda, « Croire aux fantômes. Penser le cinéma avec Derrida », dans *Derrida et la question de l'art. Déconstructions de l'esthétique*, A. Jdey (dir.), Paris, Cécile Defaut, 2011, p. 397-418 ; Brunette, Peter et David Wills, *Screen/play : Derrida and Film Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

<sup>254</sup> Pour une brève analyse supplémentaire du refus de cette reconstitution, voir par exemple Kouba, Pavel, « Le mouvement entre temps et espace (Bergson aux prises avec sa découverte) », dans *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, F. Worms et al. (éd.), Paris, PUF, 2004.

<sup>255</sup> *DI*, p. 83.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>257</sup> *Le bergsonisme, op. cit.*, p. 36. Pour d'autres considérations qui vont en ce sens, voir Deleuze, Gilles, « Leibniz : âme et damnation », enregistrement sonore. Conception : Claire Parnet, Richard Pinhas, Prune Berge, Gallimard, « à voix haute », 2003.

<sup>258</sup> Sur la notion et l'appellation, voir « L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale », *op. cit.*, p. 58.

Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde. Ce petit fait est gros d'enseignements. Car le temps que j'ai à attendre n'est plus ce temps mathématique qui s'appliquerait aussi bien le long de l'histoire entière du monde matériel, lors même qu'elle serait étalée tout d'un coup dans l'espace. Il coïncide avec mon impatience, c'est-à-dire avec une portion de ma durée à moi, qui n'est allongeable ni rétrécissable à volonté. Ce n'est plus du pensé, c'est du vécu<sup>259</sup>.

5/ Le cinquième caractère à accoler à la durée en fait un facteur d'*irréversibilité*. « De [la] survivance du passé résulte l'impossibilité, pour une conscience, de traverser deux fois le même état. Les circonstances ont beau être les mêmes, ce n'est plus sur la même personne qu'elles agissent, puisqu'elles la prennent à un nouveau moment de son histoire. Notre personnalité, qui se bâtit à chaque instant avec de l'expérience accumulée, change sans cesse. En changeant, elle empêche un état, fût-il identique à lui-même en surface, de se répéter jamais en profondeur. »<sup>260</sup> Résumé par une formule laconique, le raisonnement de Bergson va comme suit : puisque le temps implique une mémoire qui enregistre l'ensemble de l'expérience d'un sujet, il sera impossible pour ce sujet de revivre fidèlement dans le futur ce qu'il a vécu par le passé, toute tentative de retour en arrière devant représenter, pour le sujet qui l'effectue, non pas un retour réel mais bien plutôt une déportation vers l'avenir, un ajout d'expérience par rapport au passé.

6/ Bergson prête à la durée trois autres traits d'importance, parmi lesquels figure la *créativité*<sup>261</sup>. Ce caractère est campé autant dans *L'évolution créatrice* que dans *La pensée et le mouvant*. Il renvoie à l'idée que « l'événement a son poids »<sup>262</sup>, c'est-à-dire que le temps est capable de faire naître du nouveau, du mouvement, un changement irréductible au passé. On lira par exemple :

Il y a quelque cinquante ans, j'étais fort attaché à la philosophie de Spencer. Je m'aperçus, un beau jour, que le temps n'y servait à rien, qu'il ne faisait rien. Or ce qui ne fait rien n'est rien. Pourtant, me disais-je, le temps est quelque chose. Donc il agit. Que peut-il bien faire ? Le simple bon sens répondait : le temps est ce qui empêche que tout soit donné tout d'un coup. Il retarde, ou plutôt il est retardement. Il doit donc être élaboration. Ne serait-il pas alors véhicule de création et de choix ? L'existence du temps ne prouverait-elle pas qu'il y a de l'indétermination dans les choses ? *Le temps ne serait-il pas cette indétermination même ?*<sup>263</sup>

---

<sup>259</sup> *ÉC*, p. 9-10.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 5-6.

<sup>261</sup> Sur l'aspect ontologique du passé, du présent et du futur chez Bergson, déductible de l'opposition entre le « tout fait » et le « se faisant » (où a lieu la création), voir Péguy, Charles, « Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne », dans *Œuvres complètes*, Paris, Nouvelle revue française, 1916, p. 23.

<sup>262</sup> Barthélemy-Madaule, Madeleine, *L'idéologie du hasard et de la nécessité*, Paris, Seuil, 1972, p. 116.

<sup>263</sup> « Le possible et le réel », *op. cit.*, p. 102. Nous soulignons. Selon une expression de Léon Husson, le temps serait chez Bergson un « temps-invention » plutôt qu'un « temps-longueur », à savoir un temps qui crée plutôt qu'un temps qui se divise : voir *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, *op. cit.*, p. 95.

Bergson se conforme ici au principe pragmatique qui stipule, d'après le mot de Peirce : « Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet. »<sup>264</sup> Pour Peirce et pour James, la signification d'une réalité se réduit à l'ensemble des effets pratiques que possède cette réalité : si une chose n'a par définition aucune conséquence pratique, alors elle est dépourvue de sens. Bergson ne saurait admettre que le temps est dépourvu de sens. Pour cela, il soutient que l'écoulement temporel a pour effet d'imprégner les objets du monde et de leur insuffler un changement, qu'il les inscrit dans l'inachèvement constant, la créativité<sup>265</sup>. Henri Gouhier l'a bien vu : « Tout le bergsonisme apparaît comme un effort pour voir dans l'acte de créer une évidence expérimentale, tout aussi évidente que l'évidence rationnelle, quoique complètement différente. »<sup>266</sup>

7/ De cet aspect créateur du temps, Bergson fait découler un pénultième trait, *l'imprévisibilité*<sup>267</sup>. On dit d'un phénomène qu'il est imprévisible s'il se dérobe à la maîtrise et dérouté ses spectateurs, s'il arrive comme un cheveu sur la soupe, produisant une nouveauté telle qu'elle n'est pas qu'un « réarrangement du passé »<sup>268</sup>. Étant donné que la durée est créative et que la créativité implique que des changements surviennent sans cesse dans le monde, on comprend sans peine que Bergson voie dans le temps un gage d'imprévisibilité<sup>269</sup>.

8/ La huitième caractéristique de la durée correspond quant à elle à *l'absoluité*. Il faut entendre par là que la durée a quelque chose de substantiel<sup>270</sup>, car elle imprègne sans relâche l'univers tout entier, autant le domaine de l'esprit que celui de la matière. Sans

---

<sup>264</sup> Peirce, Charles Sanders, *Œuvres philosophiques*, Paris, Cerf, 2002, p. 248, tel que rapporté dans James, William, *Le pragmatisme*, trad. de N. Ferron et prés. de S. Madelrieux, Paris, Flammarion, 2007, p. 19. Sur l'usage que fait Bergson de l'autre principe jamesien selon lequel il faut tenir compte de toute l'expérience, et uniquement de l'expérience, voir entre autres Bergson, Henri, « L'âme et le corps », dans *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1960, p. 35. Il y est dit notamment que « [t]out ce qui s'offre directement aux sens ou à la conscience, tout ce qui est objet d'expérience, soit extérieure soit interne, doit être tenu pour réel tant qu'on n'a pas démontré que c'est une simple apparence. »

<sup>265</sup> Pour consulter un passage où la durée réelle semble être vue comme la « cause » du changement en ce qu'elle « mord sur les choses » et « y laisse l'empreinte de sa dent [créatrice] », voir *ÉC*, p. 46. Voir aussi, sur l'idée que le temps est « invention », *ibid.*, p. 341. Il n'est pas sans intérêt de noter au reste que pour Bergson « la plus humble recherche de fait » appelle elle-même un effort d'invention : voir BERGSON, Henri, « La philosophie de Claude Bernard », dans *PM*, p. 232.

<sup>266</sup> Gouhier, Henri, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989, p. 57.

<sup>267</sup> *ÉC*, entre autres p. 6.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 47. Sur la particularité de la création imprévisible chez Bergson, voir Marquet, Jean-François, « Durée bergsonienne et temporalité », dans *Bergson. La durée et la nature*, J.-L. Vieillard-Baron (dir.), Paris, PUF, 2004, p. 95-96.

<sup>269</sup> Sur l'imprévisibilité du temps, voir d'autre part Gouhier, Henri, « Introduction », dans *Œuvres* (édition du centenaire), H. Bergson, Paris, PUF, 1959, p. XXVI.

<sup>270</sup> « La perception du changement », *op. cit.*, p. 174.

doute, dans les *Données immédiates*, Bergson disait d'elle qu'elle caractérise la conscience et non pas la matière<sup>271</sup>. Mais le philosophe se ravise, et c'est à l'ensemble de l'univers qu'il étend par la suite l'effet de la durée. La durée étant créative, elle explique d'après Bergson pourquoi la conscience est un principe capable de générer du nouveau. Et il n'y a pas que la conscience qui témoigne d'un travail de renouvellement : « de l'organisme pluricellulaire de l'homme à l'organisme unicellulaire de l'Infusoire »<sup>272</sup>, on note aussi des changements, on voit s'animer un dynamisme qui conduit la matière à prendre des formes diverses et qui confirme l'existence d'un « élan vital »<sup>273</sup>. De là, Bergson infère le besoin de comprendre l'univers entier comme étant marqué par un facteur de création, la durée<sup>274</sup>.

### III. Quelques points d'entente entre Derrida et Bergson

Si le rapport entre Derrida et Bergson n'a pas fait l'objet de nombreuses études, si l'examen de leur relation demeure encore en chantier, les commentaires existants témoignent à peu près tous d'une vision commune : entre les deux philosophes, les rapprochements sont légion. L'introduction de ce mémoire a cherché à dire à quel point cette vision est répandue. Dans certains ouvrages ou articles, Frédéric Worms, Daniel Alipaz, Leonard Lawlor et Suzanne Guerlac, pour ne mentionner que les principaux, ont tous conclu que d'importants liens existent entre Derrida et Bergson. Leur conclusion n'est pas erronée ; car une lecture attentive des œuvres bergsonienne et derridienne oblige bel et bien à admettre l'existence de points de contact entre eux. Dans la section qui suit, nous expliquerons en quoi consistent certaines de ces convergences en prenant pour fil conducteur l'idée de présence intuitive. Nous remarquerons alors que la pensée bergsonienne n'est pas sans anticiper par son concept de durée certaines idées derridiennes. Quatre points d'entente principaux seront mis en avant. Les identifier sera nécessaire et utile, car ce n'est qu'après les avoir relevés que notre thèse pourra être démontrée : même lorsqu'on tient compte des convergences existantes, des divergences subsistent entre

---

<sup>271</sup> Nous l'avons déjà vu plus tôt, mais nous le rappelons ici encore : voir *DI*, entre autres p. 116.

<sup>272</sup> *ÉC*, p. 15.

<sup>273</sup> Sur le concept d'« élan vital », voir *ibid.*, entre autres p. 103.

<sup>274</sup> Aux yeux de Bergson, esprit et matière se distinguent en ce qu'ils présentent des degrés différents de contraction et de détente. Aussi Bergson ne réduit-il pas le concept de création au simple monde physique. Car les phénomènes sociaux tels que la religion et la morale sont eux-mêmes susceptibles de présenter un versant créatif, c'est-à-dire un versant d'« ouverture » qu'on doit opposer à la « clôture », dont sont également capables religion et morale. Sur la distinction entre le clos et l'ouvert, voir *DSM*, p. 61-63. Pour un examen de la dimension sociale dans les écrits de Bergson, dimension encore négligée jusqu'à tout récemment, voir en particulier Lafrance, Guy, *La philosophie sociale de Bergson*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1974.

Derrida et Bergson, divergences notables, mais négligées par les commentateurs, et que le troisième chapitre contribuera à éclaircir.

1/ Derrida, on le sait, *rejette l'unité indivise du présent*. Or il en va de même chez Bergson. Non seulement refuse-t-il de comprendre l'intuition comme une expérience vécue dans un présent isolé, mais il affirme que cet isolement est une absurdité en soi. Son affirmation prend appui sur les caractères d'indivisibilité et d'absoluité de la durée. Puisque le temps est indivisible et qu'il affecte sans relâche toutes choses, matière et esprit, on ne saurait s'abstraire de la continuité temporelle et vivre dans un présent simple. « Qu'est-ce [...] que le moment présent, demande Bergson ? Le propre du temps est de s'écouler ; le temps déjà écoulé est le passé, et nous appelons présent l'instant où il s'écoule. [...] Sans doute il y a un présent idéal, purement conçu, limite indivisible qui séparerait le passé de l'avenir. Mais le présent réel, concret, vécu, celui dont je parle quand je parle de ma perception présente, celui-là occupe nécessairement une durée. »<sup>275</sup> Le lien entre la thèse bergsonienne et la pensée derridienne paraît d'autant plus évident que Derrida emploie lui-même les termes de continuité et de durée pour destituer le privilège du présent : « Dès lors qu'on admet cette *continuité* du maintenant et du non-maintenant, [...] on accueille l'autre dans l'identité à soi de l'*Augenblick* : la non-présence et l'inévidence dans le clin d'œil de l'instant. Il y a une *durée* du clin d'œil ; et elle ferme l'œil. »<sup>276</sup>

2/ Autre point d'entente entre Derrida et Bergson : *tous deux récusent l'idée que le réel soit constitué de choses finies, autonomes, limitées dans les contours du présent*. Derrida défendait cette thèse en arguant que tout acquiert son sens grâce à un jeu de renvois, si bien qu'aucun objet, concept ou terme ne peut jouir de l'autonomie suffisante pour se dévoiler seul à la conscience qui l'appréhende. Quant à Bergson, deux axes de sa pensée l'amènent à abonder dans cette direction.

i/ Revenons tout d'abord sur l'absoluité et l'indivisibilité de la durée. Ces caractères signifient que la réalité est de point en point temporelle et que le temps ne peut être morcelé en parties distinctes. La conclusion qu'en tire Bergson est celle-ci : tout objet et tout état mental doivent être décrits comme des « tendances [continues] »<sup>277</sup> ou des « progrès en cours »<sup>278</sup>. « Il y a des changements, mais il n'y a pas, sous le changement, de

---

<sup>275</sup> *MM*, p. 152. Voir aussi « La perception du changement », *op. cit.*, p. 168.

<sup>276</sup> *VP*, p. 73. Nous soulignons.

<sup>277</sup> *ÉC*, p. 13. Voir aussi « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 211.

<sup>278</sup> *DI*, p. 98.

choses qui changent : le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas d'objet inerte, invariable, qui se meuve : le mouvement n'implique pas un mobile. »<sup>279</sup> Dans la mesure où la durée est indivisible et où elle étend sa prise à l'ensemble de l'univers, rien ne peut se couper du passé et de l'avenir ; tout est inscrit dans un flux temporel plutôt qu'à mi-chemin entre « un “avant” et un “après” juxtaposés »<sup>280</sup>. Le monde n'est donc pas constitué de choses finies et achevées, limitées dans des contours actuels, bien que la conscience se donne l'impression de cette finitude lorsqu'elle capte des parcelles du réel<sup>281</sup> – ce que Derrida reconnaissait lui-même en admettant que les « effets de présence » sont indéniables dans la vie courante<sup>282</sup>.

ii/ Le second axe qui permet de coupler la philosophie bergsonienne avec la pensée derridienne au sujet de la chose finie découle de l'aspect mémoriel de la durée. Deux espèces de mémoire sont distinguées par Bergson, la « mémoire pure » et la « mémoire habitude ». Tandis que la première est « sans arrière-pensée d'utilité ou d'application pratique »<sup>283</sup>, la seconde donne lieu à une réactivation utile du passé. La mémoire pure « enregistr[e] [...] tous les événements de notre vie quotidienne à mesure qu'ils se déroulent ; elle ne néglig[e] aucun détail [mais] laiss[e] à chaque fait, à chaque geste, sa place et sa date. »<sup>284</sup> Toute différente de celle-ci mais complémentaire, la mémoire habitude est définie comme « toujours tendue vers l'action, assise dans le présent et ne regardant que l'avenir. Elle [ne retient] du passé que les mouvements intelligemment coordonnés qui représentent l'effort accumulé »<sup>285</sup>. Bergson invoque différents faits pour corroborer l'existence de la mémoire pure<sup>286</sup>. À bien des égards, la madeleine de Proust en

<sup>279</sup> « La perception du changement », *op. cit.*, p. 163. Nous retirons l'italique.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>281</sup> *MM*, notamment p. 135.

<sup>282</sup> Voir Kearney, Richard (éd.), *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers : The Phenomenological Heritage*, Manchester, Manchester University Press, 1984, p. 125, tel que rapporté dans Willard, Dallas, « Predication as Originary Violence : A Phenomenological Critique of Derrida's View of Intentionality », dans *Working Through Derrida*, G. B. Madison (éd.), Evanston IL., Northwestern University Press, 1993, p. 120-136.

<sup>283</sup> *MM*, p. 86.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 86-87. Voir aussi entre autres, sur les deux formes de mémoire, Perru, Olivier, *Science et itinéraire de vie : la pensée de Bergson*, Paris, Kimé, 2009, p. 63 et suiv.

<sup>286</sup> Ces faits sont disséminés à travers l'œuvre bergsonienne ; on en retrouve quelques-uns notamment dans *Matière et mémoire*. On ne saurait passer sous silence que la science contemporaine paraît valider certaines des thèses de Bergson, en particulier sur la mémoire. À ce propos, voir Delacour, Jean, « Matière et mémoire, à la lumière des neurosciences contemporaines », dans *Bergson et les neurosciences*, P. Gallois et G. Forzy (dir.), Paris, Synthelabo, 1997, p. 23-28 ; Gallois, Philippe, « En quoi Bergson peut-il, aujourd'hui, intéresser le neurologue », dans *Bergson et les neurosciences*, P. Gallois et G. Forzy (dir.), Paris, Synthelabo, 1997, p. 11-22. Dans « Auscultation d'un cœur battant : l'intuition, la durée et la critique du possible chez Bergson », nous remarquons que la mémoire pure peut sembler posséder un caractère obscur. Nous n'interrogeons alors en aucune façon cette réalité, mais appelons à la vérifier par un plus grand nombre de faits. C'est que la mémoire pure peut paraître mystérieuse aux yeux de certains, puisqu'elle est censée enregistrer automatiquement l'ensemble des événements

offre une puissante illustration. Au contact d'une madeleine c'est tout un pan du passé qu'on croyait perdu qui renaît : comme si tout événement, toute scène de la vie humaine étaient enregistrés à jamais par la mémoire, même les éléments les plus reculés, qui demeurent prêts à rejaillir au moment opportun<sup>287</sup>.

Quel est l'impact des deux formes de mémoire sur la perception ? Bergson soutient qu'elles impliquent la survie d'un passé qui recouvre constamment l'objet perçu au présent.

Rien n'est moins que le moment présent, si vous entendez par là cette limite indivisible qui sépare le passé et l'avenir. Lorsque nous pensons ce présent comme devant être, il n'est pas encore ; et quand nous le pensons comme existant, il est déjà passé. Que si, au contraire, vous considérez le présent concret et réellement vécu par la conscience, on peut dire que *ce présent consiste en grande partie dans le passé immédiat. Dans la fraction de seconde que dure la plus courte perception possible de lumière, des trillions de vibrations ont pris place, dont la première est séparée de la dernière par un intervalle énormément divisé. Votre perception, si instantanée soit-elle, consiste donc en une incalculable multitude d'éléments remémorés, et, à vrai dire, toute perception est déjà mémoire. Nous ne percevons, pratiquement, que le passé, le présent pur étant l'insaisissable progrès du passé rongé par l'avenir*<sup>288</sup>.

Comment le dire avec plus de netteté ? Toute perception actuelle est incrustée de mémoire, car celle-ci est nécessaire pour que les trillions de vibrations sensibles, émises successivement et provenant des choses réelles, soient retenues, agencées puis organisées en perception. Il en résulte qu'aucune perception actuelle ne peut nous mettre en contact avec un objet replié dans les contours du présent, puisque « la formation du souvenir n'est jamais postérieure à celle de la perception ; elle en est contemporaine »<sup>289</sup>. Le primat de la mémoire sur la perception autorise donc à voir dans le bergsonisme un défi lancé à la phénoménologie de la perception et à la métaphysique de la présence<sup>290</sup>.

---

vécus par un sujet, pas uniquement ceux qu'il croyait oubliés et qu'il redécouvrira un jour – redécouverte qui s'expliquerait peut-être, diraient quelques-uns, par la retenue de *certaines événements marquants qu'il s'est agi de refouler pour un temps*.

<sup>287</sup> Voir *MM*, p. 172. Pour une étude complète du rapport entre Bergson et Proust, voir Megay, Joyce N., *Bergson et Proust. Essai de mise au point de la question de l'influence de Bergson sur Proust*, Paris, Vrin, 1976. Afin de bien saisir le sens des thèses et arguments de *Matière et mémoire*, il pourrait être bon d'en retracer la genèse à partir des cours qu'a préparés Bergson parallèlement à cette œuvre : voir Bergson, Henri, « Leçons sur les théories de l'âme », dans *Cours III : Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme*, H. Hude et J.-L. Dumas (éd.), Paris, PUF, 1995, p. 201 et suiv.

<sup>288</sup> *MM*, p. 167. Nous soulignons. Voir aussi Bergson, Henri, « La conscience et la vie », dans *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1960, p. 15 et suiv.

<sup>289</sup> Bergson, Henri, « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », dans *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1960, p. 130. Nous retirons l'italique.

<sup>290</sup> Voir là-dessus « The Challenge of Bergsonism », *op. cit.*, p. 28 et suiv. Mentionnons-le : dans un passage rarement cité, Bergson anticipe, par un examen de l'interaction biologique entre le système nerveux, l'organisme et l'atmosphère, l'idée d'un jeu de renvois nécessaire que développera Derrida : « le système nerveux peut-il se concevoir vivant sans l'organisme qui le nourrit, sans l'atmosphère où l'organisme respire, sans la terre que cette

3/ Mais il est un troisième point de contact entre Derrida et Bergson : *tous deux accordent une place de taille à l'incertitude*. Nous l'avons vu en parcourant les thèses de *Force de loi* et celles de « Signature événement contexte », Derrida attache une grande importance à l'indécidabilité et à l'incertitude. Or, en prédisant de la durée l'absoluité et l'imprévisibilité, Bergson agit semblablement. Dès l'entame de sa conférence sur le possible et le réel, il annonce : « Je voudrais revenir sur un sujet dont j'ai déjà parlé, la création continue d'imprévisible nouveauté qui semble se poursuivre dans l'univers. Pour ma part, je crois l'expérimenter à chaque instant. J'ai beau me représenter le détail de ce qui va m'arriver : combien ma représentation est pauvre, abstraite, schématique, en comparaison de l'événement qui se produit ! La réalisation apporte avec elle un imprévisible rien qui change tout. »<sup>291</sup> Les propos de Bergson sont tranchants : aucune anticipation ni aucune représentation ne peuvent cerner avec certitude le contenu d'une expérience à venir, car toute réalité est marquée par l'imprévisibilité de la durée. Aucune assurance quant à l'avenir n'est par conséquent possible, idée qu'avait explicitement défendue Derrida lui-même alors qu'il distinguait entre le « futur » et l'« avenir », celui-ci étant non programmé, incalculable, imprévisible – le véritable futur, pour Derrida<sup>292</sup>.

4/ S'il y a lieu de parler d'un certain accord entre Derrida et Bergson, c'est également, en quatrième lieu, parce que Bergson a anticipé le projet déconstructif en *neutralisant à sa manière les effets induits de la métaphysique de la présence*. « [A]ussi bien les textes de Renan et de Nietzsche [...] que ceux de Freud, de Bergson, de Lénine [...], attentifs à l'activité métaphorique dans le discours théorique ou philosophique, ont proposé ou pratiqué la multiplication de métaphores antagonistes afin de mieux en neutraliser ou contrôler l'effet. »<sup>293</sup> Par ces remarques Derrida vise juste ; car il est vrai, tout à fait vrai que Bergson s'est montré insatisfait de l'usage classique des métaphores et qu'il a souhaité infléchir le langage métaphysique en un sens nouveau. Ainsi, dans son

---

atmosphère baigne, sans le soleil autour duquel la terre gravite ? Plus généralement, la fiction d'un objet matériel isolé n'implique-t-elle pas une espèce d'absurdité, puisque cet objet emprunte ses propriétés physiques aux relations qu'il entretient avec tous les autres, et doit chacune de ses déterminations, son existence même par conséquent, à la place qu'il occupe dans l'ensemble de l'univers ? » (*MM*, p. 19-20). Puisque le passage en question est bref et que son propos se situe davantage sur un plan biologique que sur un plan transcendantal, nous avons concentré notre analyse sur d'autres extraits afin de mettre en évidence les liens entre Derrida et Bergson.

<sup>291</sup> « Le possible et le réel », *op. cit.*, p. 99.

<sup>292</sup> Flanagan, Bob, *Derrida*, DVD, ICA Projects, 2002, Chapitre 1, tel que rapporté dans « Bergson and Derrida : A Question of Writing Time as Philosophy's Other », *op. cit.*, p. 111. Voir également, comme le rapporte encore Alipaz (p. 111), Derrida, Jacques et Maurizio Ferraris, *A Taste for the Secret*, Malden, MA, Polity Press, 2002, p. 20.

<sup>293</sup> « La mythologie blanche : la métaphore dans le texte philosophique », *op. cit.*, p. 254-255. Pour un autre passage où Derrida fait l'éloge du travail métaphorique de Bergson, voir *DG*, p. 98-99.

« Introduction à la métaphysique », il écrit :

le déroulement de notre durée ressemble par certains côtés à l'unité d'un mouvement qui progresse, par d'autres à une multiplicité d'états qui s'étalent, et [...] *aucune métaphore ne peut rendre un des aspects sans sacrifier l'autre*. Si j'évoque un spectre aux mille nuances, j'ai devant moi une chose toute faite, tandis que la durée se fait continuellement. Si je pense à un élastique qui s'allonge, à un ressort qui se tend ou se détend, j'oublie la richesse de coloris qui est caractéristique de la durée pour ne plus voir que le mouvement simple par lequel la conscience passe d'une nuance à l'autre<sup>294</sup>.

En remplacement des métaphores réductrices par lesquelles on pourrait être tenté d'exprimer la durée, Bergson nous convie à adopter un nouveau mode d'expression, les « concepts fluides »<sup>295</sup>. Cette notion a donné lieu à de nombreux malentendus<sup>296</sup>. Contemporain de Bergson, Julien Benda a avoué ne pas comprendre exactement en quoi un concept est susceptible de devenir fluide<sup>297</sup>. L'idée de fluidité n'est pourtant pas obscure. Consultons la terminologie de Bergson ; nous nous rendrons compte que, pour l'essentiel, il est possible de fluidifier des concepts de trois manières distinctes.

i/ En premier lieu, par *la fonction référentielle*. À rebours de la métaphysique classique qui est obsédée par l'éternité, la stabilité, la permanence<sup>298</sup>, on doit s'efforcer selon Bergson de référer au devenir. « Durée », « tendance », « progrès en cours », « inachèvement » : autant de termes qu'on voit revenir sous la plume bergsonienne et qui, parce qu'ils renvoient au mouvement incessant de l'univers<sup>299</sup>, sont en soi la marque d'une fluidité. ii/ Mais les concepts fluides ne possèdent pas qu'une fonction référentielle ; ils peuvent aussi désigner *l'attitude qu'adopte le locuteur lorsqu'il les emploie*. Les concepts fluides sont des « représentations souples, mobiles, [...] *toujours prêtes à se mouler sur [d]es formes fuyantes* »<sup>300</sup>. Entendue en ce sens, l'idée de fluidité renvoie plus à une disposition subjective qu'à un terme langagier : elle suggère que le locuteur doit se tenir

<sup>294</sup> « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 185. Nous soulignons.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>296</sup> Plus largement, on pourrait dire qu'autour de l'intuition elle-même apparurent de nombreux malentendus et « se cristallisèrent les accusations d'irrationalisme » dont fut l'objet la pensée bergsonienne : voir *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, *op. cit.*, p. 131 ; Riquier, Camille, « La relève intuitive de la métaphysique : le kantisme de Bergson », dans *Lire Bergson*, F. Worms et C. Riquier (dir.), Paris, PUF, 2011, p. 40.

<sup>297</sup> Benda, Julien, *Le bergsonisme ou Une Philosophie de la Mobilité*, Paris, Mercure de France, 1917, notamment p. 55. Voir aussi, toujours sur le rapport entre Benda et Bergson, Benda, Julien, *Lettres à Mélisandre*, Paris, Le Livre, 1925 ; Benda, Julien, *Sur le succès du bergsonisme*, Paris, Mercure de France, 1914 ; Benda, Julien, *Une philosophie pathétique, Cahiers de la quinzaine*, 2, 15<sup>e</sup> série, 1913 ; Benda, Julien, « De la mobilité de la pensée selon une philosophie contemporaine », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 50, n° 3, juillet 1945, p. 161-202 ; Engel, Pascal, « Benda contre Bergson », *Critique*, vol. 5, n° 732, 2008, p. 384-387.

<sup>298</sup> La mise en cause bergsonienne des philosophies de l'éternité est examinée, à partir de l'exemple de Platon, dans Moutsopoulos, E., *La critique du platonisme chez Bergson*, Athènes, Grigoris, 1980.

<sup>299</sup> Pour une critique des métaphysiques de la stabilité, voir en particulier *ÉC*, p. 298 et suiv.

<sup>300</sup> « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 188. Nous soulignons.

toujours prêt à modifier le sens des expressions qu'il utilise pour mordre de près sur les ondulations du réel<sup>301</sup>. iii/ En dernier lieu, un concept peut devenir fluide *si son emploi nous fait pressentir le dynamisme de l'univers*<sup>302</sup>. Alex Cherniavsky a bien montré que le travail littéraire de Bergson fait écho à son projet philosophique<sup>303</sup>. Lorsqu'il n'intègre pas des images dont la fonction est d'illustrer la mobilité du monde, il nous communique d'un trait, par un « crescendo »<sup>304</sup> singulier et le rythme qu'il insuffle à ses textes, cette mobilité même.

Aucun doute ne subsiste dès lors : Bergson désire bel et bien façonner le langage traditionnel afin de mieux exprimer le devenir et tenir en échec la métaphysique de la présence, tout comme Derrida invitait à le faire dans son projet de déconstruction.

---

<sup>301</sup> Il n'est pas indifférent de noter à ce titre que Bergson emploie ses maîtres concepts – durée, intuition, élan vital – de multiples façons.

<sup>302</sup> Pour un prolongement d'analyse sur l'idée de fluidité chez Bergson, voir Mabille, Bernard, « Éloges de la fluidité : Hegel, Bergson et la parole », *Les études philosophiques*, vol. 4, n° 59, 2001.

<sup>303</sup> Cherniavsky, Axel, *Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson*, Paris, L'Harmattan, 2009.

<sup>304</sup> Sur l'importance de la ponctuation, du rythme et du crescendo dans un texte, voir « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 94.

## CHAPITRE TROISIÈME : LES DIVERGENCES ENTRE DERRIDA ET BERGSON

Le chapitre précédent a voulu faire la lumière sur deux points essentiels, en plus de fournir une clarification des maîtres concepts de la pensée bergsonienne : d'une part, il a montré que Derrida et Bergson emploient le mot « intuition » en des sens semblables, ce qui assure la possibilité d'un dialogue entre eux ; de l'autre, il a ciblé des convergences notables entre leurs philosophies respectives. Il ne va donc plus tout à fait de soi qu'un abîme sépare Derrida et Bergson. Et si cet abîme existe, on ne peut plus se contenter de l'affirmer ; il faut en fournir la preuve. À cette tâche démonstrative s'attellera précisément le chapitre suivant. Y sera démontré, à l'encontre d'une vulgate interprétative, que Derrida émet plus d'une réserve à l'égard du bergsonisme, qu'il tire à bout portant sur certaines thèses bergsoniennes et qu'une lecture attentive des écrits de Bergson permet de confirmer l'existence d'un désaccord entre celui-ci et Derrida. La conclusion coulera alors de source : au-delà des points de contact existants, des divergences subsistent. Divergences profondes, indéniables, et qui nous amèneront bientôt à nous intéresser aux raisons invoquées par Bergson à l'appui de la possibilité de l'intuition<sup>305</sup>.

### I. Les réserves de Derrida

L'œuvre derridienne ne fourmille pas de références au bergsonisme. On y dénombre malgré tout quelques renvois marquants. À l'aune de ces échos, certains interprètes ont fait ressortir des points d'entente entre Derrida et Bergson. Ainsi, dans *La philosophie en France au XX<sup>e</sup> siècle*, Frédéric Worms a mis en évidence une note élogieuse écrite par Derrida sur Nietzsche et Bergson<sup>306</sup>. Cette mise en évidence est tout à fait justifiée ; car Derrida a effectivement reconnu la vertu à ses prédécesseurs d'anticiper, ou tout au moins d'effleurer, sa critique de la métaphysique de la présence. Mais le déconstructiviste n'endosse pas pour autant tous les aspects du bergsonisme. Il ne devient jamais le thuriféraire de Bergson, et même dans ses moments les plus flatteurs, il continue d'émettre

---

<sup>305</sup> Tel qu'annoncé, ces raisons seront synthétisées puis étudiées dans les quatrième et cinquième chapitres.

<sup>306</sup> « Derrida ou la transition de la philosophie : différence, vie, justice, entre deux moments philosophiques », *op. cit.*, p. 500.

quelques réserves et nuances<sup>307</sup>, qui indiquent bien qu'entre les deux philosophes l'accord n'est pas total. 1/ Reproduisons tout d'abord la note sur laquelle insiste Frédéric Worms :

Mouvement [celui qu'il importe de privilégier selon Derrida] dont on peut diversement interpréter le rapport à la métaphysique ou à l'ontologie classiques. Critique qui aurait des affinités déterminées, *limitées mais certaines*, avec celle de Nietzsche ou celle de Bergson. Elle appartient en tout cas à l'unité d'une configuration historique. Ce qui, dans la configuration historique de ces renversements, continue la métaphysique, tel est un des thèmes les plus permanents de la méditation de Heidegger. Aussi, sur ces problèmes (point de départ dans la pré-compréhension du sens d'un mot, privilège de la question "qu'est-ce que", rapports entre langage et être ou vérité ; appartenance à l'ontologie classique, etc.), c'est seulement d'une lecture superficielle des textes de Heidegger qu'on pourrait conclure que ces derniers tombent sous le coup de ces objections. Nous pensons, au contraire, sans pouvoir nous y étendre ici, qu'on n'y avait jamais mieux échappé avant eux. *Ce qui ne veut pas dire, bien entendu, qu'on y échappe souvent après eux*<sup>308</sup>.

Si Derrida reconnaît à Bergson d'avoir su devancer sa critique de la métaphysique de la présence, il ne le fait pas sans vergogne. À la toute fin du paragraphe, il suggère que son homologue n'a pas conjuré efficacement l'ontologie classique, car les philosophes qui ont succédé à Bergson sont retombés pour la plupart dans cette ontologie. Non pas que l'entreprise bergsonienne ait manqué d'écorcher le logocentrisme ; mais l'histoire de la philosophie montre que le bergsonisme est resté incapable, sinon de formuler correctement sa critique, du moins de la faire accepter. Pourquoi Derrida aurait-il écrit son œuvre s'il avait considéré Bergson en mesure de contrer le logocentrisme ? En réalité, le fondateur de la déconstruction a repéré des insuffisances chez Bergson, et c'est ce qu'il traduit on ne peut mieux en disant partager avec lui des affinités « certaines », mais « limitées ».

2/ Dans un texte qui a pour titre « Ousia et grammè », Derrida manifeste d'autres réserves à l'égard du spiritualiste. Ces réserves sont plus implicites que les premières. Glosant une note d'*Être et temps*, l'auteur n'y affirme pas en toutes lettres que le bergsonisme souffre de graves défauts. Il remarque plutôt, dans le sillage de Heidegger, que la conception bergsonienne du temps est plus redevable à celle d'Aristote qu'on a tendance à le croire, et donc qu'elle demeure arrimée à la métaphysique classique. Pourquoi sépare-t-on d'ordinaire les conceptions bergsonienne et aristotélicienne du temps ? Parce qu'elles semblent ne pas s'accorder au sujet de la coexistence temporelle.

---

<sup>307</sup> Mis à part les réserves et critiques que nous identifions ici, Pheng Cheah soulève la question de savoir si la durée et la mémoire présupposent ou annulent chez Bergson le don prioritaire du temps. Une réponse à cette question pourrait permettre de prendre la mesure, sur un point précis, de la distance entre Derrida et Bergson, car Derrida pose le temps comme un don imprévisible. Voir Cheah, Pheng, « Living Time : Response to Worms and Ansell Pearson », *MLN*, 120, 2005, p. 1131. Voir aussi, tel que rapporté dans *ibid.*, Derrida, Jacques, « Je suis en guerre contre moi-même », *Le Monde*, 18 août 2004.

<sup>308</sup> *VP*, p. 27, note 1. Nous soulignons.

Pour Aristote, « si le maintenant présent n'était pas annulé par le maintenant suivant, il coexisterait avec lui, ce qui est impossible. »<sup>309</sup> Un maintenant actuel ne peut donc pas coexister avec d'autres maintenant, dans la mesure où la coexistence des événements antérieurs et postérieurs entraînerait une implication absurde : « ce qui se serait produit il y a des milliers d'années serait en même temps (*ama*) que ce qui se produit aujourd'hui. »<sup>310</sup> À l'opposé de ce raisonnement, Bergson soutient qu'il doit y avoir coexistence, puisque le temps, indivisible et mémorisé, accumule sans cesse sur sa route de nouveaux moments qui s'imbriquent les uns dans les autres.

On mettrait ce fait sous le boisseau alors que Derrida l'exprime : l'apparent désaccord entre Aristote et Bergson cache une entente plus profonde. Cette entente s'explique certainement en partie par le contact répété de Bergson avec l'aristotélisme et l'influence qu'ont pu exercer sur lui les textes du Stagirite. Doit-on rappeler que sa thèse latine s'intitulait *Quid Aristoteles de loco senserit*<sup>311</sup> ? En fait, bien qu'Aristote se détache de Bergson par son rejet de la coexistence temporelle, il s'en rapproche, et par ce rejet même. C'est que l'intention d'Aristote consiste à montrer que le temps « n'est pas intrinsèquement de nature arithmétique »<sup>312</sup>. L'ordre mathématique est une chose, l'ordre temporel en est une autre ; et le rejet aristotélicien de la coexistence temporelle équivaut tout au plus à dire que « les maintenant ne sont pas “en même temps” comme les points »<sup>313</sup> d'une ligne mathématique. Ce raisonnement rejoignant la thèse bergsonienne selon laquelle la durée est à distinguer de l'espace et de la quantité, Derrida peut conclure « qu'en un sens peut-être différent de celui qu'indique Heidegger, Bergson est plus aristotélicien qu'il ne le croit lui-même. »<sup>314</sup>

Cette conclusion n'est pas dénuée d'importance. Elle marque une proximité indéniable entre Aristote et Bergson, c'est-à-dire l'un des plus illustres représentants de la métaphysique classique et un philosophe qui a voulu forger une métaphysique nouvelle. Sans doute, Derrida concède aux deux philosophes d'avoir mené une critique de la

---

<sup>309</sup> Derrida, Jacques, « Ousia et grammè », dans *MP*, p. 62.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 65-66.

<sup>311</sup> Pour une traduction de cette thèse, voir Bergson, Henri, « L'idée de lieu chez Aristote », Paris, Alcan, 1889, trad. de R. Mossé-Bastide et révisée par G. Soury, parue dans *Les Études bergsoniennes, II*, 1948 – tel que repris dans *Écrits philosophiques*, édition dirigée par F. Worms, Paris, PUF, 2011, p. 67-123. Pour une brève présentation des écrits de Bergson antérieurs à l'*Essai*, voir par ailleurs Worms, Frédéric, « Présentation », dans *Écrits philosophiques*, H. Bergson, Paris, PUF, 2011, p. 35-37.

<sup>312</sup> « Ousia et grammè », *op. cit.*, p. 66.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 66.

spatialisation du temps<sup>315</sup> ; mais il signale aussitôt après que le concept même de temps, sur lequel se penchent Aristote et Bergson, « appartient de part en part à la métaphysique et [...] nomme la métaphysique de la présence. *Il faut donc en conclure que tout le système des concepts métaphysiques, à travers toute leur histoire, développe ladite “vulgarité” de ce concept [...], mais aussi qu’on ne peut lui opposer un autre concept du temps, puisque le temps en général appartient à la conceptualité métaphysique.* »<sup>316</sup> Derrida le fait comprendre ici : par cela seul qu’elle s’accorde avec la pensée aristotélicienne et qu’elle réfléchit sur le temps, la pensée bergsonienne demeure tristement ancrée dans la métaphysique classique, plutôt que de la déconstruire en profondeur<sup>317</sup>.

3/ Le troisième ordre de réserves qu’émet Derrida sur le bergsonisme a trait à son usage des métaphores. Nous avons déjà vu que le déconstructiviste rend hommage au travail littéraire de Bergson. Par son soin stylistique, Bergson aurait contribué à neutraliser l’effet funeste des métaphores classiques : « Comme on n’a pas de langage non métaphorique à opposer ici aux métaphores, il faut, comme le voulait Bergson, multiplier les métaphores antagonistes. »<sup>318</sup> Derrida ne s’étend pas en explications sur l’idée de métaphore antagoniste. L’emploi qu’il en fait dans « La mythologie blanche » permet toutefois d’en préciser le sens. Daniel Alipaz l’explique comme suit :

In short, the “metaphor remains, in all its essential characteristics, a classical philosopheme, a metaphysical concept.” (*Margins of Philosophy*, p. 219) As a result, Derrida believes that one cannot escape the use of metaphor in philosophical writing, insofar as one cannot escape the history that engenders their medium of expression, therefore the philosophical writer must seek to “neutralize” (*Margins of Philosophy*, p. 214) the effect of metaphor through a sense of play. [...] Indeed, if we look at the first chapter of *Matter and Memory*, Bergson bids to redefine a new metaphysics that avoids representationalism, or, from a Husserlian perspective, to articulate the opposite of consciousness<sup>319</sup>.

Constitué en partie de métaphores, le langage métaphysique est le seul dont nous disposons. Nous « l’habitons »<sup>320</sup> et il nous habite. Nous ne pouvons donc repenser l’ontologie classique qu’en faisant jouer contre elle son propre langage. Bergson l’a bien compris, et Derrida l’en félicite. Mais ses éloges s’accompagnent aussi de nuances et de soupçons, que Daniel Alipaz manque pourtant de rapporter. Dans *De la grammatologie*, Derrida écrit : « une médiation métaphorique s’est insinuée dans le rapport et a simulé

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 73. Nous soulignons.

<sup>317</sup> Pour aboutir à cette conclusion, voir surtout *ibid.*, p. 69, 73 et suiv.

<sup>318</sup> *DG*, p. 98-99.

<sup>319</sup> « Bergson and Derrida : A Question of Writing Time as Philosophy’s Other », *op. cit.*, p. 108-109.

<sup>320</sup> Derrida, Jacques, *Psyché. Invention de l’autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 64.

l'immédiateté : l'écriture de la vérité dans l'âme, opposée par le *Phèdre* (278a) à la mauvaise écriture<sup>321</sup> [...] ; tout ce qui fonctionne comme métaphore dans ces discours confirme le privilège du logos et fonde le sens "propre" donné alors à l'écriture. »<sup>322</sup> Ces remarques nous rappellent que la métaphore peut être employée, non seulement à juste titre, mais aussi à mauvais escient. Car elle permet dans certains cas de reconduire la métaphysique de la présence par une « simulation de l'immédiateté ». Ne pouvant traduire littéralement cette immédiateté, étant incapables d'en rendre compte de façon rationnelle, les métaphysiciens useraient d'une image frappante qui incite à croire à sa possibilité. Lorsqu'il évoque cette manœuvre, Derrida s'en prend surtout à Platon et il n'évoque pas le nom de Bergson. Mais la pensée bergsonienne est bel et bien de celles qui souhaitent retrouver l'immédiateté<sup>323</sup>. Dans cette mesure, Derrida s'engage à marquer une réserve vis-à-vis du bergsonisme : il désavoue la simulation métaphorique de l'immédiateté, alors que Bergson la pratique.

## II. L'intuitionnisme haptique et la question du possible : Bergson critiqué

Par-delà les nuances et réserves qu'émet Derrida à l'égard de Bergson, on repère dans son œuvre un lot de critiques substantielles, directement dirigées vers le spiritualiste. Le cœur de ces critiques se situe dans *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Derrida y mène une lutte acharnée contre l'intuitionnisme, à entendre ici non pas « comme doctrine ou thèse philosophique », mais comme une partie « constituti[ve] de la philosophie même, du geste qui consiste à philosopher »<sup>324</sup>. Pour Derrida, l'intuitionnisme a toujours accordé un privilège à la vue. « [L]'intuition privilégie la vue. Mais c'est toujours pour y atteindre un point où l'accomplissement, la plénitude ou le remplissement de la présence visuelle touche au contact, c'est-à-dire un *point* qu'on pourrait surnommer, en un autre sens, le point aveugle, où l'œil *touche*, se laisse toucher [...] Au moins depuis Platon, sans doute, et malgré son endettement auprès du regard, l'intuition est *aussi* une métaphysique et une tropique du toucher, une métaphysique comme hpto-tropique. »<sup>325</sup>

<sup>321</sup> Il faut le rappeler : non seulement Platon dépeint-il son personnage principal, Socrate, comme avide de discussions orales et hostile à l'écriture, mais il présente l'écriture comme *l'extériorisation statique d'une pensée vivante et préexistante* : voir Platon, *Phèdre*, trad. de L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 2004, 276a.

<sup>322</sup> *DG*, p. 26-27.

<sup>323</sup> « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 182.

<sup>324</sup> *LT*, p. 138.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 138.

Derrida en veut pour preuve les philosophies de Berkeley, Biran, Husserl, mais aussi celles de Merleau-Ponty<sup>326</sup> et de Bergson<sup>327</sup>. Chacune à leur façon et autant qu'elles sont, ces pensées impliquent un « intuitionnisme haptique »<sup>328</sup>, elles recherchent un contact immédiat avec l'être. Derrida condamne cette quête de coïncidence. Pour lui, non seulement l'immédiateté est une vue de l'esprit invalidée par la différence, mais la tendance à associer le toucher et le contact immédiat a pour corollaire de dénaturer l'haptique<sup>329</sup>. Tel est donc l'objectif central poursuivi par Derrida : à la lumière des travaux de Nancy et à l'opposé de la tradition, « marquer [une] rupture avec l'immédiateté ou avec la contiguïté du contact »<sup>330</sup>, montrer que le toucher se réalise dans l'étendue<sup>331</sup>. Voyons de plus près ce qu'il reproche à l'un des tenants de l'intuitionnisme haptique, Bergson :

[Ce dernier] a beau nous rappeler à la nécessité de cette multiplicité disparate des figures tropiques, la vision s'accomplit en toucher. Il a beau plaider ainsi pour une stratégie de la dispersion et pour une rhétorique dépensière : «Nulle image ne remplacera l'intuition de la durée, mais beaucoup d'images diverses, empruntées à des ordres de choses très différents, pourront, par la *convergence* de leur action, diriger la conscience sur le *point* précis où il y a une certaine intuition à saisir. [...] [...] Eh bien, au moment de dire cette *convergence* et ce *point*-limite de l'intuition même, ce qu'il appellera, si souvent, comme Merleau-Ponty après lui, "coïncidence", Bergson hiérarchise encore. Et alors (dira-t-on comme Platon ?) il soumet la vision au contact. [...] Quand la vision tend à ne plus se distinguer du vu et du visible, c'est *comme si l'œil touchait* la chose même. Mieux, comme si, dans l'événement de cette rencontre, il se laissait toucher par elle. La vision intuitive ne vient pas seulement au contact, comme on dit, elle *devient contact*»<sup>332</sup>.

Ce passage condense à lui seul ce qui constitue sans doute la critique la plus virulente qu'adresse Derrida à Bergson. De quasi-allié qu'il était dans *La voix et le phénomène*, celui-ci passe au statut d'ennemi. Bien que son travail sur les métaphores doive s'attirer des éloges, il s'entoure d'un projet asphyxiant, déficient, toxique : Bergson aspire à la coïncidence, à l'immédiateté. Tout se passe à vrai dire comme si la pensée bergsonienne était entachée de l'intérieur par certains de ses objectifs. En même temps qu'elle défie la métaphysique classique par l'emploi de métaphores antagonistes, elle commet l'erreur d'aspirer à un gain d'immédiateté. Derrida ne peut donc que reprocher à

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 141. Pour d'excellentes études du rapport entre Merleau-Ponty et Bergson, voir Al-Saji, Alia, « "A Past Which Has Never Been Present" : Bergsonian Dimensions in Merleau-Ponty's Theory of the Prepersonal », *Research in Phenomenology*, vol. 38, n° 1, février 2008, p. 41-71 ; Al-Saji, Alia, « The Temporality of Life : Merleau-Ponty, Bergson, and the Immemorial Past », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XLV, été 2007, p. 177-206 ; Al-Saji, Alia, « The Memory of Another Past : Bergson, Deleuze and a New Theory of Time », *Continental Philosophy Review*, vol. 37, n° 2, 2004, p. 203-239.

<sup>327</sup> *LT*, p. 139.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>331</sup> Voir notamment *ibid.*, p. 328.

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 140-141.

Bergson de ne pas aller assez loin dans son entreprise : il doit lui reconnaître le mérite d'avoir jeté l'anathème sur la métaphysique classique, mais aussi, et surtout, dénoncer son intention de mener une croisade contre la métaphysique classique au nom d'un retour à l'immédiat.

À cette critique acerbe, Derrida en ajoute une autre, compatible avec la première mais moins ostensible. « Bien que Bergson critique le concept de possible en tant que possible, bien qu'il ne fasse ni de la *durée* ni même de la *tendance* un mouvement du possible, *bien que tout soit à ses yeux "actuel"*, il reste que son concept de la durée, élan et tension ontologique du vivant orienté par un *telos*, garde quelque chose de l'ontologie aristotélicienne du temps. »<sup>333</sup> Derrida réaffirme ici l'appartenance de la pensée bergsonienne à la métaphysique traditionnelle, sans compter qu'il introduit le concept de possible. Il est incontestable que Bergson cherche à critiquer la notion classique de possible et à lui en substituer une nouvelle, le « virtuel ». À ce souci de substitution, on peut identifier deux raisons. Premièrement, selon Bergson, l'idée classique de possible nous empêche de rendre compte de ce qu'une « création continue d'imprévisible nouveauté »<sup>334</sup> se poursuit dans le monde, puisqu'elle ne fait pas place à l'inouï mais implique que dans le « présent actuel, qui sera le passé de demain, l'image de demain *est déjà contenue [en germe]* quoique nous n'arrivions pas à la saisir »<sup>335</sup>. Deuxièmement, la notion classique de possible est pensée comme étant « moins que le réel »<sup>336</sup>, extérieure à lui, hors de son domaine, ce qui heurte de front le présupposé bergsonien selon lequel tout fait, tout geste, toute idée sont posés ou conçus *dans la sphère même du réel*.

Bergson réduit-il pour autant toutes choses au domaine de l'actuel, comme le suggère Derrida<sup>337</sup> ? Rien n'est moins sûr. Il y a une distinction à faire entre l'actuel et le réel. L'actuel correspond à ce qui s'est concrétisé à un moment donné, tandis que le réel englobe tout ce qui est inclus dans l'être, même ce qui ne s'est jamais concrétisé. Cette

---

<sup>333</sup> « Ousia et grammè », *op. cit.*, p. 72, note 24. Nous soulignons.

<sup>334</sup> « Le possible et le réel », *op. cit.*, p. 99.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 111. Nous soulignons. Sur le sens particulier attribué à l'absolue nouveauté chez Bergson, dont nous avons parlé plus tôt, voir Lafrance, Guy, « Continuité et absolue nouveauté dans la durée bergsonienne », *Dialogue*, vol. 7, n° 1, 1968, p. 94-101.

<sup>336</sup> « Le possible et le réel », *op. cit.*, p. 109. Sur le sujet, voir aussi Cossutta, Frédéric (dir.), *Lire Bergson : « Le possible et le réel »*, Groupe de recherche sur la lecture des textes philosophiques, Paris, PUF, 1998.

<sup>337</sup> Sur la manière particulière dont Derrida pense lui-même la possibilité, voir par exemple Derrida, Jacques, *Apories*, Paris, Galilée, 1996, entre autres p. 2 et suiv. ; Petrosino, Silvano, *Jacques Derrida et la loi du possible*, trad. de J. Rolland, Paris, Cerf, 1994, en particulier p. 195-207. Comme chez Heidegger, la possibilité s'intrique bien souvent au concept de mort chez Derrida : voir sur ce concept Derrida, Jacques, « Quatrième séance. Le 29 janvier 2003 », dans *Séminaire. La bête et le souverain. Volume II (2002-2003)*, M. Lisse, M.-L. Mallet et G. Michaud (éd.), Paris, Galilée, 2010, p. 145-177.

distinction transparait dans la signification du concept de virtuel chez Bergson. Repris et réinvesti par Deleuze<sup>338</sup>, ce concept se définit par trois traits complémentaires : la *réalité*, tout d'abord, dans la mesure où le virtuel a un certain enracinement dans l'être ; le *devenir*, ensuite, parce que tout virtuel se distingue de l'actuel en ce qu'il est « en voie d'actualisation » ; l'*indétermination*, enfin, car ce qui n'est pas encore actualisé n'a pas de contours définis et constitue en soi un facteur d'imprévisibilité<sup>339</sup>. Ancré dans le réel sans être actuel, le virtuel transcende donc la sphère de l'actualité, et Derrida mésinterprète forcément Bergson lorsqu'il dit qu'à ses yeux tout est actuel.

Qu'à cela ne tienne, cette mésinterprétation permet de relever une nouvelle critique de Bergson, ou tout au moins un nouvel angle sous lequel Derrida prend ses distances face au bergsonisme. Dans *Le toucher*, Derrida associe étroitement l'immédiateté à l'actualité : « Le plein de présence immédiate, cela signifie surtout l'*actualité* de ce qui se donne effectivement, énergiquement, *en acte*. »<sup>340</sup> Cette association va plutôt de soi. Dès lors qu'on tente de coller à une réalité simple, on souhaite atteindre ce qui se livre en elle actuellement, dans l'effectivité du moment. Un élan vers l'immédiateté signifie donc le plus souvent un élan vers l'actualité, et réciproquement. Or, en attribuant à Bergson la thèse selon laquelle tout est actuel, Derrida s'en prend à lui : il suggère que le primat qu'accorde Bergson à l'actuel reconduit à une quête d'immédiateté que la différence met en cause. En ce sens, et en ce sens précis, il suffirait de constater que Bergson affirme l'universalité de l'actuel pour voir que sa pensée présente des carences. Sa thèse sur l'actuel serait une occasion supplémentaire pour lui d'inviter à une quête d'immédiateté. Cette critique repose sur une lecture erronée des écrits bergsoniens, certes, car en aucun cas Bergson n'affirme l'universalité de l'actuel. Toujours est-il qu'elle confirme l'existence d'un désaccord entre le spiritualiste et le déconstructiviste sur la question de l'immédiat.

---

<sup>338</sup> Pour s'aviser de l'existence d'un autre parallèle à tracer entre Derrida et Deleuze (sur l'intuitionnisme haptique), voir Colebrook, Claire, « Derrida, Deleuze and Haptic Aesthetics », *Derrida Today*, vol. 2, 2009, p. 22-43.

<sup>339</sup> Vu le fil conducteur de notre analyse, il serait inapproprié de trop nous étendre sur une caractérisation du virtuel. C'est pourquoi nous nous contentons de le résumer par ces traits. Pour prendre connaissance du détail de l'analyse que Deleuze et Bergson en font, voir Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2005, p. 269 et suiv. ; Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, notamment p. 133 ; Deleuze, Gilles et Claire Parnet, « L'actuel et le virtuel », dans *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 177-185 ; « Bergson, Heidegger et la question du possible : le renversement d'une conception classique », *op. cit.*, p. 112 (dont nous reprenons ici quelques vues en les redéveloppant dans un nouveau contexte) ; Fradet, Pierre-Alexandre, « Heidegger et Deleuze, même combat ? », *PhaenEx*, vol. 8.1, à paraître en mai 2013.

<sup>340</sup> *LT*, p. 138.

### III. Derrida et Bergson, un réel contentieux

On ne peut plus douter que Derrida ait pourfendu certaines positions de Bergson. Mais il arrive – n'est-ce pas même fréquent ? – qu'un philosophe attribue à ses devanciers des thèses qu'ils n'ont jamais défendues afin d'en faire des repoussoirs. Tout porte à croire que Derrida s'est trompé dans son interprétation du concept d'actuel chez Bergson et que, de cette mésinterprétation, il a pu laisser entrevoir une critique à son égard. Afin de démontrer que le conflit entre Derrida et Bergson ne repose pas que sur une mésinterprétation des écrits bergsoniens, et donc que ce conflit est bel et bien réel, vérifiable dans les textes eux-mêmes, nous reviendrons ici sur la méthode intuitive adoptée par Bergson.

Nous l'avons vu, nous le redisons : Derrida adjoint à l'intuition quatre traits essentiels et il en interroge le fondement – l'immédiateté, le repli dans le présent, la certitude et l'indépendance par rapport au langage. Trois des caractères attribués par Bergson à l'expérience intuitive rejoignent directement ces traits : l'immédiateté, l'indépendance par rapport au langage et la certitude. Seuls les caractères d'intégralité et de repli dans le présent permettent donc de distinguer les conceptions bergsonienne et derridienne de l'intuition. L'intégralité découle chez Bergson de l'indépendance par rapport au langage. Elle constitue ainsi une conséquence d'un des caractères que les deux philosophes, autant Bergson que Derrida, attribuent à l'intuition. Quant au repli dans le présent, ni l'un ni l'autre ne tiennent à l'endosser, car il leur paraît absurde de poser un présent coupé du passé et de l'avenir. En faisant de l'intuition une expérience vécue dans l'écoulement temporel, Bergson se détache de Husserl et anticipe l'idée derridienne de temporalisation. L'originalité de sa pensée vient donc en partie de ce qu'elle *replaces l'intuition dans le devenir temporel*, plutôt que de l'installer dans un présent emmuré<sup>341</sup>.

Malgré cette originalité et les divers liens qui unissent Derrida à Bergson, un désaccord partiel subsiste entre eux, trop peu souligné par les commentateurs. En effet,

---

<sup>341</sup> Que Bergson fasse de l'intuition l'un des pivots de sa pensée, voilà qui est admis et commenté depuis bien longtemps. N'empêche qu'on a moins souvent souligné ce qui fait l'originalité de cette intuition, aspect que nous tentons d'expliquer ici. Pour d'anciens travaux sur l'intuition chez Bergson, voir par exemple Second, J., *L'intuition bergsonienne*, Paris, Félix Alcan, 1913 ; Luce, Arthur Aston, *Bergson's Doctrine of Intuition*, Londres et New York, Society for Promoting Christian Knowledge and The Macmillan co., 1922 ; Bennett, C. A., « Bergson's Doctrine of Intuition », *Philosophical Review*, vol. 25, n° 1, 1916, p. 45-58 ; Armstrong, A. C., « Bergson, Berkeley, and Philosophical Intuition », *The Philosophical Review*, vol. 23, n° 4, 1914 ; Riccaboni, Joseph J., « Bergson's Metaphysical Intuition and Science », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 5, n° 2, 1967 ; Nabert, Jean, « L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 48, n° 4, 1941, p. 283-300.

estimons-nous, bien que Derrida et Bergson i/ rejettent l'unité indivise du présent, ii/ écartent la possibilité de viser une chose finie, iii/ accordent une place de taille à l'incertitude et iv/ fassent un singulier usage des métaphores, *la pensée bergsonienne a ceci de particulier qu'elle préserve les traits d'immédiateté et d'indépendance par rapport au langage, en plus de ménager un certain espace à la certitude*. Autrement dit, au contraire de ce que prétend Derrida, il y a moyen selon Bergson d'appréhender le réel immédiatement, certainement et indépendamment du langage, sans pour autant faire de toutes les connaissances des connaissances sûres ni renoncer à un concert d'idées qu'adopte Derrida lui-même. Cette conviction bergsonienne trouve vérification dans les textes, de l'inaugural *Essai sur les données immédiates de la conscience* jusqu'aux *Deux sources de la morale et de la religion*.

1/ Soit le caractère d'immédiateté. Bergson le prédique de l'intuition et nous invite à l'expérimenter lorsqu'il appelle de ses vœux l'adoption d'une « vision directe du réel »<sup>342</sup>. Sa lecture de Kant est révélatrice à cet égard. Comme l'indique Frédéric Worms, Bergson impute à l'Allemand un bénéfice et un tort : « le mérite de Kant serait [...] d'avoir posé la “matière” de l'intuition comme un donné extérieur et radicalement différent des concepts de notre entendement, en l'affranchissant ainsi des contraintes qui nous font transporter à la matière même de l'univers les propriétés de notre science mathématique et physique. »<sup>343</sup> Parallèlement, il aurait commis l'erreur « d'avoir interdit à notre connaissance un accès direct à cette “matière” de l'intuition sensible, qui se passerait du détour par la “forme” de notre esprit »<sup>344</sup>. Animé par un souci codicillaire, Bergson amende Kant. Il retient de sa pensée l'idée qu'une réalité extra-mentale existe bel et bien, mais affirme, contrairement à l'Allemand, qu'elle est accessible en droit par l'intuition<sup>345</sup>. S'effondrent donc chez lui les barrières entre le sujet connaissant et l'objet connu. Et c'est l'expérience absolue qui se trouve reconquise du même coup, s'il faut entendre par absolu le contact immédiat qu'on peut avoir avec le réel<sup>346</sup>.

Certains objecteront peut-être que ce contact immédiat est illusoire, rendu impossible par les prémisses de Bergson lui-même. C'est que le philosophe destitue l'unité

<sup>342</sup> « Introduction (première partie) », *op. cit.*, p. 23.

<sup>343</sup> « L'intelligence gagnée par l'intuition ? », *op. cit.*, p. 454.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 454. Nous soulignons.

<sup>345</sup> C'est ce que remarque également Alain Panero : voir Panero, Alain, « Introduction », dans *Cours de psychologie de 1892-1893 au lycée Henri-IV*, S. Matton (éd.) et A. Panero (prés.), Paris et Milan, Séha et Archè, 2008, p. 10, note 1. Sur la possibilité de « l'intuition intellectuelle », voir par ailleurs « La perception du changement », *op. cit.*, p. 154.

<sup>346</sup> *ÉC*, p. 357.

indivise du présent et rejette l'idée qu'on puisse viser une chose finie – ce qui paraît réduire à néant toute forme d'immédiateté. Il est vrai que Bergson hésite quelque peu avant de reconnaître la possibilité de l'intuition. Plutôt que de l'affirmer avec empressement, il suggère avec prudence que « l'intuition, *si elle est possible*, est un acte simple »<sup>347</sup>, et il présente la métaphysique comme la « science qui *prétend* se passer de symboles »<sup>348</sup>. Mais Bergson l'affirme ailleurs sans ambages : on peut connaître immédiatement le réel ; coïncider avec une réalité sans détour est tout à fait envisageable.

*Il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans, par intuition et non par simple analyse. C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C'est notre moi qui dure. Nous pouvons ne sympathiser intellectuellement, ou plutôt spirituellement, avec aucune autre chose. Mais nous sympathisons sûrement avec nous-mêmes. [...] Il y a une réalité extérieure et pourtant *donnée immédiatement* à notre esprit. [...] Cette réalité est mobilité. Il n'existe pas de *choses* faites, mais seulement des choses qui se font, pas d'*états* qui se maintiennent, mais seulement des états qui changent. [...] La conscience que nous avons de notre propre personne, dans son continuel écoulement, nous introduit à l'intérieur d'une réalité sur le modèle de laquelle nous devons nous représenter les autres. Toute réalité est donc tendance*<sup>349</sup>.

On se rappelle que Bergson distingue l'intuition supra-intellectuelle (interne et spirituelle) et l'intuition infra-intellectuelle (externe et sensible). De l'intuition interne, il dit ici qu'elle est incontestablement possible. Or ce genre d'intuition possède une vertu particulière : lorsqu'on la met en œuvre, c'est-à-dire lorsqu'on appréhende son propre moi sans détour, on saisit à la fois sa propre essence et l'essence du réel tout entier. Car « le Tout est de même nature que le moi, et [...] on le saisit par un approfondissement de plus en plus complet de soi-même. »<sup>350</sup> Cette poussée vers l'immédiateté, Bergson précise qu'on l'accomplit à travers le temps plutôt que dans un présent emmuré, et qu'elle ne nous dévoile jamais une chose finie, achevée, mais bien plutôt une « tendance ». On décèle là l'une des particularités du bergsonisme : loin d'exclure l'écoulement temporel, le devenir et la mémoire, l'expérience immédiate les implique. En l'occurrence, nulle contradiction : *il est possible de coïncider avec un objet mouvant pour peu qu'on s'insère dans son mouvement ; étreindre sans médiation le réel équivaut à embarquer dans une succession temporelle, à se mouler sur un progrès qu'enregistre la mémoire pure.*

<sup>347</sup> « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 181. Nous soulignons.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 182. Nous soulignons.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 182 et 211. Nous retirons des extraits en italique et en soulignons d'autres de notre propre chef.

<sup>350</sup> Bergson, Henri, « Discussion à la Société française de philosophie », dans *Mélanges*, A. Robinet (éd.) et R.-M. Mossé-Bastide, M. Robinet et M. Gauthier (coll.), Paris, PUF, 1972, p. 774. Sur un sujet connexe, voir Jaffro, Laurent, « Infinity, Intuition, and the Relativity of Knowledge : Bergson, Carrau, and the Hamiltonians », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 18, n° 1, janvier 2010.

Bergson définit cette étreinte comme une sympathie qui rappelle l'instinct. « L'instinct est sympathie. Si cette sympathie pouvait étendre son objet et aussi réfléchir sur elle-même, elle nous donnerait la clef des opérations vitales – de même que l'intelligence, développée et redressée, nous introduit dans la matière. [...] Mais c'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'*intuition*, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment. »<sup>351</sup> Ni instinct ni intelligence, l'intuition préserve quelque chose de l'un et l'autre. De celui-là, elle garde le caractère de sympathie en faisant coller immédiatement au réel ; de celle-ci, elle conserve le pouvoir de réflexion, elle implique conscience et liberté. On en déduira que l'intuition n'est ni un pur sentiment ni un pur raisonnement, mais bien plutôt l'effort réfléchi de gagner en immédiateté<sup>352</sup> – effort qui n'est pas du tout vain selon Bergson.

2/ Mis à part l'immédiateté, caractère qu'interroge vivement Derrida, Bergson endosse l'idée d'indépendance par rapport au langage. Pour lui, la sphère langagière constitue un « ennemi »<sup>353</sup> à abattre. Au lieu d'adhérer au caractère fuyant du réel, le langage ne retient que des traits communs, il capte l'universel dans le particulier. Il est impossible pour l'être humain de s'en passer dans la vie courante, puisque le langage facilite la communication, il obéit aux « exigences de la vie sociale »<sup>354</sup> et il permet d'isoler des aspects utiles dans le monde. Seulement, et c'est ce sur quoi insiste Bergson, *il ne faut pas confondre le réel lui-même avec ce qu'exprime le langage*. Tout dans la sphère langagière nous reporte au même, cependant que l'univers nous renvoie à la création, au renouvellement, à la durée<sup>355</sup>. Un fossé irréductible existe ainsi entre l'intuition du réel et le langage. D'un côté, il y a l'univers, marqué par la durée et accessible par l'intuition ; de l'autre, il y a le langage, rigide et répétiteur. Dissipons toute ambiguïté : Bergson n'est pas Cratyle, il ne nous exhorte pas à rester muets et à nous contenter de remuer le doigt au motif que le réel est mouvant. Tout au plus souhaite-t-il que nous clarifions et diffusions par le langage l'idée selon laquelle l'univers est en train de se faire<sup>356</sup>. Mais il nous

---

<sup>351</sup> *ÉC*, p. 177-178.

<sup>352</sup> Voir aussi « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 95.

<sup>353</sup> Sur cette idée, qu'il convient de nuancer car Bergson ne souhaite pas demeurer muet, voir Vercillo, Federica, « “Les mots sont nos ennemis”. Le langage dans l'*Essai* de Bergson et dans l'interprétation de Prezzolini », dans *Henri Bergson : esprit et langage*, C. Stancati, D. Chirico et F. Vercillo (dir.), Sprimont, Mardaga, 2011, p. 281-298.

<sup>354</sup> *DI*, p. 103.

<sup>355</sup> *ÉC*, notamment p. 29.

<sup>356</sup> Sur cette exigence de clarification et de diffusion qui implique l'intelligence, voir « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 42.

rappelle, en même temps, que la sphère langagière se règle sur la répétition et qu'elle n'exprimera jamais avec exactitude l'incessante création.

En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie. Il ne pouvait formuler ce qu'il avait dans l'esprit sans se sentir obligé de corriger sa formule, puis de corriger sa correction : ainsi, de théorie en théorie, se rectifiant alors qu'il croyait se compléter, il n'a fait autre chose, par une complication qui appelait la complication et par des développements juxtaposés à des développements, que rendre avec une approximation croissante la simplicité de son intuition originelle. *Toute la complexité de sa doctrine, qui irait à l'infini, n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il disposait pour l'exprimer.* Quelle est cette intuition ? Si le philosophe n'a pas pu en donner la formule, ce n'est pas nous qui y réussirons. *Mais ce que nous arriverons à ressaisir et à fixer, c'est une certaine image intermédiaire entre la simplicité de l'intuition concrète et la complexité des abstractions qui la traduisent,* image fuyante et évanouissante, qui hante, inaperçue peut-être, l'esprit du philosophe, qui le suit comme son ombre à travers les tours et détours de sa pensée, et qui, si elle n'est pas l'intuition même, s'en rapproche beaucoup plus que l'expression conceptuelle, nécessairement symbolique, à laquelle l'intuition doit recourir pour fournir des "explications"<sup>357</sup>.

Prisonnier d'une médiation imparfaite « mais, Dieu merci, toujours extensible »<sup>358</sup>, l'homme se trouve condamné à corriger à jamais ses dires<sup>359</sup>. Pour affiner sa connaissance du réel mobile et son mode d'expression, il doit s'orienter par l'intuition vers le domaine antéprédicatif puis ajuster son langage, autant que faire se peut, au contenu de son expérience intuitive. Cet ajustement est on ne peut plus malaisé, car il restera toujours difficile de traduire par un langage simplificateur ce qui est facteur de nouveauté. Pour y parvenir, Bergson prétend qu'on doit faire appel aux « images ». Les images se distinguent de l'intuition en ce qu'elles demeurent langagières et se démarquent de l'abstraction

---

<sup>357</sup> « L'intuition philosophique », *op. cit.*, p. 119-120. Nous soulignons. Certains pourraient croire que se profile ici un argument à l'appui de la possibilité d'une expérience non langagière. De ce qu'on échoue sans cesse à exprimer par des formules langagières une certaine réalité, ne peut-on pas inférer, en effet, que cette réalité est extérieure au langage ? Nous ne subsumerons pas ce raisonnement sous les principaux arguments que produit Bergson pour justifier l'intuition. D'une part, ce raisonnement n'est pas clarifié comme tel et Bergson est loin de le développer en détail. D'autre part, il repose sur une prémisse qui n'a rien d'évident en soi, celle selon laquelle tout le monde demeure insatisfait, à tout moment, des formules langagières disponibles ou éventuellement concevables par lesquelles exprimer le réel (ne reconnaît-on pas, tout au contraire, que certaines formules sont éloquentes et qu'elles peuvent exprimer ce qu'on veut dire ?). Enfin, même s'il faut admettre qu'on éprouve une constante insatisfaction devant les formules langagières, rien n'interdit que la réalité à exprimer soit elle-même langagière et que la difficulté à l'exprimer résulte du fait que tout mode d'expression demeure insatisfaisant. Tout mode d'expression implique une certaine distance entre le dit et le dire, et n'équivaut pas à la réalité exprimée ; en cela, il est fort probable que l'expression soit à jamais ressentie comme une fuite dénaturante hors de la chose à dire.

<sup>358</sup> Nous reprenons ici une expression de Jean Grondin : voir *L'herméneutique*, *op. cit.*, p. 123.

<sup>359</sup> Sur ce fait, voir par exemple Gambarara, Daniele, « Postface. Henri Bergson : une philosophie de la signification », dans *Henri Bergson : esprit et langage*, C. Stancati, D. Chirico et F. Vercillo (dir.), Sprimont, Mardaga, 2001, p. 306.

conceptuelle en ce qu'elles résistent à la fixité<sup>360</sup>. Elles se rapprochent, par plus d'un côté, de ce qu'on a appelé les concepts fluides. Les images ne se confondent pas tout à fait avec le contenu de l'expérience intuitive, mais s'y comparent à un degré si élevé, si convaincant, si manifeste, qu'elles jouxtent ce contenu<sup>361</sup>. Elles sont des pis-aller langagiers mais pas n'importe lesquels : elles apportent un bénéfice par rapport au langage « rigide » et « artificiel »<sup>362</sup> de la société.

Ainsi donc se dessine la voie que doit emprunter le philosophe selon Bergson. Il lui incombe, ni plus ni moins, *de faire l'expérience non langagière du réel et d'en communiquer le contenu par des images*. Plus attentif à ce qui se joue au-delà du langage, le projet bergsonien contraste dès lors avec le projet derridien : il reconnaît l'existence d'un domaine non langagier et invite même à le retrouver. Ce contraste se manifeste d'ailleurs dans le désir bergsonien de substituer à la métaphysique classique, plus tournée vers la stabilité, une nouvelle métaphysique<sup>363</sup> – substantif dont Derrida n'aurait pas voulu affubler sa pensée. En fait, bien que Derrida et Bergson aient tous deux travaillé à une neutralisation des oppositions classiques de la métaphysique, bien que leurs manœuvres littéraires semblent en ce sens converger, la philosophie bergsonienne diverge de la philosophie derridienne, puisqu'elle cherche à traduire une *réalité en soi* et s'enracine à cet égard dans la métaphysique classique<sup>364</sup>. Tout le travail littéraire de Bergson demeure ainsi porté par une conviction qu'aurait vertement rejetée Derrida : une expérience non langagière est possible pour l'homme, et il faut s'efforcer d'en diffuser le contenu par des images, des concepts fluides.

3/ Troisième point, nouvelle divergence : la possibilité de la certitude. Est-il besoin de rappeler que Derrida rattache à l'intuition le caractère de certitude et qu'il l'interroge

---

<sup>360</sup> Bien que l'image et l'intuition ne doivent pas être confondues, Bergson dit à un endroit qu'on peut « imaginer » des intuitions : voir Bergson, Henri, « Bergson à L. Husson », dans *Correspondances*, A. Robinet (éd.), Paris, PUF, 2002, p. 1594. Sur le concept d'image, voir *MM*, en particulier le premier chapitre. Voir également Worms, Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 2007, p. 15 et suiv.

<sup>361</sup> Pour un complément d'analyse sur l'image et le langage chez Bergson, voir Gunter, Pete A. Y., « Bergson, les images, et l'homme neuronal », dans *Bergson et les neurosciences*, P. Gallois et G. Forzy (dir.), Paris, Synthelabo, 1997, p. 109-124 ; Gil, Didier, « Si les fourmis se mettaient à parler », dans *Henri Bergson : esprit et langage*, C. Stancati, D. Chirico, F. Vercillo (dir.), Sprimont, Mardaga, 2001 ; Worms, Frédéric, « La théorie bergsonienne des plans de conscience : genèse, structure et signification de *Matière et mémoire* », dans *Bergson et les neurosciences*, P. Gallois et G. Forzy (dir.), Paris, Synthelabo, 1997, notamment p. 107.

<sup>362</sup> Sur ce langage artificiel, voir Bergson, Henri, « Les signes et le langage », dans *Cours de psychologie de 1892-1893 au lycée Henri-IV*, S. Matton (éd.) et A. Panero (prés.), Paris et Milan, Séha et Archè, 2008, p. 233 et suiv.

<sup>363</sup> Voir « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 177-227.

<sup>364</sup> Sur l'accès à la réalité en soi, voir notamment *ibid.*, p. 177-182.

pour affirmer, à la place, une incertitude et une indécidabilité fondamentales ?<sup>365</sup> En apparence, Bergson endosse une idée semblable. Il met l'accent sur la part d'imprévisibilité propre aux événements futurs. De ce que le monde est imprégné par le temps et par un élan créateur, il s'ensuit qu'on ne peut prévoir avec certitude ce qui aura lieu dans l'avenir. Mais c'est une chose d'affirmer qu'on peut prévoir avec assurance cet avenir, c'en est une autre de croire qu'on peut saisir à coup sûr les articulations du réel, dont l'essence est de durer. Si Bergson exclut la première option, il ne balaie pas la seconde du revers de la main. Tel est d'ailleurs l'un des objectifs de sa philosophie : aborder le réel en toute certitude afin de faire la part entre les différences de degré et les différences de nature, éliminer les faux problèmes et poser les vrais<sup>366</sup>.

Prenons le problème de la liberté. Pour Bergson, la difficulté à le résoudre découle du fait que les déterministes et leurs opposants confondent deux sphères du réel pourtant distinctes en nature, le temps et l'espace<sup>367</sup>. « Défenseurs et adversaires de la liberté sont d'accord pour faire précéder l'action d'une espèce d'*oscillation mécanique* entre les [alternatives en jeu]. Si j'opte pour X, les premiers me diront : vous avez hésité, délibéré, donc Y était possible. Les autres répondront : vous avez choisi X, donc vous aviez quelque raison de le faire, [vous étiez déterminé par une raison,] et quand on déclare Y également possible, on oublie cette raison »<sup>368</sup>. L'oscillation mécanique décrite par le fait d'hésiter implique un jeu spatial, dans la mesure où toute oscillation se comprend comme un va-et-vient entre des options juxtaposables dans l'espace. Mais la question de la liberté ne doit pas être posée dans les termes de l'espace : la liberté est à chercher « dans une certaine nuance ou qualité de l'action »<sup>369</sup> déployée dans le temps.

Bergson se fait clair là-dessus. « Toute l'obscurité vient de ce que les uns et les autres se représentent la délibération sous forme d'oscillation dans l'espace, alors qu'elle consiste en un progrès dynamique où le moi et les motifs eux-mêmes sont dans un continuel devenir, comme de véritables êtres vivants. Le moi, infaillible dans ses constatations immédiates, se sent libre et le déclare ; mais dès qu'il cherche à s'expliquer

---

<sup>365</sup> Sur l'originalité de chaque situation chez Derrida, thème relié à l'incertitude, voir Critchley, Simon, « Déconstruction et communication. Quelques remarques sur Derrida et Habermas », dans *Derrida : la déconstruction*, C. Ramond (dir.), Paris, PUF, 2005, p. 66-67.

<sup>366</sup> « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 51.

<sup>367</sup> *DI*, entre autres p. 180.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 134. Nous soulignons.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 137.

sa liberté, il ne s'aperçoit plus que par une espèce de réfraction à travers l'espace. »<sup>370</sup> Une fois la méthode intuitive mise en œuvre, une fois que le moi se recentre sur son vécu et qu'il délaisse les formulations classiques du problème de la liberté, il perçoit une différence de nature entre le temps et l'espace, et sa liberté se dévoile comme un fait vécu dans le temps. « [P]armi les faits que l'on constate, suggère même Bergson, il n'en est pas de plus clair. »<sup>371</sup> L'intuition permet donc bel et bien d'aboutir à des résultats clairs et certains<sup>372</sup>. Non pas qu'il soit possible de prévoir avec certitude la teneur des événements futurs ; *mais on peut connaître sans risque de se tromper la nature des articulations du réel et découvrir intuitivement que la durée se distingue de l'espace, par exemple*. Or cela démontre bien que Bergson accorde une certaine place à la certitude, au contraire de Derrida.

Soyons clairs : les deux philosophes tombent d'accord sur plusieurs points, Bergson anticipe certaines thèses de son successeur et il serait abusif de dire que l'un et l'autre sont à couteaux tirés. Mais on exagérerait tout autant en disant qu'ils s'entendent comme larrons en foire. En dépit de l'existence de certains points d'entente, un désaccord partiel subsiste entre eux au sujet de la possibilité d'une expérience immédiate, non langagière et génératrice de certitudes. Ce désaccord, Derrida l'avait pressenti lui-même, et quelques commentateurs l'ont entraperçu timidement. « [O]n the one hand, remarque Daniel Alipaz, *Derrida couples Bergson within the metaphysical and/or phenomenological paradigms that are contaminated by a conception of presence*; on the other hand, he seems to place Bergson alongside writers such as Nietzsche who are not only aware of this particular contamination but also produce a stylized form of writing which attempts to neutralize it. »<sup>373</sup> Pour évoquer au passage l'existence d'un litige entre Derrida et Bergson, Alipaz n'en met pas moins l'accent sur les points de contact entre eux. En particulier, lui et les autres commentateurs cherchent à faire voir que le spiritualiste devance largement la

---

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 137. Sur la solution bergsonienne au problème de la liberté, dont nous ne pouvons ici que brosser quelques traits afin d'illustrer notre propos sur la certitude, voir Jankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson, op. cit.*, surtout p. 28-79 ; Worms, Frédéric, « À propos des relations entre nature et liberté », dans *Bergson. La durée et la nature*, J.-L. Vieillard-Baron (dir.), Paris, PUF, 2004, p. 159-166 ; Husson, Léon, « Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne », *Les études bergsoniennes*, Paris, Albin Michel, vol. IV, 1956, p. 160-201 ; Trejos Marín, Susana, « La libertad en Bergson y en Jankélévitch », *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 39, n° 97, janvier-juin 2001 ; Shouborg, Gary, « Bergson's Intuitionist Approach to Free Will », *Modern Schoolman : A Quarterly Journal of Philosophy*, vol. 45, janvier 1968.

<sup>371</sup> *DI*, p. 166.

<sup>372</sup> Là-dessus, outre les passages déjà mentionnés, voir entre autres « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 43.

<sup>373</sup> « Bergson and Derrida : A Question of Writing Time as Philosophy's Other », *op. cit.*, p. 98-99. Nous soulignons.

déconstruction de la métaphysique de la présence<sup>374</sup>. Ce souci de faire de Bergson un derridien avant la lettre témoigne d'un présupposé implicite : Derrida a raison, et c'est un véritable honneur à rendre à son homologue que d'insister sur les éléments de sa pensée qui concordent avec la pensée derridienne. À quoi bon, en effet, laisser de côté tout un pan du bergsonisme et mettre en évidence ce qui s'harmonise dans cette doctrine avec la déconstruction, si ce n'est parce qu'on voit dans celle-ci une insigne valeur ?

À aucun moment nous n'avons voulu nier l'existence de points d'entente entre Derrida et Bergson. Mais nous avons rappelé à la mémoire quelques divergences essentielles. Par ce rappel, nous avons pris le contre-pied d'une tendance fort répandue chez les interprètes et nous nous sommes préparés à remettre sur le devant de la scène les arguments qu'invoque Bergson à l'appui de l'intuition. Et si Bergson avait raison, après tout, même et surtout sur ce qui le distingue de Derrida ? Au moins importe-t-il de lui redonner la parole, à une époque où l'expérience tout entière est rapportée au langage. C'est ce que nous ferons sans tarder.

---

<sup>374</sup> À ce titre, les travaux de Lawlor et Alipaz sont particulièrement exemplaires.

## CHAPITRE QUATRIÈME : MISE SUR LA SELLETTE DES ANTI-INTUITIONNISTES – LES ARGUMENTS DE BERGSON

Tantôt critique du logocentrisme, tantôt l'un de ses représentants, Bergson effleure certaines thèses derridiennes et en repousse quelques autres. Au lieu de préjuger d'emblée que sa méthode intuitive est rendue obsolète par les objections derridiennes, nous retracerons ici les arguments qui la sous-tendent. Notre objectif ne sera pas de fournir une défense en règle de Bergson ; mais de clarifier le plus fidèlement possible les arguments qu'il invoque à l'appui de la possibilité de l'intuition. Une fois cette tâche accomplie, c'est-à-dire dans le cinquième chapitre, nous soupèserons ces arguments. Quelle est la stratégie générale adoptée par Bergson pour asseoir la possibilité de l'intuition ? Elle consiste à montrer que la faculté intuitive n'est ni mystérieuse ni obscure, mais reconnaissable en principe par tout un chacun. À rebours de ce qu'affirme Derrida, Bergson souhaite en effet clarifier la possibilité d'une connaissance immédiate, non langagière, certaine et intégrale, trait dont ne parle pas Derrida, mais qui découle des précédents.

De nombreux commentateurs se sont penchés sur la méthode intuitive chez Bergson. Aucun d'entre eux n'a explicité toutefois les *trois analyses complémentaires* qui amènent l'auteur à défendre cette méthode. Nous nous adonnerons ici à ce travail d'explicitation, sans lequel les fondements de l'intuition demeureraient nébuleux. À des fins de dénomination, désignons les trois analyses de Bergson comme l'argument de l'expérience intime, l'argument des faux problèmes et l'argument des cas de figure. Si ces analyses s'avèrent convaincantes, la portée de la différence s'en trouvera réduite : on devra admettre qu'elle n'invalide pas la possibilité d'une connaissance immédiate, non langagière, certaine et intégrale. Aux objections déjà existantes adressées à Derrida<sup>375</sup>, il faudra alors en ajouter d'autres, gravitant autour de la question de l'intuition. Si, au contraire, ces analyses paraissent caduques, le bergsonisme en sera affecté et la pensée

---

<sup>375</sup> Pour se mettre au fait de certaines objections adressées à Derrida, lesquelles ne recourent que rarement toutefois le sujet précis de l'intuition, voir Zima, Pierre V., *La déconstruction. Une critique*, Paris, L'Harmattan, 2007 ; Sweetman, Brendan, « Postmodernism, Derrida, and *Différance* : A Critique », *International Philosophical Quarterly*, vol. 39, n° 153, 1999 ; Moati, Raoul, *Derrida/Searle. Déconstruction et langage ordinaire*, Paris, PUF, 2009 ; Parain-Vial, Jeanne, « Derrida », dans *Tendances nouvelles de la philosophie*, Paris, Le Centurion, 1978 ; Grondin, Jean, « Herméneutique et déconstruction », dans *L'herméneutique, op. cit.*, p. 93-108 ; Willard, Dallas, « Predication as Originary Violence : A Phenomenological Critique of Derrida's View of Intentionality », *op. cit.* ; Auroux, Sylvain, Jacques Deschamps et Djamel Kouloughli, *La philosophie du langage*, Paris, PUF, 2004, p. 74-81.

derridienne recevra une caution supplémentaire. Mais ne précipitons pas les choses. Et avant d'examiner les arguments qu'invoque Bergson pour démontrer la possibilité de l'intuition, clarifions pourquoi *deux de ses réflexions*, contrairement aux apparences, ne méritent pas d'être portées au compte de ces arguments.

1/ Voilà déjà plus de deux cents ans, Jacobi prétendait que l'intuition est le seul mode de connaissance capable de faire attester l'existence d'une chose<sup>376</sup>. Il y a à peine cent ans de cela, Bergson suggérait lui-même qu'une « existence ne peut être donnée que dans une expérience. Cette expérience s'appell[e] vision ou contact, perception extérieure en général, s'il s'agit d'un objet matériel ; elle pren[d] le nom d'intuition quand elle port[e] sur l'esprit. »<sup>377</sup> Dans ces quelques lignes se dessine un raisonnement par l'absurde dont la conséquence est d'appuyer la possibilité de l'intuition. Sans expérience intuitive, souligne Bergson, aucune existence ne peut être donnée ; si bien que la pensée doit tourner à vide sans jamais atteindre le réel. Cette conséquence étant inadmissible et absurde, il semble nécessaire de convenir de la possibilité de l'intuition. À première vue, cet argument est valide et persuasif : on l'invoque depuis belle lurette et il a tout pour convaincre. Pourtant, dans le cadre du bergsonisme, il souffre de n'être évoqué qu'en vitesse et de prendre appui sur une prémisse questionnable – ceux qui rejettent l'expérience intuitive déciment nécessairement toute forme d'existence. Cette prémisse ne tient pas, car il serait faux de croire que tous les auteurs liquident le réel dès lors qu'ils récusent l'intuition. Le cas de Derrida en offre un exemple éloquent. Affirmant la préséance du langage et pourfendant l'intuition, le déconstructiviste, ainsi qu'on l'a vu, « ne suspend [pas] la référence [...] à l'histoire, au monde, à la réalité, à l'être »<sup>378</sup>.

2/ Dans les *Données immédiates* et dans *Durée et simultanéité*, Bergson laisse entendre par ailleurs que l'ordre spatial n'exclut pas l'intuition, mais au contraire l'*implique*. De ce qu'il existe un ordre spatial, bien reconnaissable et à distinguer de l'ordre temporel, il semble donc qu'on puisse déduire la possibilité de l'intuition. Bergson évoque

---

<sup>376</sup> Voir entre autres Jacobi, Friedrich Heinrich, « Appendice sur l'idéalisme transcendantal », dans *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, trad. de L. Guillermit, Paris, Vrin, 2000, p. 236 ; Jacobi, Friedrich Heinrich, « Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza », tiré de Pierre-Henri Tavoillot, *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, Paris, Cerf, 1995, p. 66. Pour un exposé des différents arguments invoqués par Jacobi à l'appui de l'intuition, voir également Fradet, Pierre-Alexandre, « Comment distinguer le rêve de la veille : la solution de F. H. Jacobi », *op. cit.* Pour des précisions sur la théorie de la connaissance de Jacobi et sur le sens de son réalisme, voir par ailleurs Strauss, Leo, « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr. H. Jacobi », *Revue de métaphysique et de morale*, trad. de H. Hartje et P. Guglielmina, n° 3, 1994, p. 291-311 ; Piché, Claude, « The Role of Feeling in Fichte's Rejection of the Thing in Itself », *Idealistic Studies*, vol. 28, n° 1/2, 1998, p. 75.

<sup>377</sup> « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 50.

<sup>378</sup> *Limited Inc.*, *op. cit.*, p. 253.

à cet égard « l'intuition d'un espace homogène »<sup>379</sup> et le concept de « simultanéité intuitive »<sup>380</sup>. On peut qualifier de simultanés deux événements qui se produisent au même instant et en des lieux différents. Alors que la *simultanéité intuitive* recoupe plus volontiers la notion de temps vécu, la *simultanéité relative* suppose des systèmes de référence variables, elle est à associer au temps de la science. Si Bergson conclut que la simultanéité relative s'accorde avec la simultanéité intuitive et l'implique<sup>381</sup>, tout comme l'espace implique chez lui une intuition de l'espace, on ne peut guère voir là une démonstration en bonne et due forme de la possibilité de l'intuition. Car Bergson emploie ici le terme d'intuition *en un sens différent de celui dans lequel il l'entend ailleurs*. Ce terme ne désigne pas tant une connaissance immédiate, intégrale, certaine et non langagière, que l'« acte de vision instantanée »<sup>382</sup> par lequel on appréhende l'espace d'un seul coup. Que l'espace implique l'intuition et que la simultanéité relative implique la simultanéité intuitive ne constitue donc pas une preuve de la possibilité de l'intuition ; tout au plus, cela signifie que l'espace et la simultanéité relative commandent un certain geste d'appréhension perceptive.

## **I. Trêve de médiation, cap sur l'intuition : l'argument de l'expérience intime**

La distinction entre deux types d'intuition, interne et externe, supra-intellectuelle et infra-intellectuelle, n'est pas un fil d'Ariane dans l'œuvre bergsonienne. Elle y figure bien davantage comme un motif séquentiel qui apparaît par intermittence, thème récurrent mais non constant. Si Bergson en dit assez peu sur l'intuition externe, il ne répugne pas du tout à admettre la possibilité de l'intuition interne<sup>383</sup>. En droite ligne avec la possibilité de ce genre précis d'intuition se situe l'argument de l'expérience intime. Résumons-le en ces termes : *pour peu qu'on fasse l'effort de se recentrer sur son propre moi, pour peu qu'on écarte le voile qui y bloque l'accès (le langage et les exigences pratiques), on peut vérifier avec certitude la possibilité de l'intuition*. L'éloge bergsonien de l'effort prend ici tout son sens. Faute d'écarter avec peine, acharnement et application l'enveloppe qui recouvre le

---

<sup>379</sup> *DI*, p. 102.

<sup>380</sup> *Durée et simultanéité*, *op. cit.*, entre autres p. 93.

<sup>381</sup> C'est ce qu'on peut déduire indirectement de différents passages, dont *ibid.*, p. 82-83, 93 et suiv. Là-dessus, voir par ailleurs « La durée bergsonienne et le temps d'Einstein : conciliation et insubordination », *op. cit.*

<sup>382</sup> *Durée et simultanéité*, *op. cit.*, p. 94.

<sup>383</sup> Voir de nouveau « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 182.

moi profond, on ne l'atteindra jamais en dehors de toute médiation ; dès lors qu'on s'y adonnera, on l'étreindra sans détour et plus rien n'en fera douter.

Où voit-on formulé ce raisonnement ? En maints contextes et occasions. Dans tous les cas, l'idée est la même : un effort bien déployé arrache le sujet au versant pragmatique de la vie et le met en contact avec son moi sans médiation, intégralement, indépendamment du langage et en toute certitude. Bergson suggère à ce titre qu'« [i]l faut tout un travail de déblaiement pour ouvrir les voies à l'expérience intérieure. La faculté d'intuition existe bien en chacun de nous, mais recouverte par des fonctions plus utiles à la vie. »<sup>384</sup> Il dit aussi que « [c]omme nous n'avons point coutume de nous observer directement nous-mêmes, mais que nous nous apercevons à travers des formes empruntées au monde extérieur, nous finissons par croire que la durée réelle [...] est la même que cette durée qui glisse sur les atomes inertes sans y rien changer »<sup>385</sup> – comme quoi une conquête de soi par soi est à la fois souhaitable et envisageable si l'on veut saisir l'essence de la durée. Enfin, dans *La pensée et le mouvant*, Bergson écrit :

la nature détourne l'esprit de l'esprit, tourne l'esprit vers la matière. Mais dès lors nous voyons *comment nous pourrons, s'il nous plaît, élargir, approfondir, intensifier indéfiniment la vision qui nous a été concédée de l'esprit*. Puisque l'insuffisance de cette vision tient d'abord à ce qu'elle porte sur l'esprit déjà "spatialisé" et distribué en compartiments intellectuels où la matière s'insérera, *dégageons l'esprit de l'espace où il se détend, de la matérialité qu'il se donne pour se poser sur la matière : nous le rendrons à lui-même et nous le saisirons immédiatement*. Cette vision directe de l'esprit par l'esprit est la fonction principale de l'intuition, telle que nous la comprenons<sup>386</sup>.

Au sujet de l'intuition, la pensée bergsonienne joue d'un double concept de certitude. Autant est certaine *la connaissance à laquelle donne lieu la méthode intuitive*, autant est sûre *la possibilité de l'intuition elle-même*, qui trouve vérification dans l'intimité du moi. Cette double certitude découle de l'immédiateté. En effet, de la même manière qu'une connaissance intuitive est certaine puisqu'elle suppose un contact immédiat avec le réel, on peut être sûr que l'intuition est possible parce que les données immédiates de la conscience, c'est-à-dire les convictions premières, en attestent. Encore faut-il consulter les véritables données immédiates. « S'il faut réfléchir "sur" les données immédiates de la conscience, signale Frédéric Worms, c'est qu'elles ne sont pas si immédiates que cela, ou que *ce qui fait l'immédiateté réelle, la réalité même de notre conscience, nous est masqué*

---

<sup>384</sup> « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 47.

<sup>385</sup> *DI*, p. 116.

<sup>386</sup> « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 41-42. Nous soulignons.

*par autre chose, une immédiateté apparente, qu'il convient de critiquer.* »<sup>387</sup> Il y a donc immédiateté réelle et immédiateté apparente, absence totale de médiation et illusion d'absence. Comment dissiper l'illusion ? Comment s'assurer que ce qu'on qualifie d'intuitif l'est vraiment ? De quelle façon garantir que les convictions premières sont objectives et qu'elles viennent confirmer la possibilité de l'intuition ? Bergson refuse de se pencher longuement sur ces questions, si tant est qu'il se les pose. Disséminés çà et là, des éléments de sa pensée permettent toutefois d'esquisser une réponse.

Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, il est mentionné que « la certitude philosophique comporte des degrés »<sup>388</sup>. De diverses connaissances, il y a donc lieu de dire qu'elles sont plus ou moins sûres, plus ou moins avérées. Lors d'une discussion à la Société française de philosophie, Bergson précise au reste que « toute philosophie [...] est bien obligée de partir [des données immédiates de la conscience]. Si l'on traite du libre arbitre, soit pour l'affirmer soit pour le nier, on part du sentiment immédiat qu'on en éprouve. Si l'on spéculer sur le mouvement, on part de la conscience immédiate de la mobilité, etc. »<sup>389</sup> Le point de départ de toute pensée doit ainsi correspondre aux convictions premières de cette pensée. C'est là ce qu'avançaient Belot et Husserl eux-mêmes, l'un dans un dialogue avec Bergson<sup>390</sup>, l'autre dans *Les méditations cartésiennes*. Au dire de Husserl, toute conscience tend intentionnellement vers un objet ; que cet objet existe ou pas, notre croyance dans son existence ou son inexistence se fonde toujours sur une évidence immédiate, et substituer à la croyance dans l'existence d'un objet la croyance contraire implique non pas une fuite hors du champ de l'évidence immédiate, mais la substitution d'une évidence par une autre<sup>391</sup>.

Replaçons côte à côte ces affirmations sur la certitude et les données immédiates. Elles permettent d'expliquer de quel droit Bergson semble juger que l'intuition n'a rien d'illusoire. La certitude philosophique comporte des degrés, et il est nécessaire de partir d'une impression immédiate pour forger une philosophie, une pensée, une thèse. S'il est véritablement possible de confirmer le fondement de l'expérience intuitive, on doit donc pouvoir se fier à une impression immédiate, et pas à n'importe quel type d'impression

---

<sup>387</sup> Worms, Frédéric, « Résumé de l'Essai sur les données immédiates de la conscience », dans *Bergson : biographie*, *op. cit.*, p. 303. Nous soulignons.

<sup>388</sup> *DSM*, p. 272.

<sup>389</sup> « Discussion à la Société française de philosophie », *op. cit.*, p. 771.

<sup>390</sup> Bergson, Henri, « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », dans *Mélanges*, A. Robinet (éd.), avant-propos d'H. Gouhier, Paris, PUF, 1972, p. 468.

<sup>391</sup> Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, trad. de M. de Launay, Paris, PUF, 1994, p. 54 et 103.

immédiate : *une forte impression de certitude*<sup>392</sup>, *plus forte en tout cas que celle qu'on éprouve en présence d'une fausse immédiateté*. Il y va ici de la possibilité de départager l'immédiateté réelle de l'immédiateté apparente<sup>393</sup>. Sans poser une différence entre les degrés de certitude, distinguer l'une de l'autre serait impossible. La possibilité de l'intuition semble dès lors trouver caution chez Bergson dans l'expérience qu'on peut faire d'un degré précis de certitude : lorsqu'on tente de mettre de côté le langage et les exigences pratiques pour se recentrer sur soi, on est censé pouvoir vérifier avec certitude, et une certitude on ne peut plus élevée, qu'un contact intuitif de soi avec soi est envisageable.

## II. L'argument des faux problèmes : le cas de Zénon d'Élée

Nous avons déjà touché un mot des questions métaphysiques que Bergson appelle les « pseudo-problèmes »<sup>394</sup>. Dans l'ensemble de ces questions, parmi lesquelles figure la formulation classique du problème de la liberté, les paradoxes de Zénon d'Élée occupent une place de choix. Bergson leur attache un prix si élevé, il leur accorde une si grande importance, qu'il tient à les aborder dans ses cours<sup>395</sup> et dans la plupart de ses écrits. Ces paradoxes sont porteurs d'apories plutôt que gros de solutions, puisqu'ils reposent sur une confusion entre l'ordre vécu et l'ordre spatial, entre l'ordre indivisible et l'ordre divisible. Tout le geste philosophique de Bergson consiste à tenter de lever cette confusion par un travail intuitif. De là vient d'ailleurs, pour notre propos, l'intérêt de la solution bergsonienne aux problèmes de Zénon : il illustre la manière dont le philosophe estime pouvoir démontrer le fondement de l'intuition par sa mise en œuvre.

Considérons le paradoxe dit du « stade ». D'après Zénon, il serait impossible pour Achille de rattraper par la course une tortue qui partirait avant lui car, pour l'atteindre et la dépasser, il lui faudrait d'abord franchir la moitié de la distance qui le sépare de la tortue, puis la moitié de cette moitié et ainsi de suite indéfiniment ; en sorte qu'il sera condamné à ne jamais avancer d'un pas. Le fait est pourtant qu'Achille dépassera la tortue s'il se met à

---

<sup>392</sup> Pour un passage qui suggère indirectement que l'intuition permet d'éliminer un maximum d'erreurs et de doutes, voir notamment « La perception du changement », *op. cit.*, p. 148-149.

<sup>393</sup> L'étude d'un texte permettrait de compléter ces considérations et de raffiner, à partir de cas particuliers, notre intelligence de la conception bergsonienne de l'illusion : voir Bergson, Henri, « Le cerveau et la pensée : une illusion philosophique », dans *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1960, p. 191-210.

<sup>394</sup> « Le possible et le réel », *op. cit.*, p. 105.

<sup>395</sup> Bergson, Henri, « Zénon d'Élée », dans *Cours IV : cours sur la philosophie grecque*, H. Hude et F. Vinet (éd.), Paris, PUF, 2000, p. 176-179.

courir, par où l'on voit que l'analyse de Zénon entraîne une difficulté, une aporie<sup>396</sup>. Il y a ici problème, il doit donc y avoir solution ; et c'est ce que Bergson veut démontrer par une investigation intuitive. « Pourquoi Achille dépasse-t-il la tortue ? Parce que chacun des pas d'Achille et chacun des pas de la tortue sont des indivisibles en tant que mouvements, et des grandeurs différentes en tant qu'espace : de sorte que l'addition ne tardera pas à donner, pour l'espace parcouru par Achille, une longueur supérieure à la somme de l'espace parcouru par la tortue »<sup>397</sup>.

Autre chose est de représenter un mouvement dans l'espace et de le diviser à l'infini ; autre chose, de l'embrasser intuitivement et de le produire dans le temps. Si l'on choisit la première option, on agit comme Zénon et on fait surgir des apories ; si l'on opte pour la seconde, on répète le geste de Diogène et on refuse de diviser le mouvement, on l'épouse dans sa marche et on coïncide avec sa venue. Est-il besoin de le dire ? Pour Bergson, il faut jeter son dévolu sur la seconde des options, laquelle nous apprend que le mouvement vécu se crée, qu'il peut permettre à un coureur d'en rattraper un autre et qu'il est « indivisible » en soi<sup>398</sup>. Un argument à l'appui de la possibilité de l'intuition se profile dès lors. Au contraire de l'argument de l'expérience intime, qui était basé sur un potentiel de vérification directe, il correspond à une véritable démonstration rationnelle : *puisque'un effort déployé pour aborder le mouvement immédiatement, intégralement et indépendamment du langage mène à la conclusion par laquelle Bergson dénoue l'aporie de Zénon, l'expérience intuitive doit bel et bien être possible, fondée – à défaut de quoi on ne pourrait expliquer pourquoi Bergson en est venu à comprendre suffisamment le mouvement pour résoudre cette aporie.* Trois prémisses et une conclusion forment le tissu de cet argument.

I) Le paradoxe du stade pose un problème de fond qu'il convient de dissiper : alors que les sens signalent la possibilité pour Achille de rattraper une tortue par la course, le raisonnement de Zénon suggère le contraire, il indique l'impossibilité du mouvement. Qu'il importe de résoudre ce paradoxe et de garder intacte la réalité du mouvement, c'est ce que souligne Bergson lorsqu'il le range parmi les problèmes « insolubles et angoissants »<sup>399</sup> de la métaphysique. Comment ne pas se sentir taraudé, en effet, devant un

---

<sup>396</sup> Sur le sujet, voir l'excellent commentaire de Vladimir Jankélévitch dans *Henri Bergson, op. cit.*, p. 29-30.

<sup>397</sup> *DI*, p. 84.

<sup>398</sup> Voir entre autres *ÉC*, p. 91-92. Nous reprenons et redéveloppons ici quelques vues formulées dans « Auscultation d'un cœur battant : l'intuition, la durée et la critique du possible chez Bergson », *op. cit.*

<sup>399</sup> Voir par exemple « La perception du changement », *op. cit.*, p. 163 ; « Le possible et le réel », *op. cit.*, p. 105 ; *ÉC*, p. 275.

paradoxe qui signe l'arrêt de mort de ce dont on reconnaît naturellement la réalité, le mouvement ? Les tourments sont réels, et il tarde à Bergson de les calmer.

II) Quand on tente d'aborder le mouvement de façon intuitive, c'est-à-dire lorsqu'on s'efforce de mettre entre parenthèses le langage et les habitudes pratiques pour coïncider avec un flux, on découvre qu'on ne doit pas confondre le mouvement *vécu et en cours* (créateur et indivisible) et la *ligne parcourue* décrite par ce mouvement (mathématique et divisible), et que l'aporie soulevée par Zénon repose sur la négation d'un de ces pôles.

[L]a possibilité d'appliquer le mouvement *sur* la ligne parcourue n'existe que pour un observateur qui, se tenant en dehors du mouvement et envisageant à tout instant la possibilité d'un arrêt, prétend recomposer le mouvement réel avec ces immobilités possibles. Elle s'évanouit dès qu'on adopte par la pensée la continuité du mouvement réel, celle dont chacun de nous a conscience quand il lève le bras ou avance d'un pas. Nous sentons bien alors que la ligne parcourue entre deux arrêts se décrit d'un seul trait indivisible, et qu'on chercherait vainement à pratiquer dans le mouvement qui la trace des divisions correspondant, chacune à chacune, aux divisions arbitrairement choisies de la ligne une fois tracée<sup>400</sup>.

On ne fait jamais du mouvement avec de l'immobilité : quand on l'aborde de l'extérieur, on le constitue en objet mathématique ; quand on l'éprouve de l'intérieur, on le crée par un « bon indivisible »<sup>401</sup>. Mais cet aspect créateur et vécu est occulté par Zénon, qui prétend prouver l'impossibilité du mouvement là où il ne pose, en fait, que des « arrêts possibles »<sup>402</sup> sur lui. Envisager la mobilité par un effort intuitif permet donc d'expliquer le paradoxe du stade par l'oubli de l'aspect créateur de la poussée d'Achille. Il s'en faut de beaucoup que le mouvement soit impossible. Seuls les négateurs du versant vécu peuvent arriver à cette conclusion.

III) Or, et là est le pivot de l'argument de Bergson, parce qu'une tentative d'intuition permet de faire la part entre l'ordre vécu et l'ordre mathématique et qu'elle nous habilite à résoudre une aporie, tout indique qu'elle donne effectivement lieu à une expérience intuitive. L'intuition se définit comme une expérience immédiate, non langagière, intégrale et génératrice de certitudes. Si une tentative d'intuition ne rendait pas effectif un contact de ce genre avec le réel, *on serait en peine d'expliquer comment Bergson a pu comprendre le mouvement de manière à supprimer une aporie*. Cette tentative ne doit donc pas être vaine. Grâce à l'intuition, indique d'ailleurs Bergson, nous

---

<sup>400</sup> *ÉC*, p. 309-310.

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 311.

sommes censés obtenir « une philosophie à laquelle on ne p[eut] en opposer d'autres, car elle [ne laisse rien] en dehors d'elle que d'autres doctrines pussent ramasser : elle [prend tout]. [...] À la multiplicité des systèmes qui luttent entre eux, armés de concepts différents, succ[ède] l'unité d'une doctrine capable de réconcilier tous les penseurs dans une même perception »<sup>403</sup>. De proche en proche, s'éloignant des conjectures et de la spéculation, l'intuitionniste élargit sa perspective sur le réel et réconcilie tous les penseurs<sup>404</sup>. C'est la réalité tout entière qui se trouve peu à peu reconquise par lui, comprise sous tous les angles, par-delà les apories.

IV) La conclusion s'ensuit alors : la méthode intuitive est légitime et fondée, son efficace venant se révéler dans la solution qu'elle permet d'apporter au paradoxe de Zénon<sup>405</sup>.

### III. L'argument des cas de figure : la mystique et l'art

Il n'existe aucun argument des cas de figure, s'il faut entendre par là la subsumption nette et avouée sous un même raisonnement des phénomènes de la mystique et de l'art. Bergson n'amalgame jamais explicitement ces deux phénomènes de manière à prouver hors de tout doute, par l'intermédiaire d'une démonstration unique, le fondement de l'intuition. Mais ce qu'il fait explicitement est à distinguer de ce qu'il fait implicitement, et un examen serré de son œuvre révèle sans conteste que la mystique et l'art, s'ils sont rarement couplés l'un avec l'autre, y demeurent chevillés d'une certaine façon. Tous deux se rapprochent en ceci que les descriptions qu'en fournit Bergson viennent suggérer la possibilité de l'intuition. De fait, Bergson caractérise la mystique et l'art de façon telle que, *si l'on accepte ces caractérisations et la réalité de ces phénomènes, on s'engage aussi à admettre la possibilité de l'intuition*. En cela consiste donc l'argument des cas de figure. Il met à profit deux phénomènes connus, reconnaissables en principe par tous, afin de corroborer le fondement de l'intuition.

Un troisième cas de figure peut paraître susceptible d'entraîner cette corroboration : le rêve. Descartes prétendait qu'il est nécessaire que le rêve dérive de quelque chose de

---

<sup>403</sup> « La perception du changement », *op. cit.*, p. 149.

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 145-148.

<sup>405</sup> En dehors de son analyse de Zénon, Bergson affirme le fondement de la méthode intuitive à de nombreuses occasions. Dans tous les cas, il suppose que cette méthode est de nature à résoudre de faux problèmes : voir par exemple *ÉC*, p. 272 et suiv.

persistant et de réel<sup>406</sup> ; de sorte que certaines choses ou figures doivent posséder une valeur objective et se distinguer de l'état onirique. Bergson situe autre part le critère de distinction entre l'état onirique et l'état de veille. Il le place sur le plan de la concentration humaine. À l'état de veille, il associe un effort, une attention, une volonté ; à l'état onirique, il associe un relâchement, une détente, un désintéressement vis-à-vis des exigences pratiques<sup>407</sup>. « Où est la différence essentielle entre le rêve et la veille, demande Bergson ? Nous nous résumerons en disant que les mêmes facultés s'exercent, soit qu'on veille soit qu'on rêve, mais qu'elles sont tendues dans un cas et relâchées dans l'autre. Le rêve est la vie mentale tout entière, *moins l'effort de concentration.* »<sup>408</sup>

Étranger à l'ordre pratique, le phénomène du rêve témoigne de la possibilité de se détacher du versant pragmatique pour rejoindre le versant métaphysique. Il n'en faut pas plus pour être porté à croire qu'il confirme le fondement de l'intuition, laquelle suppose un détachement vis-à-vis de la pratique. Mais cette croyance est erronée. Car pour être en mesure de corroborer la possibilité de l'intuition, le rêve devrait posséder les différents traits que possède celle-ci, contrainte à laquelle il faillit de deux façons. D'une part, au contraire de l'expérience intuitive, le rêve n'exclut pas le langage et le raisonnement<sup>409</sup> ; de l'autre, alors que l'intuition implique un effort particulier, le rêve se définit par une détente et un relâchement, donc par opposition à l'effort<sup>410</sup>. Cette différence entre l'état onirique et la méthode intuitive reçoit un aval supplémentaire dans la pensée derridienne, elle-même grevée de considérations sur le rêve. Pour Derrida, il est vrai, le rêve fait souvent place à la contradiction et il semble par le fait même indépendant de l'ordre rationnel ; mais il possède la particularité de « se déplacer dans une forêt d'écriture, la *Traumdeutung* »<sup>411</sup>, et son contenu est interprétable parce que « donné comme dans une écriture figurative (*Bilderschrift*) »<sup>412</sup>. On en conclura donc qu'on « peut rêver en écrivant »<sup>413</sup> et

<sup>406</sup> Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 61-63.

<sup>407</sup> On repère ces associations à de nombreux endroits dans l'œuvre bergsonienne : voir par exemple Bergson, Henri, « Le rêve », dans *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1960, p. 101 ; *ÉC*, p. 202-210 ; *Le rire*, *op. cit.*, p. 122 et 149 ; *MM*, p. 171.

<sup>408</sup> « Le rêve », *op. cit.*, p. 104. Nous soulignons. Au sujet de la distinction entre le rêve et la veille, voir aussi Bergson, Henri, « Cours de métaphysique, 1<sup>re</sup> leçon : de la valeur objective de la connaissance », dans *Cours I : leçons de psychologie et de métaphysique*, H. Hude et J.-J. Dumas (éd.), Paris, PUF, 1990, p. 298.

<sup>409</sup> « Le rêve », *op. cit.*, p. 104.

<sup>410</sup> Pour une analyse qui aborde la problématique du rêve à partir d'un rêve bergsonien, voir Moll, François, « La réforme du mécanisme, ou le "rêve" d'Henri Bergson », *Dialogue*, vol. XLIV, n° 4, automne 2005, p. 735-761.

<sup>411</sup> Derrida, Jacques, « Freud et la scène de l'écriture », dans *ÉD*, p. 307.

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 323. La citation est tirée du *Travail du rêve* de Freud.

<sup>413</sup> *DG*, p. 445. Voir aussi Lippit, Akira Mizuta, « L'animal magnétique », dans *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, M.-L. Mallet (dir.), Paris, Galilée, 1999, p. 194-195. Sur la question du rêve, Derrida évoque régulièrement les travaux de Rousseau. Or, comme la rapporte Vieillard-Baron, « [p]our Charles Du Bos, Bergson a trouvé un analogue de sa découverte de la durée par l'observation intérieure dans la *Cinquième Réverie*

que l'état onirique, à la différence de l'intuition, n'exclut pas le langage chez Derrida comme chez Bergson.

1/ Bien différent du cas du rêve est celui de la mystique. Bergson le décrit en laissant entendre qu'il valide la possibilité de l'intuition. À travers un examen des diverses formes de mysticisme, il distingue deux sous-genres principaux, l'un *philosophique*, l'autre *religieux*<sup>414</sup>, auxquels correspondent plus ou moins les mystiques historiques. Alors que le sous-genre philosophique s'articule à la méthode intuitive, le sous-genre religieux va de pair avec la foi et la révélation. La mystique bergsonienne n'est pas une « réaction contre la science positive » ; elle se propose, tout au contraire, « de rétablir le pont (rompu depuis Kant) entre la métaphysique et la science. »<sup>415</sup> C'est pourquoi Bergson s'intéresse surtout au sous-genre philosophique. À preuve, il avance que la mystique présente un intérêt pour autant qu'on retienne d'elle, avant tout, non pas les formules théologiques qui y président, mais son essence même<sup>416</sup>, qui rejoint la philosophie.

Quelle est cette essence ? Elle consiste dans *l'action*<sup>417</sup>, *la création*<sup>418</sup>, *la certitude*<sup>419</sup>, *l'union immédiate*<sup>420</sup>, *le dépassement du langage théologique*<sup>421</sup> et *la diffusion universelle*<sup>422</sup>. Bergson la dévoile au détour d'une analyse des formes que prend le mysticisme dans l'histoire. Au terme de celle-ci, il conclut que la mystique chrétienne est la plus complète et la plus achevée de toutes<sup>423</sup>, car elle exprime à un degré inégalé la religion dynamique et condense en elle-même l'essence du mysticisme. Or, et c'est ce qu'il convient de souligner ici, dans cette essence se dessinent en pointillé les grands traits de la méthode intuitive : *la certitude, l'immédiateté, l'intégralité, l'indépendance par rapport au*

---

*du promeneur solitaire*, où Jean-Jacques Rousseau décrit le bonheur qui le saisit sur l'île Saint-Pierre » : voir « L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale », *op. cit.*, p. 64 ; Du Bos, Charles, *Journal (1920-1925)*, nouvelle édition, Paris, Buchet-Chastel, 2003, p. 447.

<sup>414</sup> Nous nous inspirons ici, en les redéveloppant, de quelques idées avancées dans Kenmogne, Émile, « Mysticisme et connaissance : le moment de *L'évolution créatrice* », dans *Annales bergsoniennes IV. L'évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, A. Fagot-Largeault, F. Worms, A. François et V. Guillin (éd.), Paris, PUF, 2008, p. 341. Sur le sujet, voir aussi Sitbon-Peillon, Brigitte, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson : une expérience intégrale*, Paris, PUF, 2009, p. 32 et suiv.

<sup>415</sup> « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », *op. cit.*, p. 494.

<sup>416</sup> *DSM*, p. 266.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 240. Sur l'accueil que les catholiques en particulier ont réservé aux *Deux sources de la morale et de la religion*, voir De Belloy, Camille, « Bergsonisme et christianisme », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 85, n° 4, octobre 2001.

*langage, l'effort*, mais aussi l'objet par excellence qu'il convient d'intuitionner, *la durée créatrice*.

Soit tout d'abord l'action et la création. À en croire Bergson, le héros mystique n'est pas un être passif ; il sait prendre les choses en main et tourner les obstacles qui se dressent devant lui. Individu d'exception, il déploie des *efforts considérables*<sup>424</sup> pour résoudre des problèmes « en bloc », d'un seul bon indivisible<sup>425</sup>, et ces efforts le font vibrer au rythme de « l'acte créateur »<sup>426</sup> de la *durée*. L'action qu'il mène fait donc tout autant écho à l'effort requis par l'intuition qu'à l'aspect créateur de la durée, le plus insigne des objets à intuitionner.

Passons maintenant à la certitude et à l'union immédiate. De même que le philosophe intuitif atteint à la certitude et sait établir un contact immédiat avec le monde ou avec soi, de même « les vrais mystiques [...] [sont] [*s]ûrs d'eux-mêmes*, parce qu'ils sentent en eux quelque chose de meilleur qu'eux »<sup>427</sup>. Aussi parviennent-ils à *l'union immédiate*, puisqu'ils se recentrent sur leur « vie intérieure et profonde »<sup>428</sup> et que « l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est Dieu lui-même. »<sup>429</sup>

Outre la certitude et l'immédiété, deux autres particularités permettent de relier l'expérience intuitive à la mystique – le dépassement du langage théologique et la diffusion universelle de l'œuvre de création. Bergson écrit : « il suffirait de prendre le mysticisme à l'état pur, dégagé des visions, des allégories, des formules théologiques par lesquelles il s'exprime, pour en faire un auxiliaire puissant de la recherche philosophique. »<sup>430</sup> C'est que le mystique est en mesure de s'affranchir des écrits saints ; lorsqu'il le fait, il atteint le réel lui-même et *il transcende l'ordre de la formulation*, tout comme lorsqu'on met en branle la méthode intuitive. Nombreuses sont les conséquences de ce mysticisme à l'état pur. Bergson souligne que les mystiques « donnent l'exemple » et qu'ils entraînent leur *alter ego* dans une poussée créatrice<sup>431</sup>. Ces hommes de bien éprouvent une joie sans

---

<sup>424</sup> *DSM*, p. 51-52.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 51. Voir aussi entre autres p. 74.

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 101. Nous soulignons.

<sup>428</sup> « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », *op. cit.*, p. 495.

<sup>429</sup> *DSM*, p. 233.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 102 et 253.

partage après avoir fait mouche. Irréductible au plaisir éphémère, leur joie indique<sup>432</sup> que leur œuvre de création s'est diffusée universellement<sup>433</sup>. Or, en ce qui concerne l'intuition, cette diffusion universelle est lourde d'enseignements : elle confirme en principe qu'à l'instar de la philosophie intuitive, le mysticisme a partie liée avec *l'intégralité*, d'abord parce qu'il revient au mystique d'exprimer l'essence profonde de *toutes choses*, qui est de créer, ensuite parce qu'il inspire *une fraction sans cesse grandissante de l'humanité* par son œuvre de création.

Le parallèle semble dès lors évident, incontestable même, du moins de l'avis de Bergson, entre la mystique et la philosophie intuitive. Toutes deux possèdent des caractéristiques fondamentales communes. Non pas que leur identité soit totale, car ce n'est qu'après avoir dépouillé la mystique du langage théologique qu'on lui associe parfois que Bergson peut les assimiler. Mais l'auteur fait bel et bien « du mysticisme un synonyme de la méthode philosophique intuitive »<sup>434</sup>, comme en témoigne le fait qu'il emploie l'expression d'« intuition mystique »<sup>435</sup>. D'où ce raisonnement : *étant donné que la mystique est un phénomène historique qui s'apparente de près à la philosophie intuitive, elle apporte une confirmation tangible de la possibilité de l'intuition.*

2/ Un second cas de figure vient corroborer d'après Bergson le fondement de la méthode intuitive – l'activité artistique. Que l'art ait cette conséquence de témoigner de la possibilité de l'intuition, c'est ce que Bergson suggère après avoir soulevé une objection contre l'idée de perception élargie, voire celle de vision intégrale, associée à l'intuition.

Comment demander aux yeux du corps, ou à ceux de l'esprit, de voir plus qu'ils ne voient ? L'attention peut préciser, éclairer, intensifier : elle ne fait pas surgir, dans le champ de la perception, ce qui ne s'y trouvait pas d'abord. Voilà l'objection. – Elle est réfutée, croyons-nous, par l'expérience. Il y a, en effet, depuis des siècles, des hommes dont la fonction est justement de voir et de nous faire voir ce que nous n'apercevons pas naturellement. Ce sont les artistes. À quoi vise l'art, sinon à nous montrer, dans la nature et dans l'esprit, hors de nous et en nous, des choses qui ne frappaient pas explicitement nos sens et notre conscience ? Le poète et le romancier qui expriment un état d'âme ne le créent certes pas de toutes pièces ; ils ne seraient pas compris de nous si nous n'observions pas en nous, jusqu'à un certain point, ce qu'ils nous disent d'autrui. Au fur et à mesure qu'ils nous parlent, des nuances d'émotion et de pensée nous apparaissent qui pouvaient être représentées en nous depuis longtemps, mais qui demeuraient invisibles : telle, l'image photographique qui n'a pas encore été plongée dans le bain où elle se révélera. Le poète est ce révélateur<sup>436</sup>.

---

<sup>432</sup> Sur l'importance de cet indice dans la détermination des fins humaines, voir Lemaire, Benoît, « Un manifeste », Les Cahiers de L'Agora, n° 2, hiver 1988.

<sup>433</sup> *DSM*, p. 338.

<sup>434</sup> « Mysticisme et connaissance : le moment de *L'évolution créatrice* », *op. cit.*, p. 341.

<sup>435</sup> *DSM*, p. 272.

<sup>436</sup> « La perception du changement », *op. cit.*, p. 149-150.

L'art est à l'intuition ce que le gratte-ciel est au canevas, une sorte de mise en pratique, une réalisation de l'élargissement perceptuel. L'activité artistique est censée démontrer à la fois la possibilité de l'intuition interne et celle de l'intuition externe. Car l'artiste peut tout aussi bien être poète et révéler avec plus d'amplitude un état d'âme intérieur, être photographe et élargir notre perception du monde sensible, ou encore être peintre et dévoiler certaines parcelles inaperçues de ce monde. L'argument de Bergson sur l'art rappelle un peu celui de Ravaisson, auquel il avait accordé une étude dans *La pensée et le mouvant*<sup>437</sup>. S'il a pour conclusion d'étayer le fondement de l'intuition, c'est qu'il prend pour acquis qu'une analogie est permise entre le travail artistique et la philosophie intuitive. Tout comme la figure de la mystique, l'art est donc supposé recouper, au dire de Bergson, les différents traits de l'intuition.

En premier lieu, l'immédiateté et l'indépendance par rapport au langage. Il va de soi que certains artistes s'expriment par l'intermédiaire de la langue. Mais leur œuvre n'en prend pas moins appui sur une expérience extérieure aux concepts. « [Q]u'il soit peinture, sculpture, poésie ou musique, l'art n'a d'autre objet que d'écarter les symboles pratiquement utiles, les généralités conventionnellement et socialement acceptées, enfin tout ce qui nous masque la réalité, pour nous mettre face à face avec la réalité même. »<sup>438</sup> Le geste artistique consiste à « chasser les concepts tout faits »<sup>439</sup> afin de retrouver et communiquer le sens du réel lui-même. Il est une protestation contre l'immuabilité, les habitudes de pensée et les contraintes pratiques. En cela, l'art s'apparente à la philosophie intuitive car il mène un *combat acharné contre le langage* et se comprend comme une quête d'*immédiateté*<sup>440</sup>.

En second lieu, l'intégralité et la certitude. Ainsi que le remarque Bergson, « [l']art suffi[t] [à] montrer qu'une extension des facultés de percevoir est possible. »<sup>441</sup> Au lieu de réduire sa vision à une « couche superficielle de sentiments et d'idées »<sup>442</sup>, l'artiste l'élargit. Il cherche à tout embrasser, tout sentir, tout toucher, non pas dans l'espoir d'avoir la mainmise sur le monde, mais *pour l'appréhender dans son ensemble et en faire connaître l'essence au grand nombre*<sup>443</sup>. De cette poussée vers l'intégralité, découle l'impression de certitude. Faute d'avoir accès aux moindres facettes du réel, les hommes

---

<sup>437</sup> Bergson, Henri, « La vie et l'œuvre de Ravaisson », dans *PM*, p. 253-291.

<sup>438</sup> *Le rire*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>439</sup> « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 45.

<sup>440</sup> *Le rire*, *op. cit.*, p. 115.

<sup>441</sup> « La perception du changement », *op. cit.*, p. 150.

<sup>442</sup> *Le rire*, *op. cit.*, p. 121-122.

<sup>443</sup> *Ibid.*, p. 125.

ont eu recours historiquement à l'abstraction, à la généralisation et au raisonnement<sup>444</sup>. Ils s'en sont servis pour donner sens à leurs observations et pour rendre compte de ce qu'ils n'atteignaient pas d'un seul coup d'œil. Des spéculations ont alors surgi et, avec elles, pour reprendre un mot de Kant, « un champ de bataille où se développent [d]es conflits sans fin »<sup>445</sup>. « L'insuffisance de nos facultés de perception [...] est [donc] ce qui a donné naissance à la philosophie »<sup>446</sup> : elle nous a amenés à spéculer sans pierre de touche sur des objets inaccessibles. Portant regard sur toute l'expérience, ni plus ni moins, l'artiste met fin à cette spéculation. Son contact avec le monde le dispose à embrasser un réel élargi et à prévoir une quantité d'objections sur la nature de ce réel. Du même coup, selon Bergson, l'artiste acquiert une *connaissance certaine, probante et capable d'emporter l'adhésion*<sup>447</sup>.

En troisième lieu, l'effort et la durée. « L'intention de la vie, le mouvement simple qui court à travers les lignes, qui les lie les unes aux autres et leur donne une signification, [...] [c]'est cette intention que l'artiste vise à ressaisir en se replaçant à l'intérieur de l'objet par une espèce de sympathie, en abaissant, par un effort d'intuition, la barrière que l'espace interpose entre lui et le modèle. »<sup>448</sup> Le concept d' « intention de la vie » renvoie à *la durée créatrice*, alors que celui d' « effort d'intuition » fait écho à *une certaine ardeur*. L'emploi de ces expressions pour décrire l'activité artistique n'est pas sans conséquence : l'une et l'autre suggèrent que l'artiste s'assigne l'objectif de *retrouver le mouvement créateur de la vie au moyen d'un effort*. On ne s'étonnera donc pas d'apprendre que Bergson reconnaisse l'existence d'une « intuition esthétique »<sup>449</sup> et qu'il érige un véritable pont entre l'intuition et l'art. D'où cet argument, complémentaire à celui de la mystique<sup>450</sup> : *puisque l'art est un phénomène historique et qu'il se compare à la philosophie intuitive, il constitue un exemple tangible où se confirme la possibilité de l'intuition*.

Cet argument présuppose l'existence d'une continuité entre l'art et la philosophie. Pour être réel et manifeste, le lien entre l'intuition artistique et l'intuition philosophique demeure tout de même à nuancer. Bergson l'indique à quelques reprises : l'art et la philosophie ne constituent pas une seule et même chose. Car l'intuition philosophique « va beaucoup plus loin » que l'intuition artistique : « elle prend le vital avant son éparpillement

---

<sup>444</sup> « La perception du changement », *op. cit.*, p. 145 et 147.

<sup>445</sup> Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. d'A. Renaut, Paris, GF Flammarion, 2006, p. 63.

<sup>446</sup> « La perception du changement », *op. cit.*, p. 146.

<sup>447</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>448</sup> *ÉC*, p. 178. Nous soulignons.

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>450</sup> Nos affirmations s'harmonisent, il faut le mentionner, avec ce que dit Marie Cariou dans *Bergson et le fait mystique*, Paris, Aubier Montaigne, 1976, p. 129.

en images, tandis que l'art porte sur les images. »<sup>451</sup> Le philosophe se distingue de l'artiste en ce qu'il envisage plus directement et plus complètement la réalité, encore qu'il doive lui-même exprimer le contenu de ses intuitions par l'image. Il ne s'arrête pas aux choses présentes, comme le fait l'artiste, plus fasciné par l'individuel, le présent et le concret, mais il cherche à tenir compte de tout et il soude plus fermement ensemble le passé, le présent et l'avenir<sup>452</sup>. Ces nuances sur la définition de l'art et de la philosophie importent somme toute assez peu, néanmoins, puisque Bergson insiste volontiers sur leur continuité et qu'il ne renonce jamais à voir dans l'art la preuve tangible de la possibilité de l'intuition<sup>453</sup>.

---

<sup>451</sup> « Bergson à Harald Höffding », *op. cit.*, p. 1148.

<sup>452</sup> « La perception du changement », *op. cit.*, p. 175.

<sup>453</sup> Voir de nouveau et en particulier *ÉC*, p. 178. Pour une réitération de la volonté de Bergson de relier la philosophie intuitive, l'art et la mystique, voir Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Bergson, op. cit.*, p. 87.

## CHAPITRE CINQUIÈME : MISE EN BALANCE DES ARGUMENTS INTUITIONNISTES ET ANTI-INTUITIONNISTES

S'il est vrai que toute pensée se sclérose et acquiert le titre, lorsqu'on la coupe de ses fondements, de « vestige intellectuel » ou de « vérité morte », la conception bergsonienne de l'intuition s'est maintenant délestée de toute allure figée. On n'ignore plus sur quoi elle repose ni de quels arguments elle joue. Ses détails sont exposés et ses fondements réactivés. Mais est-ce suffisant pour faire fléchir la critique derridienne de l'intuition ? Est-on en droit de donner raison sur toute la ligne à Bergson ? Pour éviter de convertir en hommes de paille les intuitionnistes et anti-intuitionnistes, nous reviendrons ici sur les arguments bergsoniens et en soupèserons la valeur, tout en soulevant un lot d'objections et de répliques. Nous verrons alors à quel point certains arguments de Bergson, lorsqu'on les confronte à différentes objections, d'inspiration derridienne ou autre, paraissent fragiles, lacunaires ou tout au moins à compléter dans l'avenir.

### I. L'argument de l'expérience intime : objections et répliques

Par un effort introspectif, passez outre aux habitudes pratiques, recentrez-vous sur vous-même et constatez de ce fait que l'intuition est certaine : ainsi pourrait se résumer l'argument de l'expérience intime. Cet argument permet à Bergson d'honorer deux contraintes. D'une part, reconnaître qu'on ne se meut pas de l'expérience pratique vers l'expérience intuitive comme on se meut, dans son propre appartement, d'une pièce vers une autre, c'est-à-dire sans déployer le moindre effort. D'autre part, cibler le type précis d'habitudes qu'il s'agit de contourner afin de vérifier par soi-même la possibilité de l'intuition. Ce raisonnement s'expose à plusieurs objections.

La première peut être déduite des écrits derridiens. Lorsqu'il formule sa critique de l'intuitionnisme, Derrida ne se borne pas à affirmer l'impossibilité de l'expérience immédiate ; il prétend en fournir la preuve. Ainsi, comme on l'a vu<sup>454</sup>, dans *La voix et le phénomène*, il mobilise deux arguments principaux afin de battre en brèche l'expérience intuitive. Son rejet de l'intuitionnisme ne tient donc pas à un acte de foi, il s'autorise d'arguments. Telle est ainsi la première objection qu'on pourrait adresser à Bergson : bien

---

<sup>454</sup> Voir la seconde section du premier chapitre.

qu'il prétende qu'une connaissance immédiate, non langagière et certaine soit vérifiable par une expérience intime, *on a des raisons de croire qu'elle est impossible*.

Là contre, les bergsoniens pourraient répliquer qu'aucun argument ne prend le pas sur l'expérience vécue, c'est-à-dire qu'aucune démonstration rationnelle n'a priorité sur ce que révèle l'introspection. Les raisonnements accusent un retard sur l'impression singulière qui découle du contact de soi avec soi : parce qu'ils constituent un intermédiaire entre le réel et le sujet connaissant, ils génèrent un risque d'erreur, ils font naître l'imprécision et la méprise<sup>455</sup>. À ceux qui comme Derrida considèrent que des raisonnements viennent invalider l'intuition, les bergsoniens pourraient donc répondre qu'aucun argument ne fait le poids à côté de l'expérience intime, et puisque cette expérience est censée éveiller une impression de certitude quant à la possibilité de l'intuition, cette possibilité paraît confirmée. Refuser de l'admettre équivaldrait à faire fi de l'expérience et à n'avoir cure de ce qu'elle nous révèle<sup>456</sup>. Ici, à en croire Bergson, aucune pétition de principe n'est commise : il n'est pas question de prouver le fondement de la méthode intuitive en supposant au préalable ce fondement lui-même. Il s'agit d'affirmer que tous et chacun peuvent vérifier expérimentalement la possibilité de l'intuition pour peu qu'ils fassent l'effort de se recentrer immédiatement sur eux-mêmes. Il s'agit de dire, en d'autres termes, que la possibilité de l'intuition est vérifiable par tous, car toute personne est supposée éprouver, lorsqu'elle tente de se recentrer sur soi, une impression de certitude quant à la possibilité de l'intuition.

Cette réplique bergsonienne présente toutefois des carences. Premièrement, il est faux de croire que Derrida nie la réalité de l'expérience intime lorsqu'il formule ses arguments ; tout en tenant compte du versant vécu, il déploie une argumentation valide qui interroge le fondement de l'intuition. Le philosophe reconnaît volontiers qu'une présence immédiate se fait sentir au quotidien<sup>457</sup>. Seulement, il explique que cette présence est constituée et produite, bref, qu'il s'agit d'un « effet de présence »<sup>458</sup> rencontré dans la vie courante. La particularité de la pensée derridienne est donc d'expliquer la genèse de l'immédiateté vécue. Là où Bergson s'arrête à l'effet de présence pour remarquer qu'il

---

<sup>455</sup> « Introduction (première partie) », *op. cit.*, p. 23.

<sup>456</sup> Sur une attitude similaire, voir Taylor, Charles, « Rationality », dans *Philosophy and the Human Sciences : Philosophical Papers 2*, Cambridge, Londres, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press, 1985, p. 141.

<sup>457</sup> À ce propos, voir de nouveau Kearney, Richard (éd.), *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers : The Phenomenological Heritage*, Manchester, Manchester University Press, 1984, p. 125, tel que rapporté dans Willard, Dallas, « Predication as Originary Violence : A Phenomenological Critique of Derrida's View of Intentionality », *op. cit.*, p. 120-136.

<sup>458</sup> Voir notamment « La différance », *op. cit.*, p. 12.

témoigne de la possibilité de l'intuition, Derrida remonte le courant et va jusqu'aux causes : il remarque que l'effet de présence qui se fait sentir dans l'expérience tient à un processus de constitution. On ne saurait donc lui reprocher de formuler des arguments qui négligent l'expérience vécue. *Derrida tient compte du versant vécu, mais il va également au-delà ; il forge des raisonnements logiques dont la conséquence est de mettre en cause une impression éprouvée dans l'expérience, celle selon laquelle l'intuition est possible.*

Nous avons déjà clarifié les deux arguments qu'invoque Derrida pour démolir le discours solitaire de l'âme et l'idée de présent simple. Ces arguments visent avant tout la pensée husserlienne, mais ils fustigent le concept même d'intuition<sup>459</sup> et affectent en ce sens toutes les doctrines intuitionnistes<sup>460</sup>. Le premier d'entre eux repose sur l'idée d'espace ; le second, sur celle de temporalisation. Tous deux font état d'un processus de constitution transcendantale de l'intuition : ils montrent que l'immédiateté pure, la certitude absolue, le repli dans le présent et l'indépendance par rapport au langage sont invalidés par la différance – tout contenu d'expérience n'acquérant de sens que grâce à un réseau de renvois et à travers le temps. Autrement dit, pour Derrida, aucun sens positif ne préexiste à un système d'interrelations, la médiation constitue temporellement l'immédiation ; de sorte que l'immédiateté pure et l'isolement dans le présent, ainsi que certains corollaires, sont des idées creuses. Il n'est plus à démontrer que Bergson anticipe le concept de temporalisation et destitue le présent atomique. Positionnant toutes choses dans une continuité temporelle plutôt que dans un maintenant, il relie d'un même fil le passé, le présent et l'avenir, et il fait de l'intuition une expérience temporelle. Mais Bergson n'est pas sans insister sur le caractère immédiat, certain et non langagier de l'intuition, qu'interroge pourtant Derrida par son analyse de la différance sans jamais renoncer – rappelons-le – à consulter l'expérience vécue.

Deuxièmement, les bergsoniens ne peuvent soutenir que l'impression de certitude éprouvée dans l'expérience intime a préséance sur les raisonnements derridiens, *car l'ordre rationnel est valorisé par Bergson lui-même*<sup>461</sup>. En opposant l'expérience intime à l'ordre démonstratif, l'introspection à l'inférence, l'intuition à la raison, et en suggérant que l'expérience vécue permet de confirmer la possibilité de l'intuition, les partisans de Bergson ne tiennent pas compte d'un des importants réquisits de leur maître. Bergson met

---

<sup>459</sup> *VP*, entre autres p. 3 et 57.

<sup>460</sup> C'est ce qu'autorise à dire par ailleurs *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, où Derrida critique un bon nombre d'intuitionnistes plutôt qu'un défenseur précis de la méthode intuitive.

<sup>461</sup> Sur cette valorisation trop souvent occultée, on se reportera notamment à l'ouvrage suivant : *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, *op. cit.*

en avant la fécondité du dialogue par lequel la métaphysique intuitive et la science rationnelle, abordant toutes deux le réel mais sous des angles distincts, peuvent s'apporter une « aide mutuelle » et un « contrôle réciproque »<sup>462</sup>. Il est nécessaire que les différents modes de connaissance s'accordent pour qu'on soit en droit de parler d'une connaissance sûre. Si l'intuition et l'intelligence mènent à la même conclusion, pense Bergson, il est probable que cette conclusion soit vraie. Si, au contraire, l'une et l'autre se contredisent, un problème se pose qui nous oblige à revoir les options en jeu. Le cas qui nous occupe montre bien que des raisonnements semblent contredire l'expérience intime. Alors que Bergson prétend qu'il est loisible de vérifier par soi-même la possibilité de l'intuition, les arguments de Derrida mettent en doute le fondement d'une connaissance immédiate, non langagière et certaine. C'est donc dire que l'aide mutuelle entre l'intuition et la raison ne peut être assurée ici. Pour échapper à la critique et rendre possible cette aide mutuelle, les bergsoniens devraient accomplir deux tâches : i/ réfuter les arguments anti-intuitionnistes de *La voix et le phénomène*, ce qui demeure encore à faire ; ii/ démontrer par des moyens rationnels que l'intuition est possible, ce qui demeure également à faire, comme nous tenterons de l'expliquer plus loin en révélant les failles des autres arguments de Bergson. Jusqu'à nouvel ordre, raison et intuition ne convergent pas mutuellement vers la thèse de la possibilité de l'intuition, laquelle paraît souffrir d'une absence de fondement.

Mais les défenseurs de Bergson n'ont pas dit leur dernier mot. Pour asseoir leur position intuitionniste, ils expliqueront l'hésitation de certains à admettre la possibilité de l'intuition par le caractère exigeant de sa mise en œuvre. Bergson est le premier à insister sur le labeur qu'implique l'expérience intuitive : il fait ressortir combien la tâche est pénible<sup>463</sup> et il suggère que tout un chacun n'est pas porté à donner l'impulsion à un travail semblable<sup>464</sup>. Non seulement relève-t-il l'existence d'obstacles (les habitudes de pensée, les concepts utiles à la communication, voire toutes les exigences pratiques qui pèsent sur l'homme) ; mais il stipule que par un effort, et par un effort seulement, il devient possible de se soustraire à ces obstacles et de viser sans détour son moi. Bergson est donc conscient que l'expérience intuitive ne s'établit pas en un tournemain, en toute hâte, et il laisse entendre du même coup que ce n'est pas un hasard si certains répugnent à admettre la possibilité de l'intuition. Pierre d'achoppement pour l'esprit, les contraintes pratiques

---

<sup>462</sup> « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 44.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>464</sup> *DSM*, notamment p. 74, 246 et 272-273 : inutile de rappeler que Bergson associe étroitement l'intuition philosophique et l'activité mystique (dont le nombre de représentants est plutôt limité).

n'étendent cependant pas leurs griffes au point où il serait impossible de les mettre de côté. Quiconque sait manœuvrer devrait s'en rendre compte tôt ou tard, d'après Bergson.

Toujours en appui à l'intuitionnisme, les bergsoniens pourront arguer des différents commentaires selon lesquels l'intuition est possible. Certains témoignages font déjà signe vers la possibilité de l'intuition. Décrits avec soin par Claire Petitmengin, ils suggèrent la réalité d'une expérience immédiate<sup>465</sup>, non langagière<sup>466</sup>, subite<sup>467</sup>, certaine<sup>468</sup>, vécue à travers le temps<sup>469</sup> et impliquant un travail sur l'intériorité<sup>470</sup>. L'échantillon constitué par Petitmengin ratisse large et réunit des individus d'horizons divers (des artistes, des psychothérapeutes, des chercheurs scientifiques, etc.)<sup>471</sup>. Même si certaines personnes persistent à douter de la possibilité de l'intuition, bon nombre d'individus semblent ainsi prêts à corroborer le fondement de la méthode intuitive – ce qui sert bien le propos de Bergson.

Pour ajouter foi et crédit à leur position, celle selon laquelle l'intuition est possible, les disciples de Bergson pourront également faire appel à l'intersubjectivité. Entendons par ce terme le principe suivant : plus est élevé le nombre d'individus qui endossent une idée, plus cette idée paraît recevable. Pour Bergson, redisons-le, « la certitude philosophique comporte des degrés »<sup>472</sup>, et l'intersubjectivité est susceptible de renforcer la probabilité qu'une idée soit vraie. C'est en tout cas ce qu'on peut déduire d'une leçon intitulée « L'évidence et le critérium de la certitude », où Bergson réfère à l'intersubjectivité lorsqu'il traite du sens commun : « le sens commun a raison dans une foule de cas et cela tient à ce que, ce que nous appelons ainsi n'est que le résumé des expériences de bien des siècles, les erreurs populaires se sont corrigées petit à petit par la multitude même des expériences successives et accumulées. »<sup>473</sup> Appliqué au cas de l'intuition, le principe d'intersubjectivité pourrait fonctionner ainsi : advenant qu'une part de plus en plus vaste de la population se recentre sur soi et convienne de la possibilité de l'intuition, l'argument de l'expérience intime s'attirera de nouvelles corroborations. À court, moyen ou long terme, les bergsoniens pourront valider par un plus grand nombre d'expériences la viabilité

---

<sup>465</sup> Petitmengin, Claire, *L'expérience intuitive*, préface de F. J. Varela, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 21.

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 204-205.

<sup>467</sup> *Ibid.*, entre autres p. 193.

<sup>468</sup> Ou plutôt associée à la certitude : voir *ibid.*, p. 205-206 et 286.

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 37 et 193.

<sup>471</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>472</sup> *DSM*, p. 272.

<sup>473</sup> Bergson, Henri, « Cours de métaphysique, 7<sup>e</sup> leçon : l'évidence et le critérium de la certitude », dans *Cours I : leçons de psychologie et de métaphysique*, H. Hude et J.-J. Dumas (éd.), Paris, PUF, 1990, p. 318.

de l'intuition. Nul ne peut prévoir *a priori* les résultats de ces expériences : tout au plus peut-on attendre et, pour l'heure, prendre acte des divers témoignages qui cautionnent la possibilité de l'intuition<sup>474</sup>.

Ces répliques d'inspiration bergsonienne sont-elles suffisantes ? Peuvent-elles persuader jusqu'aux plus réfractaires ? Trois réflexions nous indiquent que non. Tout d'abord, en affirmant que l'acte d'intuitionner est difficile, Bergson ne prouve en aucune manière que l'intuition est fondée. C'est une chose d'affirmer que l'intuition exige un effort et que peu d'individus sont prêts à le déployer, c'en est une autre de réfuter les arguments anti-intuitionnistes de Derrida et de justifier la possibilité de l'intuition. Les bergsoniens auront beau répéter à cor et à cri qu'il est naturel d'hésiter à admettre cette possibilité, puisqu'il est difficile de mettre en œuvre la faculté intuitive, *leur propos restera sans portée aussi longtemps qu'ils n'auront pas démontré le fondement de l'intuition et ébranlé l'argumentation derridienne, qui demeure intacte jusqu'à nouvel ordre.*

Ensuite, en ce qui concerne les témoignages censés corroborer la méthode intuitive, non seulement ne semblent-ils *ni assez nombreux et ni assez étudiés pour qu'il y ait lieu d'admettre la possibilité de l'intuition* (Petitmengin reconnaît elle-même que peu d'études approfondissent le sujet<sup>475</sup>), *mais il serait illusoire de penser qu'une grande quantité de témoignages suffit pour établir cette possibilité.* De ce que bon nombre d'individus partagent l'idée selon laquelle l'intuition est possible, on ne peut conclure que cette idée est forcément vraie ; on peut simplement dire que plusieurs ont l'impression de mettre en œuvre leur faculté intuitive. L'appel à la majorité est un sophisme. Et Bergson en convient lui-même. En effet, bien que l'auteur se réclame parfois du sens commun<sup>476</sup>, il émet plus d'une réserve à l'égard de la majorité. Il rapporte entre autres que le sens commun commet souvent l'erreur de tenir pour vrais des énoncés « conformes à l'utilité pratique », mais tout à fait faux en réalité (comme « l'esclavage est légitime », « la Terre est plate », etc.<sup>477</sup>). En conséquence, pour être en mesure de tirer argument des divers témoignages qui

---

<sup>474</sup> À ce titre, outre les témoignages répertoriés par Petitmengin, voir les travaux de Jacobi précédemment cités, de même que l'ouvrage suivant : Gibson, James Jerome, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979. Pour consulter d'autres travaux sur la question de la vision directe et de l'immédiateté, voir la bibliographie de Rosenthal, Victor, « Microgenesis, Immediate Experience and Visual Processes in Reading », dans *Seeing, Thinking and Knowing : Meaning and Self-Organization in Visual Cognition and Thought*, A. Carsetti (éd.), Kluwer Academic Publishers, 2004.

<sup>475</sup> *L'expérience intuitive, op. cit.*, notamment p. 45.

<sup>476</sup> *MM*, p. 1.

<sup>477</sup> « Cours de métaphysique, 7<sup>e</sup> leçon : l'évidence et le critérium de la certitude », *op. cit.*, p. 319. Sur le côté sombre du sens commun, voir également *DI*, p. 167 et suiv.

cautionnent l'intuition, les partisans de Bergson devraient en dire davantage sur ces témoignages mêmes. Il leur faudrait expliquer en quoi ils constituent une preuve de la possibilité de l'intuition et préciser à quelle condition l'intersubjectivité devient un critère fiable pour corroborer cette possibilité. Mais aucune explication ni aucune précision de ce genre n'ont jusqu'ici été fournies.

Enfin, et plus fondamentalement, *on peut mettre en doute la pertinence réelle des approches statistique et probabiliste appliquées à la méthode intuitive*. La question du fondement de l'intuition requiert de s'intéresser à l'étendue et aux conditions de possibilité de la connaissance. En menant des interviews<sup>478</sup> auprès d'individus qui affirment la possibilité de l'intuition, Petitmengin offre un portrait statistique de la question. Portrait utile, d'un point de vue numérique, mais assez peu fécond, d'un point de vue philosophique. Derrida n'aurait jamais prétendu que le fondement de l'intuition se laisse évaluer à l'aune de moyens d'analyse probabiliste ou statistique. Pour lui, l'investigation transcendante prévaut, et lorsqu'on s'y adonne, on constate que l'espace et la temporalisation sont des structures incontournables qui invalident l'expérience intuitive. Quels que soient les résultats contingents auxquels nous feront aboutir des interviews, quel que soit le nombre de témoignages qui cautionneront la possibilité de l'intuition, les idées bergsoniennes d'immédiateté, de certitude et d'indépendance par rapport au langage semblent ainsi mises en cause par des conditions de possibilité nécessaires et universelles.

## **II. L'argument des faux problèmes : un faux dilemme doublé d'une conclusion hâtive ?**

L'argument des faux problèmes perd en subjectivité là où il gagne en rationalité. Il est proprement démonstratif, car il ne repose pas sur la capacité subjective à vérifier l'intuition, mais bien plutôt sur un raisonnement constitué de trois prémisses et d'une conclusion. En le laissant entrevoir, fût-ce de manière tacite, Bergson espère persuader même les plus incrédules de la possibilité de l'intuition. Est-il convaincant ? C'est ce qu'il semble au premier abord ; mais lorsqu'on y regarde de près, la troisième prémisse et la conclusion de l'argument se révèlent fragiles, voire fautives. Cette prémisse suggère que si une tentative d'intuition amène à concevoir une solution au problème de Zénon, c'est parce qu'elle doit bel et bien permettre d'entrer en contact avec le réel immédiatement,

---

<sup>478</sup> *L'expérience intuitive, op. cit.*, p. 80.

intégralement et indépendamment du langage – contact grâce auquel il devient possible de bien comprendre le mouvement et de dissiper l'aporie de Zénon. Bergson en conclut que la possibilité de l'intuition reçoit ici une confirmation.

En l'occurrence, on peut lui objecter que sa troisième prémisse implique un *faux dilemme* : ou bien on accepte que l'effort d'intuition donne effectivement lieu à une expérience intuitive et, dans ce cas, on peut rendre compte de la capacité de Bergson à résoudre le paradoxe de Zénon, ou bien on refuse d'accepter ce fait et on ne peut expliquer pourquoi il dissipe cette aporie. Il s'agit là d'un faux dilemme, parce que Bergson passe sous silence toute autre explication envisageable. D'après lui, s'il est possible de résoudre une aporie par un effort d'intuition, *c'est pour nulle autre raison que cet effort n'est pas vain et qu'il nous conduit à saisir le réel immédiatement, intégralement et indépendamment du langage*. Ceux qui doutent de la possibilité de l'intuition préféreront toutefois introduire d'autres types d'explication. Là où Bergson laisse entendre que l'effectivité de l'intuition est la seule raison possible de la découverte d'une solution, ils diront, peut-on présumer, que la résolution du paradoxe de Zénon s'explique par l'une de ces hypothèses : i/ un enchaînement d'inférences inconscientes, ou ii/ un effort intellectuel conscient de type analytique. Tâchons de montrer que la première hypothèse pose problème et que la seconde est acceptable. Nous concluons alors que l'hypothèse adoptée par Bergson, celle de l'effectivité de l'intuition, n'est pas plus valable que celle de l'effort intellectuel conscient, et par conséquent que le philosophe pose un faux dilemme et une conclusion hâtive lorsqu'il affirme comme une nécessité la possibilité de l'intuition.

Qu'implique l'hypothèse des inférences inconscientes ? Suivant celle-ci, au moment même où Bergson s'efforce d'intuitionner, l'expérience qu'il déclenche donne lieu en fait, à son insu et contre son gré, à une connaissance médiante, langagière et rationnelle, tout en habilitant Bergson à comprendre suffisamment l'être pour dissoudre un paradoxe<sup>479</sup>. Alors que le philosophe tente de mettre en œuvre son intuition et qu'il explique sa capacité de résoudre une aporie par l'effectivité de cette méthode, la solution qu'il formule résulterait, au fond, d'un enchaînement d'inférences inconscientes<sup>480</sup>. Les

---

<sup>479</sup> Sur l'existence d'un « verbe intérieur » irréductible aux langages « propositionnel » et « stratégique », verbe qui *se règle sur les choses elles-mêmes*, appelle sans cesse des reformulations mais *demeure interne au langage*, voir Grondin, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, notamment p. IX-XI, p. 181 et suiv. Notons que Grondin ne pose pas ce verbe comme étant inconscient et qu'il n'invoque aucunement l'hypothèse des inférences inconscientes.

<sup>480</sup> Bergson n'est pas sans reconnaître lui-même l'existence d'un inconscient. En aucun temps toutefois il ne fait jouer des inférences inconscientes à l'arrière-plan de l'intuition. L'hypothèse des inférences inconscientes n'est donc pas directement envisagée par Bergson. Sur l'inconscient chez ce dernier, voir par exemple *MM*, p. 70.

partisans de cette hypothèse soutiendront sans doute que leur explication est plus *économique* que celle de Bergson, car elle ne postule pas la réalité d'une expérience mystérieuse aux yeux de certains (l'intuition), mais affirme plutôt l'existence d'inférences inconscientes (qui ressortissent à la rationalité). Pour ceux-là, l'argument bergsonien des faux problèmes aura les traits d'une conclusion hâtive : il prendra pour acquis ce qui s'avère à prouver. Alors qu'il reviendrait à Bergson de démontrer le fondement de l'intuition, il le suppose d'entrée de jeu. Il rejette à la hâte toute autre option explicative et introduit précocement ce qu'il lui faut démontrer<sup>481</sup>. Comme s'il allait de soi que la méthode intuitive pût être mise en œuvre, il se réclame de cette méthode et prétend résoudre une aporie grâce à elle<sup>482</sup>.

Réalise-t-on une véritable économie en endossant l'hypothèse des inférences inconscientes ? Rien n'est moins vrai. Car il en coûte autant sinon plus de postuler que des inférences inconscientes font surgir inopinément une solution au problème de Zénon que d'assumer la possibilité de l'intuition. La lourdeur ontologique de cette hypothèse tient à ce que, pour être vraie, elle suppose qu'une tentative d'intuition déclenche *volens nolens* une fonction inférentielle capable de dénouer un problème philosophique. À vrai dire, on voit bien mal pourquoi la tentative d'écarter les habitudes pratiques et de connaître une expérience immédiate, non langagière et intégrale, *éveillerait nécessairement la fonction inférentielle, d'autant plus que cela doit se dérouler hors du théâtre conscient*. L'idée d'inférences inconscientes n'est pas de fabrication récente. Helmholtz en parlait déjà<sup>483</sup>, sans compter qu'Eric Berne<sup>484</sup> et Theodor Reik<sup>485</sup>, l'un canadien, l'autre naturalisé américain, ont repris ce concept. Quelques expérimentations furent menées dans l'espoir de montrer que l'intuition s'accompagne d'inférences inconscientes ; mais comme le remarque Claire Petitmengin, ces expérimentations *souffrent d'un manque de rigueur*<sup>486</sup> *et elles négligent « les caractéristiques essentielles de la connaissance intuitive »*<sup>487</sup>. L'hypothèse des inférences inconscientes est donc loin d'être plus convaincante que celle de la possibilité de l'intuition.

---

<sup>481</sup> Voir entre autres *DI*, p. 85, où il est dit qu'il suffit de tenter l'expérience de l'intuition pour constater – comme si cela allait de soi – qu'elle nous montre immédiatement la réalité telle qu'elle est.

<sup>482</sup> Pour différents exemples de mises en pratique, voir *ÉC*, p. 272 et suiv.

<sup>483</sup> Là-dessus, voir Meulders, Michel, *Helmholtz : des lumières aux neurosciences*, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 216 et suiv.

<sup>484</sup> Berne, Eric, « The Nature of Intuition », *Psychiatric Quarterly*, n° 23, 1949, p. 203-226.

<sup>485</sup> Reik, Theodor, *Écouter avec la troisième oreille : l'expérience intérieure d'un psychanalyste*, trad. d'E. Ochs, Paris, Epi, 1976.

<sup>486</sup> *L'expérience intuitive, op. cit.*, p. 52.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 55. Nous soulignons.

Pour renforcer leur position, les partisans de Bergson ajouteront qu'il est nécessaire d'endosser l'hypothèse de l'effectivité de l'intuition, car tenter de mettre en œuvre sa faculté intuitive constitue le seul moyen d'arriver à une solution unique et péremptoire au paradoxe de Zénon. Une solution « unique », dans la mesure où quiconque fait l'effort d'intuitionner est censé saisir la mobilité de l'intérieur et parvenir à une idée : il existe deux manières d'aborder le mouvement, l'une mathématique, l'autre vécue, et tenir compte du versant vécu permet de comprendre que la mobilité se crée par un bon indivisible. Une réponse « péremptoire », par ailleurs, car l'explication intuitive de Bergson rend efficacement compte de la mobilité et peut en principe satisfaire tout le monde. À l'opposé, toujours selon les bergsoniens, lorsqu'on demeure dans le domaine du raisonnement et du langage, on émet des hypothèses multiples et qui autorisent l'objection. En témoignera entre autres le fractionnement historique de la philosophie en « écoles distinctes »<sup>488</sup>. En témoignera aussi la difficulté à résoudre rationnellement un ensemble de problèmes : l'homme est-il libre ? Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Tous les philosophes emploient des concepts différents et adoptent des prémisses discordantes, selon le point de vue qu'ils occupent dans le monde<sup>489</sup>. Les débats s'amorcent et ne s'achèvent jamais. Pour le dire en un mot, d'après les défenseurs de Bergson, l'effort d'intuition a cet insigne privilège de faire surgir des réponses uniques et sans appel aux problèmes philosophiques, cependant que la raison donne lieu à une multiplication des querelles.

Mais les anti-intuitionnistes ne se compteront pas pour battus. Aux défenseurs du bergsonisme, ils rétorqueront en deux temps. En premier lieu, même si les bergsoniens ont raison de mettre en doute l'hypothèse des inférences inconscientes, rien n'indique qu'ils évitent de commettre un faux dilemme. Pour contourner cet écueil, ils devraient démontrer que leur hypothèse, celle de l'effectivité de l'intuition, est la seule valable. On aurait pourtant tort de croire que cette hypothèse se démarque en ce qu'une tentative d'intuition permet d'apporter une solution unique et péremptoire au problème de Zénon. L'intuitionnisme est un concept plurivoque ; il comporte de nombreuses ramifications et ceux qui se réclament de la méthode intuitive n'aboutissent pas tous à des thèses semblables<sup>490</sup>. Le fractionnement de la philosophie en écoles distinctes est un fait

---

<sup>488</sup> « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 188.

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>490</sup> À preuve : le terme d'intuition est employé dans des sens distincts et dans le cadre de philosophies fort différentes, comme nous le soulignons au début du second chapitre.

historique, et Bergson y participe lui-même en adhérant à l'intuitionnisme, école qu'il redécouvre à sa façon<sup>491</sup>. Chacun sait au reste que le paradoxe de Zénon a suscité de nombreuses répliques depuis Aristote. L'hypothèse que propose Bergson dans l'espoir de le résoudre ne fait donc pas cavalière seule. Affirmer que cette hypothèse est la seule à conduire à une solution unique et péremptoire au problème de Zénon, on le comprend de ce fait, est pour le moins prématuré. Afin de justifier cette affirmation, il serait nécessaire de considérer les autres options explicatives et de clarifier leurs carences ; il faudrait expliquer en quoi l'hypothèse de l'effectivité de l'intuition *se démarque avantageusement de toutes les alternatives en jeu*. Jusqu'à ce jour, en ce qui regarde le paradoxe de Zénon, les bergsoniens n'ont pas fourni cette explication ; et c'est pourquoi l'hypothèse de l'effectivité de l'intuition ne découle pas comme une nécessité des prémisses de Bergson.

En second lieu, et corrélativement, *l'hypothèse bergsonienne semble surclassée par une hypothèse plus valable, celle de l'effort intellectuel conscient*. Suivant celle-ci, une fine analyse rationnelle permet de décortiquer les éléments en jeu dans le problème de Zénon et d'y apporter une solution. Cette hypothèse se démarque de ses concurrentes sous au moins deux angles. D'une part, elle est la plus *économique* des trois : loin d'impliquer l'existence de facultés que certains hésitent à admettre, c'est-à-dire l'intuition et les inférences inconscientes, elle postule simplement l'existence d'une activité logique consciente. D'autre part, la valeur de cette hypothèse paraît confirmée par le fait que *la solution bergsonienne apparaît elle-même grâce à l'exercice de facultés logiques*. À quelle activité se livre Bergson, en effet, sinon à une analyse des composantes du problème de Zénon et à un enchaînement d'inférences qui lui permettent de le résoudre ? Il va sans dire que le spiritualiste suggère que les « sophismes de l'école d'Élée »<sup>492</sup> peuvent être démontés par l'intuition, car ils tiennent à une confusion commise par la raison, celle entre l'ordre indivisible et l'ordre divisible<sup>493</sup>. Mais Bergson emploie lui-même sa raison, qu'il l'avoue ou non, pour clarifier les termes du problème de Zénon et distinguer entre la mobilité et l'immobilité, entre le mouvement vécu et en cours (créateur et indivisible) et la ligne parcourue décrite par ce mouvement (mathématique et divisible). Il déploie donc un effort intellectuel conscient pour tirer au clair sa solution et trancher le nœud gordien posé par Zénon.

---

<sup>491</sup> Sur l'inflexion qu'il fait subir à la notion d'intuition, que nous avons déjà eu l'occasion de définir plus tôt, voir « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 25-26.

<sup>492</sup> *DI*, p. 55.

<sup>493</sup> *Ibid.*, notamment p. 55.

Que conclure de cela ? Les bergsoniens commettraient un faux dilemme en affirmant qu'ou bien l'on accepte que l'effort d'intuition donne lieu à une expérience intuitive et, dans ce cas, l'on peut rendre compte de la capacité de Bergson à dissiper l'aporie de Zénon, ou bien l'on refuse d'accepter ce fait et l'on ne peut expliquer pourquoi il dénoue cette aporie. Car une tierce alternative s'avère à privilégier, celle selon laquelle un effort intellectuel conscient permet de résoudre l'aporie. Aux trois prémisses suivantes se résume, en somme, notre argument : puisque les bergsoniens n'ont toujours pas clarifié en quoi leur hypothèse se démarque des autres alternatives, puisque cette hypothèse est concurrencée par une hypothèse plus économique, celle de l'effort intellectuel conscient, et puisque Bergson semble déployer lui-même un effort intellectuel conscient lorsqu'il propose sa solution, tout porte à croire que les bergsoniens formulent une conclusion hâtive lorsqu'ils disent avoir fait découler comme une nécessité la possibilité de l'intuition. La justification de leur thèse demeure à venir, si tant est qu'elle soit concevable.

### **III. La mystique, l'art et la philosophie intuitive : l'analogie vaut-elle ?**

Après avoir convié les sceptiques à vérifier par eux-mêmes la possibilité de l'intuition et après avoir invoqué l'argument des faux problèmes, dont nous venons d'exposer les failles, les bergsoniens rééditeront leurs prétentions : l'expérience intuitive a lieu, la mystique et l'art en font foi. C'est que les activités mystique et artistique sont censées partager des caractéristiques essentielles avec la philosophie intuitive. En faire l'observation doit ainsi suffire, au dire de Bergson, à confirmer la réalité historique d'un contact immédiat, intégral, certain, non langagier, rendu effectif par l'effort et donnant accès à l'essence du réel.

1/ Qu'eût pensé Derrida de la figure de la mystique ? Il n'est pas indifférent de souligner que lui-même et Bergson assignent deux sources à la religion. Cela se remarque dans *Foi et Savoir*, dans le cas de Derrida, et au cœur des *Deux sources de la morale et de la religion*, dans le cas de Bergson. Mais le premier marque des réserves évidentes à propos des sources ciblées par le second<sup>494</sup>, et ce serait faire violence à leurs œuvres respectives que de trop les rapprocher. À vrai dire, non seulement les pensées derridienne

---

<sup>494</sup> Derrida, Jacques, *Foi et Savoir*, suivi de *Le Siècle et le Pardon*, Paris, Seuil, 2000, notamment p. 63-64. Pour un ouvrage qui fait le point sur le rapport entre la pensée derridienne et la théologie, voir par ailleurs Nault, François, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Paris, Cerf, 2000.

et bergsonienne ne peuvent être amalgamées en tout point sur la question des sources religieuses, mais rien ne permet de conclure que Derrida avait la même conception de la mystique que Bergson. Certains commentateurs l'ont démontré : l'étude derridienne de la religion n'a pas d'unité, elle est plurielle en soi et déductible de dizaines d'ouvrages et d'articles<sup>495</sup>. Dans ce foisonnement d'opuscules, aucun écrit ne laisse croire que Derrida a conçu la mystique d'une manière parfaitement analogue à celle de Bergson. Nous en tirerons l'objection que la description bergsonienne de la mystique ne peut corroborer l'intuition selon Derrida, *car rien n'indique qu'il aurait accepté cette description même*.

Les bergsoniens formuleront alors une réplique. Si Derrida n'a jamais associé sa conception de la mystique à celle de Bergson, il ne l'en a jamais séparée non plus. Et dans l'hypothèse où on l'aurait interrogé à ce sujet, sans doute eût-il pu admettre qu'une forme de mysticisme possède les traits que lui attribue Bergson, car ces traits sont déjà reconnus par d'autres. Tout à la fois croyant, romancier et poète de la verticalité, Fernand Ouellette en est : il décrit l'expérience mystique de Thérèse de Lisieux comme immédiate, extérieure au langage et tendant à unir les êtres par l'expression du souffle divin. Cette expérience, remarque-t-il, « s'efforce de nous communiquer, en transmutant les mots, en les *ouvrant*, quelques éclats de lumière indicible ou de la nuit inéluctable et cela, le plus souvent, à travers un texte qui a le ton d'une confidence ou la forme d'une lettre »<sup>496</sup> – texte « [d']autant plus impossible pour Thérèse qu'elle ne parvenait jamais à dire en mots ce qu'elle *sentait* »<sup>497</sup>. Il ne fait donc aucun doute que les traits attribués par Bergson au mysticisme sont déjà admis par certains. De sorte que la caractérisation bergsonienne renvoie à un phénomène assignable, précédemment commenté, et que Derrida serait susceptible de reconnaître lui-même.

Mais les derridiens ne seront pas ébranlés par cette réplique. De l'existence de commentaires portant sur la mystique décrite par Bergson, rétorqueront-ils, on ne peut déduire en toute logique *ni le fait que Derrida eût été prêt à admettre la description bergsonienne, ni le caractère historique du phénomène décrit*. Loin de Derrida l'intention de nier que certaines personnes se sont vues affubler du nom de « mystiques » dans l'histoire ; mais il ne leur attribue pas pour autant la capacité de vivre une expérience

<sup>495</sup> Anidjar, Gil, « Introduction. "Once More, Once More" : Derrida, the Arab, the Jew », dans *Acts of Religion. Jacques Derrida*, G. Anidjar (éd.), New York et Londres, Routledge, 2002, notamment p. 2.

<sup>496</sup> Ouellette, Fernand, *Autres trajets avec Thérèse de Lisieux*, Montréal, Fides, 2001, p. 133.

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 134, note 33. Qu'il nous soit permis de mentionner que Ouellette dépeint sa propre démarche poétique comme une recherche de fulgurance, de choc, de contact avec l'indicible – par où l'on voit que sa poésie vient plutôt conforter la description bergsonienne de l'art. Voir Ouellette, Fernand, *En forme de trajet*, Montréal, Le Noroît, 1996, p. 27 et suiv.

d'immédiateté, de certitude et d'indépendance par rapport au langage. C'est aux bergsoniens qu'il appartiendrait de démontrer que Derrida s'est lui-même engagé, ne serait-ce qu'implicitement, à admettre la réalité de la mystique bergsonienne, ou encore l'importance de reconnaître le caractère historique de cette mystique. À ce jour, on ne repère nulle part cette démonstration, et il serait étonnant qu'elle soit produite tôt ou tard, puisque aucun texte de Derrida ne fait clairement signe vers les traits attribués à la mystique par Bergson.

Soyons toutefois charitables et acceptons par hypothèse<sup>498</sup> que les derridiens sont prêts à souscrire à la caractérisation bergsonienne de la mystique. Que s'ensuit-il ? Les défenseurs de Derrida s'en trouvent-ils désarmés face à leurs adversaires ? Tant s'en faut. Pour asseoir sa position, Bergson doit démontrer que la philosophie intuitive et la mystique ont en commun des traits essentiels. Or, *l'analogie qu'il propose est sinon fautive, du moins douteuse et à compléter*. Parmi les caractéristiques qui éveillent le plus de doutes, on retrouve l'union immédiate avec le souffle créateur d'origine divine et l'indépendance par rapport au langage. Que des motifs religieux aient guidé intérieurement les mystiques dans leur démarche et qu'ils aient éprouvé un « sentiment de plénitude » dans leur processus de conversion<sup>499</sup>, bien peu en douteront. Mais cela démontre-t-il que l'activité mystique offre la confirmation d'une coïncidence immédiate avec le souffle créateur de Dieu ? Des réticences sont permises. Pour constituer une confirmation de ce genre, l'union immédiate à Dieu devrait être visible et palpable. Où donc cependant porter son regard pour observer cette union ? Sans aller jusqu'à pécher par excès de naturalisme et dire du sentiment religieux qu'il n'est que « l'effet d'un gène particulier ou d'une illusion produite chimiquement par notre cerveau »<sup>500</sup>, à l'instar de Richard Dawkins<sup>501</sup>, Daniel Dennett<sup>502</sup> et Dean Hamer<sup>503</sup>, dont les travaux sont controversés, *on peut douter du caractère palpable de la coïncidence immédiate avec Dieu*. Par conséquent, rien n'oblige à admettre que la mystique offre une attestation historique de la possibilité de l'intuition.

---

<sup>498</sup> Nous n'endossons pas forcément nous-mêmes cette idée. En la soulevant ici à titre d'hypothèse, nous souhaitons tout au plus déterminer jusqu'à quel point les derridiens sont en mesure de répliquer aux bergsoniens. En d'autres termes, nous voulons établir s'ils peuvent réfuter l'argument des cas de figure même en étant prêts à accepter la description bergsonienne de la mystique.

<sup>499</sup> Sur ce sentiment éprouvé par les saints, voir Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge et Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 729 et suiv.

<sup>500</sup> Grondin, Jean, *La philosophie de la religion*, Paris, PUF, 2009, p. 113.

<sup>501</sup> Dawkins, Richard, *The God Delusion*, Bantam, 2006.

<sup>502</sup> Dennett, Daniel, *Breaking the Spell : Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin, 2006.

<sup>503</sup> Hamer, Dean, *The God Gene : How Faith is Hardwired into our Genes*, Doubleday, 2004.

Mais allons plus loin et faisons une autre hypothèse. Voyons si, même en concédant hypothétiquement que le contact avec la transcendance n'est ni effectif ni réel<sup>504</sup>, ou du moins pas observable comme tel, les bergsoniens peuvent justifier leur analogie entre la philosophie intuitive et la mystique. Par « union immédiate », Bergson entend avant tout un geste de recentrement sur soi et une coïncidence avec l'impulsion créatrice du monde<sup>505</sup>. Impulsion d'origine divine, dit Bergson, mais que rien n'empêche de dédiviniser par hypothèse. Qu'ils adoptent un instant cette voie, qu'ils dédivinisent l'origine de l'impulsion créatrice de la vie : les bergsoniens satisferont jusqu'aux préceptes des plus sceptiques, les naturalistes et les athées, ils mettront en doute le caractère sensible de l'union immédiate à Dieu, tout en préservant le caractère immédiat de l'union au souffle créateur de la vie. Dans le contexte de l'analogie entre la philosophie intuitive et la mystique, seul importe ce caractère, car l'intuition philosophique ne se définit pas par l'union à Dieu, mais simplement par l'idée de coïncidence immédiate.

Forts de cette nuance, les partisans de Bergson soutiendront qu'on peut très bien douter du caractère observable de l'union immédiate à Dieu, sans renoncer au caractère observable de l'union immédiate à la vie. C'est que le contact immédiat avec le mouvement, la coïncidence avec le changement, bref, tout ce que Bergson désigne par le terme de création, semblera toujours observable. Bergson en veut pour preuve les réalisations historiques des mystiques chrétiens, en particulier sainte Thérèse, sainte Catherine de Sienne, saint François et Jeanne d'Arc<sup>506</sup>. Qu'on soit athée, naturaliste ou d'obédience religieuse, qu'on croie ou non qu'une passerelle invisible ait relié ces mystiques à Dieu, on doit reconnaître que leurs actions s'accomplirent au prix d'un effort de création, c'est-à-dire qu'elles se moulerent sur le versant créateur de la vie. Là où un obstacle se dressa, ces mystiques trouvèrent le moyen de le contourner ; là où un problème se posa, ils en conçurent la solution ; là où « l'humanité gémit »<sup>507</sup>, inerte et immobile, ils parvinrent à l'élever aux exigences de l'action, même si leur élan fut quelquefois entravé par la persécution. Dans le cas de saint François, cela devient manifeste. Toute sa vie durant il adora la création et il en entraîna d'autres dans son sillage, en tant que fondateur de l'ordre franciscain. Son travail fut l'expression d'un contact avec l'élan vital,

---

<sup>504</sup> Pour un complément d'analyse au sujet de la réalité de la transcendance, abordée cette fois par un croyant, voir Lavigne, Jacques, « La transcendance est-elle réelle ? », *Amérique française*, t. 2, n° 7, avril 1943, p. 35-46.

<sup>505</sup> « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », *op. cit.*, p. 495 ; *DSM*, p. 233.

<sup>506</sup> *DSM*, p. 241. Sur la même question, Bergson évoque aussi en bas de page les travaux d'Henri Delacroix et d'Evelyn Underhill, qui semblent s'accorder avec ses propres travaux.

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 338.

« communiqué intégralement à des hommes privilégiés qui [voulurent] l'imprimer [...] à l'humanité entière et, par une contradiction réalisée, [...] faire un mouvement de ce qui est par définition un arrêt. »<sup>508</sup> Constatable semble donc être l'union immédiate des mystiques à l'effort créateur de la vie, ce qui vient conforter l'idée que l'immédiateté trouve une confirmation dans l'histoire.

Cette réplique bergsonienne appelle deux objections principales. Non seulement « l'effort créateur que manifeste la vie »<sup>509</sup> est un *concept flou*, mais rien ne prouve que l'œuvre créatrice des mystiques suppose à *proprement parler une coïncidence immédiate avec l'effort créateur de la vie*. Tout d'abord, l'objection du concept flou. Nul ne peut douter de la créativité dont ont fait preuve les mystiques dans leurs réalisations terrestres. Mais l'idée d'effort créateur de la vie n'en demeure pas moins obscure. Qu'est-ce qu'une véritable création ? Tout changement, tout mouvement, toute lutte contre l'inertie sont-ils des manifestations de la création vitale ? La moindre altération au cours naturel des choses peut-elle être portée au compte de l'effort créateur de la vie ou, au contraire, sont-ce uniquement les changements considérés comme des progrès qui doivent y être associés ? Si l'on adopte la seconde option, comment définir le sens du progrès ? Bergson ne s'étend pas sur ces questions. Or, aussi longtemps qu'elles n'auront pas trouvé réponses, on saisira mal avec quoi est censé coïncider le mystique dans le cadre de ses activités : *il sera donc malaisé d'établir s'il coïncide effectivement avec l'effort créateur de la vie et, par le fait même, de s'assurer d'obtenir la confirmation historique d'une expérience immédiate*.

Mais il y a plus. Car même si les bergsoniens en venaient à tirer au clair l'idée d'effort créateur de la vie, il leur resterait à prouver que l'activité mystique est l'expression palpable d'une union immédiate à cet effort. En disant du mystique qu'il coïncide avec un souffle créateur, de deux choses l'une. Ou bien Bergson emploie une métaphore qui suggère non pas une identité entre le souffle créateur et le mystique, mais une relation de *participation* entre eux. Ou bien il veut dire que le mystique ne se contente pas de participer à ce souffle, mais qu'il *devient* ce souffle lui-même, au moins en l'espace d'un instant. Quelle que soit l'alternative à privilégier, pensons-nous, la coïncidence immédiate demeure un fait à démontrer. Admettons par hypothèse la première alternative. Dans ce cas, l'union mystique à l'effort créateur s'avère *partielle*, car la relation entre le mystique et la création en est une de participation plutôt que d'identité. Le caractère d'immédiateté

---

<sup>508</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 233.

se trouve dès lors *perdu* au profit d'un rapprochement entre deux réalités qui, pour être en étroite relation, n'en restent pas moins distinctes : le mystique et l'effort créateur.

Considérons maintenant la seconde alternative. S'il faut l'accepter, un autre problème se pose : *rien ne démontre que les réalisations historiques des mystiques impliquent bel et bien une coïncidence immédiate avec l'effort créateur de la vie*. Qu'il faille user d'inventivité pour accomplir un exploit mystique est aisément concevable. Mais une marge existe entre le fait de reconnaître cette inventivité et le fait d'affirmer que toute création mystique implique une coïncidence immédiate avec l'effort créateur de la vie. Pour supprimer à bon droit cette marge et pour justifier l'intuitionnisme, les bergsoniens devraient être en mesure d'expliquer exactement en quoi les réalisations historiques des mystiques supposent une coïncidence immédiate avec cet effort. Encore une fois, cette explication est inexistante et l'on peut douter qu'elle soit jamais produite, car Bergson hésite lui-même à admettre l'immédiateté de cette coïncidence. Lorsqu'on s'arrête sur un extrait des *Deux sources*, en effet, on constate qu'il définit « l'aboutissement du mysticisme [comme] une prise de contact, et par conséquent une *coïncidence partielle*, avec l'effort créateur que manifeste la vie. »<sup>510</sup> Chez Bergson lui-même, donc, il est davantage question d'une coïncidence partielle que d'une coïncidence complète – par où l'on voit que son analogie entre la mystique (où la coïncidence est partielle) et la philosophie intuitive (où la coïncidence est complète, totale, immédiate) présente une déficience.

Autre caractère commun, autre déficience : l'indépendance par rapport au langage. Bergson souligne que le mysticisme à l'état pur se coupe des formules théologiques et peut contribuer à la recherche philosophique<sup>511</sup>. De même que le philosophe intuitif transcende l'ordre langagier, le mystique est réputé pouvoir se soustraire au langage. Ces affirmations sont-elles justifiées ? Manifestement, l'argument de Bergson est lacunaire. *Il ne va pas de soi que s'abstraire des formules théologiques équivaut à s'abstraire de toute forme de langage*. Le concept de langage est bien plus large que celui de formule théologique. Bergson a donc beau prendre en exemple les accomplissements de sainte Thérèse, sainte Catherine de Sienne, saint François et Jeanne d'Arc<sup>512</sup>, qui ont su, semble-t-il, faire abstraction pour un temps des formules théologiques, il ne précise jamais ce qui permet de conclure que ces mystiques ont bel et bien pu s'abstraire du langage. Une fois de plus,

---

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>512</sup> Voir de nouveau *ibid.*, p. 241.

d'autres explications devraient être apportées par les bergsoniens pour prouver que l'analogie entre le mysticisme et la philosophie intuitive a pleine valeur. Peut-être ces explications nous parviendront-elles un jour ; mais ce jour n'est pas venu.

2/ Que dire maintenant de l'argument bergsonien de l'art ? Prenant appui sur l'assimilation de l'activité artistique à la philosophie intuitive, il se voit ébranlé si l'on rejette la caractérisation bergsonienne de l'art ou si l'on mine le fondement de cette assimilation. Voyons d'abord si Derrida eût été prêt à accepter la caractérisation bergsonienne. La pensée derridienne ne recèle pas une philosophie de l'art proprement dite ; elle déploie bien plutôt une multitude d'interrogations sur la nébuleuse artistique. Adnen Jdey le souligne :

on se trompe du tout au tout à voir chez Derrida une théorie esthétique à proprement parler, ayant pour tâche de faire tenir l'art et ses productions dans des catégories qui en assigneraient une fois pour toutes le statut et la finalité. Ce serait là aiguiller le lecteur dans une fausse direction et revenir à l'idée d'un discours philosophique qui ramènerait la singularité du geste artistique dans la position d'objet. [...] En contournant la loi du genre du commentaire, de la critique ou de la réflexion prenant l'œuvre d'art pour objet, il y va pour [Derrida] d'une interrogation sur les conditions de possibilité, et même sur la légitimité d'un discours "sur" l'art, et d'une mise en question de ses modalités essentielles<sup>513</sup>.

Derrida aurait-il récusé l'assignation bergsonienne de l'art à une fonction précise, considérant qu'il réproouve l'assujettissement de l'art à toute catégorie fixe ? Il faut répondre par la négative. En fait, au contraire de ce qu'on pourrait croire, l'intention de Bergson n'est pas d'enchaîner l'art à un objet précis : *il veut en relever une fonction, et une fonction parmi d'autres*<sup>514</sup>. Celle de révéler l'inaperçu lui paraît particulièrement essentielle, car elle permet de faire le pont entre l'art et la connaissance intuitive, mais elle n'exclut en aucune manière l'existence d'autres fonctions. Il suffit de considérer son analyse du devenir temporel pour s'en rendre compte. L'unique opération qui se répète dans l'histoire consiste selon Bergson dans le changement : à un état de choses en succède un autre, à cet autre état un autre encore, et ainsi de suite indéfiniment sans qu'on puisse les dénombrer<sup>515</sup>. Impossible, dans ces conditions, de dire aujourd'hui ce qui sera demain ; impossible également d'épuiser les fonctions que pourra prendre l'art dans l'histoire. Si

---

<sup>513</sup> Jdey, Adnen, « Avant-propos », dans *Derrida et la question de l'art : déconstructions de l'esthétique*, A. Jdey (dir.), Nantes, Cécile Defaut, 2011, p. 9-10.

<sup>514</sup> L'analyse qui suit reprend et redéveloppe quelques-unes des considérations que nous avons formulées ailleurs sur le rapport entre l'intuition, le rire et l'activité vitale : voir Fradet, Pierre-Alexandre, « Ainsi le rieur serait insensible. Un examen du rire jaune chez Henri Bergson et Charles Pennequin », conférence tenue lors d'une table ronde qui s'est déroulée dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l'ACFAS, Montréal, mai 2012.

<sup>515</sup> *ÉC*, p. 11 ; « La perception du changement », *op. cit.*, p. 165-174.

Bergson insiste autant sur une fonction particulière de l'art, il « compt[e] [aussi] sur les lecteurs pour estomper les contours de [s]es idées »<sup>516</sup>, et il fait comprendre que sa pensée n'évoque qu'une des ambitions de l'art, plutôt que la totalité d'entre elles<sup>517</sup>.

Sur la philosophie bergsonienne n'est donc pas enté un présupposé réducteur. Elle ne dit pas de l'activité artistique qu'elle correspond à ceci et rien d'autre. Il serait dès lors malvenu de l'accuser de réductionnisme, réquisitoire auquel doit se refuser Derrida lui-même. À vrai dire, non seulement ce dernier doit s'abstenir de morigéner Bergson au motif qu'il simplifie la nature de l'art, mais une raison incite à croire qu'il s'engage lui-même, indirectement, à accepter la conception bergsonienne de l'art : laisser pour compte cette conception reviendrait à *limiter* le champ de l'activité artistique, c'est-à-dire dicter à l'artiste les lieux où il ne doit pas aller, les zones qu'il ne doit pas fréquenter – commandement dont veut se garder Derrida, soucieux qu'il est de ne pas assigner à l'art de fonction finale.

Incapables de récuser la conception bergsonienne de l'art, les partisans de Derrida se tourneront alors vers une planche de salut : ils mettront en doute l'un des traits de l'analogie bergsonienne. De tous les caractères censés relier la philosophie intuitive à l'activité artistique, l'un peut sembler poser problème, l'intégralité. Se peut-il vraiment qu'un artiste adopte une vision *intégrale* du monde et la communique à autrui ? Caractéristique de l'intuition, l'intégralité semble sinon fausse, du moins sujette à caution, puisque l'homme est un être limité dans l'espace et dans le temps et que sa faculté de perception n'est pas extensible indéfiniment. Tout indique donc qu'on abuserait en faisant de l'activité artistique un exemple de vision intégrale du monde.

Lorsqu'on garde à l'esprit certains détails du bergsonisme, on comprend vite que cette objection tient à une mésinterprétation. Bien sûr, dirait Bergson, aucune perception humaine ne donne accès à l'intégralité du monde. C'est ce que nous avons expliqué dans un chapitre antérieur<sup>518</sup>, et c'est ce qu'explique le philosophe lui-même lorsqu'il remarque que toute réalité, chose ou état, est marquée par un devenir temporel et ne peut être conçue de manière ultime et définitive<sup>519</sup>. Pour Bergson, la philosophie intuitive est moins

---

<sup>516</sup> Bergson, Henri, « Bergson à L. Dauriac », dans *Mélanges*, A. Robinet (éd.), avant-propos d'H. Gouhier, Paris, PUF, 1972, p. 437. Ce commentaire fait surtout écho à son analyse du rire mais, étant donné que Bergson ménage partout une place à l'imprévisibilité et à la diversité des formes que prend la vie, il s'applique manifestement aussi à son analyse de l'art.

<sup>517</sup> *Le rire*, *op. cit.*, p. 119 ; *ÉC*, p. 91. Dans ce dernier extrait, Bergson précise à quoi s'apparente une œuvre achevée, sans pour autant exclure l'existence d'autres types d'œuvres réussies.

<sup>518</sup> Voir la première section du second chapitre.

<sup>519</sup> Voir par exemple « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 201 et 211.

l'expression d'une connaissance intégrale acquise que celle d'un *progrès asymptotique vers l'intégralité*<sup>520</sup>. Il appartient au philosophe d'élargir sans cesse la perspective qu'il a sur le monde. D'entrée de jeu, nul ne peut établir jusqu'où pourra mener cet élargissement : l'intuition « seule pourra le dire. »<sup>521</sup>

On ne saurait donc reprocher à Bergson de poser une expérience intégrale là où il ne parle que d'une vision partielle. La perception intuitive ne désigne chez lui qu'une vision élargie, dilatée, particulièrement étendue par comparaison aux perceptions usuelles et utiles. Pareille vision se manifeste dans la fonction de révélation de l'inaperçu remplie par certaines œuvres artistiques. Prenons l'exemple des impressionnistes. Historiquement, ils ont voulu dépasser le cadre à travers lequel on voyait d'ordinaire le monde pour mieux faire apprécier l'impression fugitive des choses. Chacun à leur façon, ils ont démontré la possibilité d'élargir leur vision en s'arrachant aux œillères derrière lesquelles on perçoit communément le réel. Ils n'ont pas illustré une condition nécessaire de l'art, mais assurément une condition suffisante : celle d'élargir la perception et de révéler l'inaperçu. Pour le dire en un mot, le progrès asymptotique vers l'intégralité n'est ni une chimère ni une création de l'esprit ; mais un fait avéré, et de tous les faits dont témoigne l'art, l'un des plus évidents<sup>522</sup>.

L'intégralité n'étant pas la seule idée au cœur de l'analogie entre l'art et la philosophie intuitive, d'autres caractères demeurent susceptibles d'être mis en cause. À peine plus que pour la mystique, Bergson n'examine des cas précis pour clarifier son analogie avec l'art. Il mentionne malgré tout ceci :

nulle part la fonction de l'artiste ne se montre aussi clairement que dans celui des arts qui fait la plus large place à l'imitation, je veux dire la peinture. Les grands peintres sont des hommes auxquels remonte une certaine vision des choses qui est devenue ou qui deviendra la vision de tous les hommes. [...] Approfondissons ce que nous éprouvons devant un Turner ou un Corot : nous trouverons que, si nous les acceptons et les admirons, c'est que nous avons déjà perçu quelque chose de ce qu'ils nous montrent. Mais nous avons perçu sans apercevoir. C'était, pour nous, une vision brillante et évanouissante, perdue dans la foule de ces visions également brillantes, également évanouissantes, qui se recouvrent dans notre expérience usuelle comme des "dissolving views" et qui constituent, par leur interférence réciproque, la vision pâle et décolorée que nous avons habituellement des choses. Le peintre l'a isolée ; il l'a si bien fixée sur la toile que, désormais, nous ne pourrions nous empêcher d'apercevoir dans la réalité ce qu'il y a vu lui-même<sup>523</sup>.

---

<sup>520</sup> « La perception du changement », *op. cit.*, p. 149.

<sup>521</sup> « Introduction (deuxième partie) », *op. cit.*, p. 50.

<sup>522</sup> Dans l'*Essai* (p. 166), on le rappelle, Bergson disait quelque chose de semblable sur la liberté humaine, susceptible d'apparaître comme un « fait évident » à tous ceux qui considèrent intuitivement leur moi.

<sup>523</sup> « La perception du changement », *op. cit.*, p. 150.

Tirant exemple des œuvres de Turner et de Corot, Bergson remarque que l'artiste sait élargir la vision des hommes en leur diffusant le contenu d'une perception élargie. Par là, il explique en quel sens l'art fait voile vers l'intégralité. Mais que dit-il des autres caractères de l'analogie ? Somme toute bien peu de choses. Et tel est donc le premier reproche qu'on peut lui adresser sur la question de l'art : Bergson mobilise un *nombre insuffisant d'exemples historiques pour éclairer son analogie entre l'activité artistique et la philosophie intuitive*, et, lorsqu'il lui arrive d'évoquer de semblables exemples, *il n'explique pas en quoi ils impliquent tous les traits de l'analogie*. À supposer même qu'on admette que Turner et Corot aient adopté et communiqué des visions élargies du monde, on n'acceptera pas pour autant que leurs œuvres sont l'expression de visions immédiates, non langagières et qui donnent lieu à des certitudes. Ce n'est pas une banalité de dire que la discipline de l'art offre des exemples historiques de pareilles visions. Affirmer cela comme un fait ne suffit pas : une démonstration est requise. Mais cette démonstration reste inexistante jusqu'à présent.

Le second grief qu'on peut faire à Bergson au sujet de l'art concerne précisément l'immédiateté. Pour Bergson, « [l]art n'est sûrement qu'une vision plus directe de la réalité »<sup>524</sup> : il écarte l'ordre des concepts afin d'envisager le réel sans voile et d'en communiquer l'essence au grand nombre<sup>525</sup>. Si cette idée est rapportée maintes fois dans *Le rire* et qu'on peut la comprendre avec aise, elle semble contredite par le caractère d'intégralité. Le philosophe intuitif et l'artiste adoptent une vision élargie du monde. Suivant les termes de Bergson, leur perception va « s'élargissant, grâce à l'effort combiné des philosophes dans une direction commune. »<sup>526</sup> Or, nous semble-t-il, *cette formulation de l'idée d'intégralité dément la possibilité d'une expérience immédiate*.

Si la vision des philosophes et des artistes peut être élargie, c'est qu'elle les met en contact avec des données qui se livrent ponctuellement à leur conscience et auxquelles s'ajouteront plus tard de nouvelles données. À un instant, les philosophes et artistes considèrent X ; à un moment subséquent, ils considéreront X et Y ; puis X, Y et Z, et ainsi de suite. Une double caractérisation peut dès lors être faite du progrès asymptotique vers l'intégralité. D'un côté, ce progrès s'effectue dans l'histoire, c'est-à-dire qu'il se réalise dans le temps : on reconnaît là le thème de la temporalisation derridienne. De l'autre, toute

---

<sup>524</sup> *Le rire, op. cit.*, p. 120.

<sup>525</sup> Pour une autre description du travail qu'effectue l'artiste et de la manière dont il communique sa vision à autrui, voir notamment *ÉC*, p. 210, où il est question de poésie.

<sup>526</sup> « La perception du changement », *op. cit.*, p. 149.

vision élargie n'acquiert son sens que grâce à un réseau de renvois plutôt que dans l'immédiateté. C'est que nous ne pouvons rendre compte de l'idée de *perception qui va s'élargissant* qu'en posant une distinction entre une « vision actuelle » et une « vision future », entre un « ici et maintenant » et un « là à venir », ce qui nous reconduit à l'espace d'espacement derridien. En d'autres mots, l'acte par lequel on élargit sa vision se trouve tout entier régi par la médiation : il se déroule dans le temps et son sens n'apparaît que si l'on différencie deux types de visions. *En lui-même, et au moment même où il est censé se dérouler, cet acte suppose le passage d'une perception limitée vers une perception élargie, il implique le progrès menant d'un type de vision à un autre – donc un mouvement entre plusieurs états, plutôt qu'un repli dans l'unité immédiate.*

L'expérience même par laquelle l'artiste et le philosophe intuitif élargissent leur vision semble ainsi présupposer d'inévitables médiations, l'une relative au temps, l'autre relative à l'espace. La prééminence de la durée chez Bergson montre bien que l'auteur est prêt à assumer la médiation temporelle et à faire de l'intuition une expérience historique. Mais Bergson n'endosse pas au grand jour l'idée d'espace, car il contredirait du même coup un caractère placé au centre de l'expérience intuitive, l'immédiateté. En faisant de l'intégralité l'un des traits de la philosophie intuitive, toutefois, Bergson argumente contre lui-même : il pose un concept qui, une fois bien analysé, vient mettre en cause le caractère d'immédiateté. Ici, la contradiction est implicite, mais bien réelle. Elle exprime à quel point il est difficile, sinon impossible, de faire l'économie de toute médiation, même et surtout lorsqu'on se réclame de la méthode intuitive.

## CONCLUSION

Derrida et Bergson ne se sont jamais vus, jamais rencontrés, et l'œuvre du premier ne réfère qu'avec circonspection à celle du second. Un dialogue entre eux n'en est pas moins possible, portant entre autres sur l'importante question du fondement de l'intuition. Une connaissance immédiate, non langagière, intégrale et certaine est-elle envisageable ? Le problème en est un de droit plutôt que de fait : *quid juris* ? À ce problème lourd de conséquences épistémologiques, Derrida et Bergson ont répondu de façons distinctes : l'un a révoqué en doute la possibilité de l'intuition, l'autre a donné ses droits à la méthode intuitive. Notre objectif a consisté ici à mettre en perspective leurs positions propres afin de démontrer que leurs philosophies, une fois mises en dialogue, révèlent un désaccord partiel qui permet de réfléchir de façon féconde sur la possibilité de l'intuition. Cet objectif général, distal pourrait-on dire, s'est doublé d'une triple ambition proximale : i/ circonscrire étroitement l'objet du litige entre Derrida et Bergson, trop peu souligné par les commentateurs, et dont nous avons montré qu'il n'est pas annulé par un accord partiel ; ii/ tirer au clair les diverses raisons qui amènent l'un à s'en prendre à l'intuition, l'autre à embrasser la méthode intuitive ; iii/ établir que certains arguments de Bergson, bien qu'ils connaissent un regain d'intérêt depuis quelques années, paraissent lacunaires lorsqu'on les confronte à différentes objections.

Ces trois objectifs n'ont pas été poursuivis dans l'ordre dans lequel nous les résumons ici. Bien plutôt, notre souci a été de les intégrer de la manière la plus naturelle possible au sein des cinq chapitres, de façon à proposer un texte suivi où les concepts d'usage étaient clarifiés avant d'être discutés. Pour réaliser nos ambitions nous avons donc procédé en cinq temps. Il s'est agi de montrer d'abord que le projet de déconstruction, soutenu par les concepts de différence, d'espacement et de temporalisation, conduit Derrida à produire deux arguments centraux contre les philosophies de l'intuition (chapitre 1). Puisque rien n'assurait d'emblée que Derrida et Bergson désignassent le même type d'expérience par le terme d'intuition, il nous a fallu vérifier ensuite qu'une entente existait entre eux sur le sens du terme. C'est ce que nous avons fait en clarifiant les grands traits de l'intuition chez Bergson. Ces traits ne sont pas tous identiques à ceux que Derrida rattache à l'expérience intuitive, mais trois d'entre eux, l'immédiateté, la certitude et l'indépendance par rapport au langage, ont garanti la possibilité d'un dialogue entre eux. Au fait de cette entente verbale, nous avons expliqué quels caractères de la durée autorisent

à voir dans le bergsonisme une anticipation de la critique de la métaphysique de la présence. Notre examen a révélé alors l'existence de quatre points de contact majeurs entre Derrida et Bergson (chapitre 2).

Dans le but de mesurer avec précision la plus ou moins grande distance qui les sépare, nous avons poussé plus loin notre analyse et avons montré que, au-delà et en dépit de ces points de contact, des divergences subsistent. Nous fûmes alors appelés à nuancer les affirmations de nombreux commentateurs, plus intéressés par les recoupements que par les divergences, et à remarquer qu'un désaccord partiel existe bel et bien entre Derrida et Bergson, confirmé d'abord par un lot de critiques derridiennes, ensuite par une étude des écrits bergsoniens. Il devint clair à ce moment que tout en anticipant certaines idées de Derrida, dont la temporalisation, Bergson souhaitât endosser des caractères de l'intuition récusés par son successeur : l'immédiateté, la certitude et l'indépendance par rapport au langage (chapitre 3). Mais pourquoi donc ce souhait ? De quel droit affirmer la possibilité de l'expérience intuitive ? Telles sont les questions auxquelles nous répondîmes par la suite, extrayant, de l'entrelacs d'arguments que formule Bergson, trois raisonnements cardinaux : celui de l'expérience intime, celui des faux problèmes et celui des cas de figure (chapitre 4). Et c'est sur ces raisonnements que nous nous arrêtâmes pour finir, moment où le mot « dialogue » acquit tout son sens, afin d'expliquer qu'ils sont pour la plupart fragiles, lacunaires ou tout au moins à compléter dans l'avenir (chapitre 5).

L'intérêt de nos recherches fut de quatre ordres. En premier lieu, nous avons pris le contre-pied d'une vulgate interprétative qui insiste sur la continuité entre Derrida et Bergson. Alors que Daniel Alipaz, Frédéric Worms, Suzanne Guerlac et Leonard Lawlor ont laissé entendre que les divergences entre les deux auteurs peuvent être atténuées, voire dissoutes, par la considération de convergences plus fondamentales, nous avons défendu l'idée qu'un désaccord irréductible subsiste entre eux. L'originalité de nos recherches vient donc en partie de ce qu'elles ont cherché à justifier cette thèse : tout en tenant compte de points d'entente essentiels, il est nécessaire de reconnaître l'existence de divergences doctrinales entre Derrida et Bergson – divergences qui permettent de constituer un dialogue inédit autour de l'importante question de l'intuition. En second lieu, nous avons examiné à l'aune des écrits bergsoniens une croyance largement répandue au XX<sup>e</sup> siècle, celle selon laquelle le langage est incontournable. En nous intéressant à la pensée bergsonienne, nous avons en effet porté regard sur des arguments censés asseoir la possibilité d'une expérience non langagière. Certes, notre conclusion a consisté à dire que

ces arguments présentent des carences ; mais le fait de redonner la parole à Bergson n'a pas été infécond, car nous avons pu replacer ainsi sur le devant de la scène une argumentation occultée par le *linguistic turn* et établir de quoi elle est capable face à différentes objections.

En troisième lieu, d'un point de vue interprétatif, l'un de nos espoirs est d'avoir contribué à forger une plus juste intelligence des arguments formulés par Derrida et Bergson. En dépit du nombre de commentaires qui existent sur les deux philosophes, bien peu d'interprètes se sont attardés à clarifier en détail les divers arguments qu'ils invoquent, le plus souvent implicitement, au sujet de la possibilité de l'intuition. C'est là une lacune que nous avons voulu combler, en vue de faciliter l'examen des pensées bergsonienne et derridienne. Enfin, en quatrième et dernier lieu, dans le but de livrer une appréciation critique qui ne soit pas sans conséquence, nous avons fait graviter le débat autour d'un sujet qui recoupe des pans essentiels de ces pensées, la méthode intuitive et la déconstruction de l'intuitionnisme. Révéler l'aspect lacunaire des arguments de Bergson a ainsi permis de faire voir – conséquence non négligeable – que la méthode sur laquelle repose toute sa philosophie demeure incertaine, infondée. Cette conclusion paraît d'autant plus marquante que le bergsonisme reçoit une attention renouvelée et qu'il est loin d'être vilipendé de nos jours. Doit-on rappeler l'apparition récente de la première et lumineuse édition critique de Bergson<sup>527</sup>, ainsi que le souci grandissant de faire dialoguer l'auteur avec les percées scientifiques actuelles, dont celles réalisées en neurosciences<sup>528</sup> ?

Plus souvent qu'à leur tour, les commentateurs de Bergson ont manqué de mettre à l'épreuve la pensée bergsonienne et de cibler les thèses qu'il lui reste à consolider. Voilà maintenant que la tâche est accomplie, avec pour résultat un commentaire des trois arguments proposés par Bergson à l'appui de l'intuition. Soit l'argument de l'expérience intime. Il s'attire de multiples critiques. Certaines d'entre elles consistent à relever l'aspect lacunaire de l'argument bergsonien. Alors qu'il incomberait aux partisans de Bergson de réfuter les positions de Derrida, qui démontre que toute présence immédiate est un effet constitué par l'espacement et la temporalisation, et alors qu'il leur appartiendrait d'expliquer pourquoi, selon certains d'entre eux, plus grand sera le nombre de témoignages corroborant la possibilité de l'intuition, plus cette possibilité paraîtra justifiée, les partisans de Bergson ne disent mot – leur démonstration reste à venir.

---

<sup>527</sup> Dirigée par Frédéric Worms et publiée aux Presses Universitaires de France, cette édition peut profiter à quiconque s'intéresse à Bergson ; nous l'avons régulièrement consultée au moment de préparer ce mémoire.

<sup>528</sup> Voir notamment Gallois, Philippe et Gérard Forzy (dir.), *Bergson et les neurosciences*, Paris, Synthelabo, 1997.

Quant à la conclusion de l'argument des faux problèmes, celle selon laquelle une tentative d'intuition donne bel et bien lieu à une expérience intuitive, elle semble hâtive pour plusieurs raisons. Afin de la rendre convaincante, les bergsoniens devraient prouver qu'il s'agit de l'hypothèse qui rend le mieux compte de la capacité à dénouer l'aporie de Zénon. Mais cette preuve n'a pas encore vu le jour. D'une part, les disciples de Bergson n'ont toujours pas expliqué en quoi leur hypothèse se démarque de ses concurrentes, notamment celle de l'effort intellectuel conscient, à ne pas confondre avec l'hypothèse des inférences inconscientes. D'autre part, ils n'ont pas expliqué pourquoi il serait faux de penser que l'hypothèse de l'effort intellectuel conscient est plus économique que celle de Bergson. Enfin, puisque le spiritualiste semble lui-même s'adonner à un travail analytique conscient lorsqu'il nous livre sa solution au problème de Zénon, tout porte à croire qu'un effort rationnel est à l'origine de cette solution et que l'effectivité de l'intuition est loin d'être démontrée par l'argument bergsonien.

Venons-en pour finir à la mystique et à l'art. Rien ne laisse présager que Derrida eût reconnu la description bergsonienne de la mystique, d'où l'impossibilité pour les derridiens d'admettre comme un fait historique une expérience immédiate, non langagière et génératrice de certitudes. Au moins deux des traits de l'analogie entre la philosophie intuitive et la mystique suscitent par ailleurs la controverse : l'immédiateté et l'indépendance par rapport au langage. En ce qui concerne l'art, même s'il n'est pas exclu que Derrida eût endossé la description qu'en fait Bergson, l'argument bergsonien est vicié d'une double façon. Non seulement, en effet, le spiritualiste évoque un nombre insuffisant d'exemples historiques pour éclairer son analogie et, lorsqu'il lui arrive de le faire, il ne prouve pas que tous les traits de l'intuition s'y retrouvent, mais il semble contredire lui-même la possibilité d'une expérience immédiate lorsqu'il caractérise l'intuition par l'intégralité. De nouvelles considérations devraient donc être ajoutées pour affermir la thèse intuitionniste de Bergson.

Bien plus, en appui à l'intuitionnisme, de nouveaux cas de figure pourraient être invoqués. Qu'il suffise de prendre l'exemple d'un génie autiste. Stephen Wiltshire, dessinateur britannique, a récemment vu ses exploits être médiatisés aux quatre coins du monde<sup>529</sup>. Assis dans un hélicoptère, il observe des mégapoles comme Tokyo, Rome, New York et, après quelques minutes d'attention, il affirme en avoir mémorisé les moindres

---

<sup>529</sup> Voir par exemple Saraga, Daniel, « Le supercerveau existe déjà », *Largeur.com*, 9 juillet 2009, disponible en ligne : <http://largeur.com/?p=2914> (27 mars 2012).

détails. Il retourne ensuite à son atelier et se met à l'ouvrage. Pendant des heures, il s'efforce de coucher sur papier ses souvenirs. Le génie opère alors : les grandes artères, les rues secondaires, les plus fins motifs architecturaux, tout vient à paraître sur son dessin. Rien ne prouve que sa situation soit en tout point assimilable à la démarche du philosophe intuitif. Mais elle illustre tout de même la possibilité pour l'esprit d'agir temporairement en « distrait »<sup>530</sup>, c'est-à-dire de se détourner des contraintes pratiques et de prendre une vue élargie, sinon intégrale, du réel, que les éléments de ce réel soient ou non utiles à la vie.

Au cas de ce génie autiste pourraient venir s'ajouter d'autres cas, qui sait ? Aux partisans de Bergson d'y rester attentifs dans l'avenir. À nous de rappeler, par ailleurs, que seuls les phénomènes impliquant tous les traits de l'intuition pourront justifier une analogie avec la philosophie intuitive. Prétendre le contraire serait faire preuve de complaisance à l'égard des intuitionnistes ou, ce qui revient au même, acquiescer de façon hâtive à la possibilité de l'intuition.

---

<sup>530</sup> Bergson emploie lui-même ce terme pour désigner l'artiste et par extension le philosophe intuitif : il entend par là que, détaché des exigences pratiques, on peut envisager une plus vaste part de la réalité. Voir « La perception du changement », *op. cit.*, p. 151.

## Bibliographie

AL-SAJI, Alia, « “A Past Which Has Never Been Present” : Bergsonian Dimensions in Merleau-Ponty’s Theory of the Prepersonal », *Research in Phenomenology*, vol. 38, n° 1, février 2008.

—, « The Memory of Another Past : Bergson, Deleuze and a New Theory of Time », *Continental Philosophy Review*, vol. 37, n° 2, 2004.

—, « The Temporality of Life : Merleau-Ponty, Bergson, and the Immemorial Past », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XLV, été 2007.

ANIDJAR, Gil, « Introduction. “Once More, Once More” : Derrida, the Arab, the Jew », dans *Acts of Religion. Jacques Derrida*, G. Anidjar (éd.), New York et Londres, Routledge, 2002.

ARMSTRONG, A. C., « Bergson, Berkeley, and Philosophical Intuition », *The Philosophical Review*, vol. 23, n° 4, 1914.

AUROUX, Sylvain, Jacques DESCHAMPS et Djamel KOULOUGHLI, *La philosophie du langage*, Paris, PUF, 2004.

AZOUVI, François, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, 2007.

BARBARAS, Renaud, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008.

BARDEN, Garrett, « Method in Philosophy », dans *The New Bergson*, J. Mullarkey (éd.), Manchester et New York, Manchester University Press, 1999.

BARTHÉLEMY-MADAULE, Madeleine, *L'idéologie du hasard et de la nécessité*, Paris, Seuil, 1972.

BEARN, Gordon C. F., « Derrida Dry : Iterating Iterability Analytically », *Diacritics*, vol. 25, n° 3, automne 1995.

BEAULIEU, Denyse et Catherine M. MAVRIKAKIS, « De Derrida à la mode », *Études françaises*, vol. 20, n° 2, 1984.

BENDA, Julien, « De la mobilité de la pensée selon une philosophie contemporaine », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 50, n° 3, juillet 1945.

—, *Le bergsonisme ou Une Philosophie de la Mobilité*, Paris, Mercure de France, 1917.

—, *Lettres à Mélisandre*, Paris, Le Livre, 1925.

—, *Sur le succès du bergsonisme*, Paris, Mercure de France, 1914.

—, *Une philosophie pathétique, Cahiers de la quinzaine*, 2, 15<sup>e</sup> série, 1913.

BENNETT, C. A., « Bergson's Doctrine of Intuition », *Philosophical Review*, vol. 25, n<sup>o</sup> 1, 1916.

BERGO, Bettina, « The Trace in Derrida and Levinas », conférence prononcée pour la Canadian Philosophical Association, London, Ontario, mai 2005, disponible en ligne : [http://umontreal.academia.edu/BettinaBergo/Talks/62407/The\\_Trace\\_in\\_Derrida\\_and\\_Levinas](http://umontreal.academia.edu/BettinaBergo/Talks/62407/The_Trace_in_Derrida_and_Levinas) (2 avril 2012).

BERGSON, Henri, « Bergson à Fl. Delattre », dans *Correspondances*, A. Robinet (éd.), Paris, PUF, 2002.

—, « Bergson à Harald Höffding », dans *Mélanges*, A. Robinet (éd.), avant-propos d'H. Gouhier, Paris, PUF, 1972.

—, « Bergson à J. Chevalier », dans *Correspondances*, A. Robinet (éd.), Paris, PUF, 2002.

—, « Bergson à L. Dauriac », dans *Mélanges*, A. Robinet (éd.), avant-propos d'H. Gouhier, Paris, PUF, 1972.

—, « Bergson à L. Husson », dans *Correspondances*, A. Robinet (éd.), Paris, PUF, 2002.

—, « Cours de métaphysique, 1<sup>re</sup> leçon : de la valeur objective de la connaissance », dans *Cours I : leçons de psychologie et de métaphysique*, H. Hude et J.-J. Dumas (éd.), Paris, PUF, 1990.

—, « Cours de métaphysique, 7<sup>e</sup> leçon : l'évidence et le critérium de la certitude », dans *Cours I : leçons de psychologie et de métaphysique*, H. Hude et J.-J. Dumas (éd.), Paris, PUF, 1990.

—, « Cours de métaphysique, 8<sup>e</sup> leçon : la certitude, la croyance, le doute », dans *Cours I : leçons de psychologie et de métaphysique*, H. Hude et J.-J. Dumas (éd.), Paris, PUF, 1990.

—, « Cours de psychologie, 35<sup>e</sup> Leçon : le langage », dans *Cours I : leçons de psychologie et de métaphysique*, H. Hude et J.-J. Dumas (éd.), Paris, PUF, 1990.

—, « Cours sur Plotin », dans *Cours IV : cours sur la philosophie grecque*, H. Hude et F. Vinel (éd.), Paris, PUF, 2000.

—, « Discussion à la Société française de philosophie », dans *Mélanges*, A. Robinet (éd.), avant-propos d'H. Gouhier, Paris, PUF, 1972.

—, *Durée et simultanéité*, Paris, PUF, 2007.

—, *Écrits philosophiques*, édition dirigée par F. Worms, Paris, PUF, 2011.

—, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2007.

- , *Extraits de Lucrèce*, Paris, Delagrave, 1884.
- , « “Fantômes de vivants” et “recherche psychique” », dans *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1960.
- , « Introduction à la métaphysique », dans *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2008.
- , « Introduction (deuxième partie) », dans *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2008.
- , « Introduction (première partie) », dans *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2008.
- , « La conscience et la vie », dans *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1960.
- , « L'âme et le corps », dans *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1960.
- , « La perception du changement », dans *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2008.
- , « La philosophie de Claude Bernard », dans *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2008.
- , *La politesse et autres essais*, Paris, Rivages poche, 2008.
- , « La vie et l'œuvre de Ravaisson », dans *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2008.
- , « Le cerveau et la pensée : une illusion philosophique », dans *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1960.
- , « Leçons sur les théories de l'âme », dans *Cours III : Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme*, H. Hude et J.-L. Dumas (éd.), Paris, PUF, 1995.
- , « L'effort intellectuel », dans *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1960.
- , « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », dans *Mélanges*, A. Robinet (éd.), avant-propos d'H. Gouhier, Paris, PUF, 1972.
- , « Le possible et le réel », dans *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2008.
- , « Le rêve », dans *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1960.
- , *Le rire. Essai sur la signification du comique*, Paris, PUF, 1975.
- , *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2008.
- , « Les signes et le langage », dans *Cours de psychologie de 1892-1893 au lycée Henri-IV*, S. Matton (éd.) et A. Panero (prés.), Paris et Milan, Séha et Archè, 2008.
- , « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », dans *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1960.

- , *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2007.
- , « L'idée de lieu chez Aristote », Paris, Alcan, 1889, trad. de R. Mossé-Bastide et révisée par G. Soury, parue dans *Les Études bergsoniennes, II*, 1948.
- , « L'intuition philosophique », dans *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2008.
- , *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2004.
- , « Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité », dans *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2008.
- , « Zénon d'Élée », dans *Cours IV : cours sur la philosophie grecque*, H. Hude et F. Vinel (éd.), Paris, PUF, 2000.
- BERNARDO, Fernanda, « Croire aux fantômes. Penser le cinéma avec Derrida », dans *Derrida et la question de l'art. Déconstructions de l'esthétique*, A. Jdey (dir.), Paris, Cécile Default, 2011.
- BERNE, Eric, « The Nature of Intuition », *Psychiatric Quarterly*, n° 23, 1949.
- BIANCO, Giuseppe, « Experience vs. Concept ? The Role of Bergson in Twentieth-Century French Philosophy », *The European Legacy*, vol. 16, n° 7, 2011.
- BOUDOT, Maurice, « L'espace selon Bergson », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, janv.-mars 1980.
- BOURDEAU, Michel, *Pensée symbolique et intuition*, Paris, PUF, 1999.
- BOYER, Alain, « Popper, Bergson : l'intuition et l'ouvert », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 2, avril-juin 2008.
- BRUNETTE, Peter et David WILLS, *Screen/play : Derrida and Film Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- BRUNSCHVICG, Léon, *Henri Bergson*, A. Béguin et P. Thévenaz (cueillette), Neuchâtel, La Baconnière, 1943.
- BURT, Jonathan, « Morbidity and Vitalism : Derrida, Bergson, Deleuze, and Animal Film Imagery », *Configurations*, 14, 2006.
- BURWICK, Frederick et Paul DOUGLASS, *The Crisis in Modernism : Bergson and the Vitalist Controversy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- CARIOU, Marie, *Bergson et le fait mystique*, Paris, Aubier Montaigne, 1976.
- CHALLAYE, Félicien, *Bergson*, Paris, Mellottée, 1948.

CHEAH, Pheng, « Living Time : Response to Worms and Ansell Pearson », *MLN*, 120, 2005.

CHERNIAVSKY, Axel, *Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson*, Paris, L'Harmattan, 2009.

CHEVALIER, Jacques, *Bergson*, Paris, Plon, 1926.

COLEBROOK, Claire, « Derrida, Deleuze and Haptic Aesthetics », *Derrida Today*, vol. 2, 2009.

COSSUTTA, Frédéric (dir.), *Lire Bergson : « Le possible et le réel »*, Groupe de recherche sur la lecture des textes philosophiques, Paris, PUF, 1998.

COURTINE, Jean-François, « L'ABC de la déconstruction », dans *Derrida, la tradition de la philosophie*, M. Crépon et F. Worms (dir.), Paris, Galilée, 2008.

CRÉPON, Marc et Frédéric WORMS (dir.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008.

CRITCHLEY, Simon, « Déconstruction et communication. Quelques remarques sur Derrida et Habermas », dans *Derrida : la déconstruction*, C. Ramond (dir.), Paris, PUF, 2005.

DANEK, Jaromir, *H. Bergson. Intuition de la durée*, Québec, Université Laval, 1987.

DAWKINS, Richard, *The God Delusion*, Bantam, 2006.

DE BELLOY, Camille, « Bergsonisme et christianisme », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 85, n° 4, octobre 2001.

DELACOUR, Jean, « Matière et mémoire, à la lumière des neurosciences contemporaines », dans *Bergson et les neurosciences*, P. Gallois et G. Forzy (dir.), Paris, Synthelabo, 1997.

DELEUZE, Gilles, « Bergson. 1859-1941 », dans *Les philosophes célèbres*, M. Merleau-Ponty (dir.), Paris, Éditions d'art Lucien Mazenod, 1956.

—, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2005.

—, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 2004.

—, « Leibniz : âme et damnation », enregistrement sonore. Conception : Claire Parnet, Richard Pinhas, Prune Berge, Gallimard, « à voix haute », 2003.

—, *L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983.

—, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

- DELEUZE, Gilles et Claire PARNET, « L'actuel et le virtuel », dans *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996.
- DENNETT, Daniel, *Breaking the Spell : Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin, 2006.
- DERRIDA, Jacques, *Apories*, Paris, Galilée, 1996.
- , « Comment ne pas parler », dans *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.
- , *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- , *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991.
- , « Et cetera... », dans *Cahier de L'Herne Derrida*, M.-L. Mallet et G. Michaud (dir.), n° 83, Paris, L'Herne, 2004.
- , *Feu la cendre*, Paris, Éditions des femmes, 1987.
- , *Foi et Savoir*, suivi de *Le Siècle et le Pardon*, Paris, Seuil, 2000.
- , *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994.
- , « Freud et la scène de l'écriture », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- , « “Genèse et structure” et la phénoménologie », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- , *Glas*, Paris, Galilée, 1974.
- , « Je suis en guerre contre moi-même », *Le Monde*, 18 août 2004.
- , « La décision, la fiction, la présence », *Revue ah !, Oui la philosophie*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2005.
- , « La différance », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- , « La double séance », dans *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- , « La mythologie blanche : la métaphore dans le texte philosophique », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- , « La pharmacie de Platon », dans *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- , « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- , *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978.

- , *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 2003.
- , « Le cinéma et ses fantômes », entretien réalisé par A. de Baecque et T. Jousse le 10 juillet 1998, et par T. Jousse le 6 novembre 2000, édité par S. Delorme, *Cahiers du cinéma*, n° 556, avril 2001.
- , *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996.
- , *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 2010.
- , « Le supplément de copule », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- , *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000.
- , *Limited Inc.*, présentation et traduction de E. Weber, Paris, Galilée, 1990.
- , *Mémoires d'aveugle : autoportrait et autres ruines*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1990.
- , *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988.
- , « Ousia et grammè », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- , *Points de suspension*, entretiens choisis et présentés par E. Weber, Paris, Galilée, 1992.
- , *Politique et amitié : entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*, Paris, Galilée, 2011.
- , *Positions : entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Paris, Minuit, 1972.
- , *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.
- , « Quatrième séance. Le 29 janvier 2003 », dans *Séminaire. La bête et le souverain. Volume II (2002-2003)*, M. Lisse, M.-L. Mallet et G. Michaud (éd.), Paris, Galilée, 2010.
- , « Signature événement contexte », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- , *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
- , « Tympan », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- , « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement », dans *Dire l'événement, est-ce possible ? Séminaire de Montréal, Pour Jacques Derrida*, G. Soussana, J. Derrida et A. Nouss, Paris, L'Harmattan, 2001.
- , « Violence et métaphysique », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

DERRIDA, Jacques et Antoine SPIRE, *Au-delà des apparences*, Latresne, Le bord de l'eau, 2002.

DERRIDA, Jacques et Maurizio FERRARIS, *A Taste for the Secret*, Malden, MA, Polity Press, 2002.

DE SAUSSURE, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1974.

DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 1992.

D'HAUTEFEUILLE, François, « La critique par Henri Bergson de l'idée de néant », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 64, n° 2, 1959.

DOUÇOT, Julien, « Le vivant en activité : besoin, problème et créativité chez H. Bergson », *Archives de philosophie*, vol. 71, n° 2, avril-juin 2008.

DOUGLASS, Paul, *Bergson, Eliot, and American Literature*, University Press of Kentucky, 2010.

DU BOS, Charles, *Journal (1920-1925)*, nouvelle édition, Paris, Buchet-Chastel, 2003.

DURING, Élie, « Introduction au dossier critique », dans *Durée et simultanéité*, F. Worms (éd.), Paris, PUF, 2009.

EINSTEIN, Albert, *Comment je vois le monde*, Paris, Flammarion, 1958.

ENGEL, Pascal, « Benda contre Bergson », *Critique*, vol. 5, n° 732, 2008.

ESCOUBAS, Eliane, « Derrida and the Truth of Drawing : Another Copernican Revolution ? », dans *Research in Phenomenology*, 36, 2006.

FLANAGAN, Bob, *Derrida*, DVD, ICA Projects, 2002.

FOX KELLER, Evelyn, *L'intuition du vivant. La vie et l'œuvre de Barbara McClintock*, trad. de R.-M. Vassalo-Villaneau, Paris, Tierce, 1988.

FRADET, Pierre-Alexandre, « Ainsi le rieur serait insensible. Un examen du rire jaune chez Henri Bergson et Charles Pennequin », conférence tenue lors d'une table ronde qui s'est déroulée dans le cadre du 80<sup>e</sup> Congrès de l'ACFAS, Montréal, mai 2012.

—, *Anonymous Photographs of the Past : A Petition Against Death ?* (incluant des changements mineurs par rapport à la version française), trad. de T. Widom et P.-A. Fradet, Santa Fe, New Mexico, CSF Publishing, 2012.

—, « Auscultation d'un cœur battant : l'intuition, la durée et la critique du possible chez Bergson », *Laval théologique et philosophique*, vol. 67, n° 3, octobre 2011.

—, « Bergson, Heidegger et la question du possible : le renversement d'une conception classique », *Ithaque*, dossier sur le possible coordonné par Iain Macdonald, vol. 8, printemps 2011.

—, « Comment distinguer le rêve de la veille : la solution de F. H. Jacobi », *Phares*, vol. 11, hiver 2011.

—, Compte rendu de Jean-Michel Salanskis, *Derrida*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, 172 p., publié dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 68, n° 1, février 2012.

—, « Heidegger et Deleuze, même combat ? », *PhaenEx*, vol. 8.1, à paraître en mai 2013.

—, « La durée bergsonienne et le temps d'Einstein : conciliation et insubordination », *Symposium*, vol. 16, n° 1, printemps 2012.

—, *Photographies anciennes : une pétition contre la mort ?*, Santa Fe, New Mexico, CSF Publishing, 2012.

FRANÇOIS, Arnaud, *Bergson*, Paris, Ellipses, 2008.

GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, édition intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996.

GALLOIS, Philippe, « En quoi Bergson peut-il, aujourd'hui, intéresser le neurologue », dans *Bergson et les neurosciences*, P. Gallois et G. Forzy (dir.), Paris, Synthelabo, 1997.

GAMBARARA, Daniele, « Postface. Henri Bergson : une philosophie de la signification », dans *Henri Bergson : esprit et langage*, C. Stancati, D. Chirico et F. Vercillo (dir.), Sprimont, Mardaga, 2001.

GAUTHIER, Yvon, *Hegel : introduction à une lecture critique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.

GENDRON, Sarah, *Repetition, Difference, and Knowledge in the Work of Samuel Beckett, Jacques Derrida, and Gilles Deleuze*, New York, Peter Lang, 2008.

GIBSON, James Jerome, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979.

GIL, Didier, « Si les fourmis se mettaient à parler », dans *Henri Bergson : esprit et langage*, C. Stancati, D. Chirico, F. Vercillo (dir.), Sprimont, Mardaga, 2001.

GODDARD, Jean-Christophe, *Violence et subjectivité : Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris, Vrin, 2008.

GOLDSCHMIT, Marc, *Jacques Derrida. Une introduction*, Paris, Pocket, 2003.

GOUHIER, Henri, « Avant-propos », dans *Cours I : leçons de psychologie et de métaphysique*, H. Hude et J.-J. Dumas (éd.), Paris, PUF, 1990.

- , *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989.
- , « Introduction », dans *Œuvres* (édition du centenaire), H. Bergson, Paris, PUF, 1959.
- GRONDIN, Jean, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004.
- , *La philosophie de la religion*, Paris, PUF, 2009.
- , « La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique », dans *Philosopher en français*, J.-F. Mattéi (dir.), Paris, PUF, 2001.
- , *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.
- , *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2006.
- , *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.
- , « Nihilistic or Metaphysical Consequences of Hermeneutics ? », dans *Consequences of Hermeneutics*, J. Malpas et S. Zabala (dir.), Evanston, Northwestern University Press, 2010.
- GUERLAC, Suzanne, *Thinking in Time : An Introduction to Henri Bergson*, Ithaca, New York et Londres, Cornell University Press, 2006.
- GUNTER, Pete A. Y., « Bergson, les images, et l'homme neuronal », dans *Bergson et les neurosciences*, P. Gallois et G. Forzy (dir.), Paris, Synthelabo, 1997.
- HAMEL, Jean-François, *Revenances de l'histoire. Répétition, narrativité, modernité*, Paris, Minuit, 2006.
- HAMER, Dean, *The God Gene : How Faith is Hardwired into our Genes*, Doubleday, 2004.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. de G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993.
- HEIDEGGER, Martin, « Lettre sur l'humanisme », dans *Questions III et IV*, trad. de R. Munier, Paris, Gallimard, 1976.
- , « Temps et être », dans *Questions III et IV*, trad. de F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976.
- HESS, Gérard, *La métamorphose de l'art : intuition et esthétique*, Paris, Kimé, 2002.
- HEYTING, Arend, *Intuitionism : An Introduction*, Amsterdam, North Holland Pub., 1971.
- HUEMER, Michael, *Ethical Intuitionism*, Palgrave Macmillan, 2006.

HUSSERL, Edmund, *L'Origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris, PUF, 1962.

—, *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, trad. de M. de Launay, Paris, PUF, 1994.

—, *Recherches logiques*, T. II., Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, 1<sup>ère</sup> partie : Recherches I et II., trad. de H. Élie, L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1991.

HUSSON, Léon, « Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne », *Les études bergsoniennes*, Paris, Albin Michel, vol. IV, 1956.

—, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris, PUF, 1947.

JACOBI, Friedrich Heinrich, « Appendice sur l'idéalisme transcendantal », dans *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, trad. de L. Guillermit, Paris, Vrin, 2000.

—, « Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza », tiré de Pierre-Henri Tavoillot, *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, Paris, Cerf, 1995.

JAFFRO, Laurent, « Infinity, Intuition, and the Relativity of Knowledge : Bergson, Carrau, and the Hamiltonians », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 18, n° 1, janvier 2010.

JAMES, William, *Essais d'empirisme radical*, trad. et préface de G. Garreta et M. Girel, Marseille, Agone, 2005.

—, *Le pragmatisme*, trad. de N. Ferron et prés. de S. Madelrieux, Paris, Flammarion, 2007.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 2008.

JDEY, Adnen, « Avant-propos », dans *Derrida et la question de l'art : déconstructions de l'esthétique*, A. Jdey (dir.), Nantes, Cécile Defaut, 2011.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. d'A. Renaut, Paris, GF Flammarion, 2006.

KEARNEY, Richard (éd.), *Dialogues With Contemporary Continental Thinkers : The Phenomenological Heritage*, Manchester, Manchester University Press, 1984.

KELLY, Michael R., *Bergson and Phenomenology*, Palgrave Macmillan, 2010.

KENMOGNE, Émile, « Mysticisme et connaissance : le moment de *L'évolution créatrice* », dans *Annales bergsoniennes IV. L'évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, A. Fagot-Largeault, F. Worms, A. François et V. Guillin (éd.), Paris, PUF, 2008.

- KOUBA, Pavel, « Le mouvement entre temps et espace (Bergson aux prises avec sa découverte) », dans *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, F. Worms et al. (éd.), Paris, PUF, 2004.
- LAFRANCE, Guy, « Continuité et absolue nouveauté dans la durée bergsonienne », *Dialogue*, vol. 7, n° 1, 1968.
- , *La philosophie sociale de Bergson*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1974.
- LANDAU, Iddo, « What's old in Derrida ? », *Philosophy*, vol. 69, n° 267, janvier 1994.
- LAPOUJADE, David, « Intuition et sympathie chez Bergson », *Eidos*, n° 9, 2008.
- LARGEAULT, Jean, *Intuition et intuitionnisme*, Paris, Vrin, 1993.
- LAVIGNE, Jacques, « La transcendance est-elle réelle ? », *Amérique française*, t. 2, n° 7, avril 1943.
- LAWLOR, Leonard, *Derrida and Husserl : The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, 2002.
- , *The Challenge of Bergsonism*, Londres et New York, Continuum, 2003.
- , *Thinking Through French Philosophy : The Being of the Question*, Indiana University Press, 2003.
- LEBRATY, J. F., « L'intuition dans les décisions managériales », *Revue Française de Gestion*, juin-août 1996.
- LEFEUVRE, Michel, *La réhabilitation du temps. Bergson et les sciences d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- LEMAIRE, Benoît, « Un manifeste », *Les Cahiers de L'Agora*, n° 2, hiver 1988.
- LEMOINE, Maël, « Durée, différence et plasticité de l'esprit », dans *Bergson. La durée et la nature*, J.-L. Vieillard-Baron (dir.), Paris, PUF, 2004.
- LEROUX, Georges, « "Passion : transcendance" Derrida lecteur du platonisme négatif », *Études françaises*, vol. 38, n° 1-2, 2002.
- LE ROY, Édouard, *Une philosophie nouvelle : Henri Bergson*, Paris, Félix Alcan, 1912.
- LE SAGET, M., *Le manager intuitif*, Paris, Dunod, 1992.
- LÉVESQUE, Claude, *L'étrangeté du texte. Essai sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, V.L.B., 1978.

LEVINAS, Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1963.

LÉVY-LEBLOND, Jean-Marc, « Le boulet d'Einstein et les boulettes de Bergson », dans *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science*, F. Worms (éd.), Paris, PUF, 2007.

LIPPIT, Akira Mizuta, « L'animal magnétique », dans *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, M.-L. Mallet (dir.), Paris, Galilée, 1999.

LUCE, Arthur Aston, *Bergson's Doctrine of Intuition*, Londres et New York, Society for Promoting Christian Knowledge and The Macmillan co., 1922.

MABILLE, Bernard, « Éloges de la fluidité : Hegel, Bergson et la parole », *Les études philosophiques*, vol. 4, n° 59, 2001.

MACDONALD, Iain, « Heidegger, Derrida, la tradition et l'impensable. Questions et remarques », *Genos : histoire et avenir*, I. Schüssler et A. Schild (éd.), Payot Lausanne, 2000.

—, « Nature and Spirit in Hegel's Anthropology : Some Idealist Themes in Hegel's Pragmatism », *Laval théologique et philosophique*, vol. 63, n° 1, 2007.

—, « Qu'est-ce que l'histoire conceptuelle ? », dans *La philosophie de l'histoire. Hommages offerts à Maurice Laguerre*, C. Nadeau et A. Lapointe (dir.), Québec, Presses de l'Université Laval, 2007.

MARION, Jean-Luc, *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.

MARITAIN, Jacques, *La philosophie bergsonienne*, Paris, Marcel Rivière, 1930.

—, *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966.

MARQUET, Jean-François, « Durée bergsonienne et temporalité », dans *Bergson. La durée et la nature*, J.-L. Vieillard-Baron (dir.), Paris, PUF, 2004.

MARRATI-GUÉNOUN, Paola, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998.

MEGAY, Joyce N., *Bergson et Proust. Essai de mise au point de la question de l'influence de Bergson sur Proust*, Paris, Vrin, 1976.

MEULDERS, Michel, *Helmholtz : des lumières aux neurosciences*, Paris, Odile Jacob, 2001.

MICHAUD, Ginette, « La voix voilée : Derrida lecteur de soi (Fragment d'une lecture de voile) », *Études françaises*, vol. 38, n° 1-2, 2002.

MOATI, Raoul, *Derrida/Searle. Déconstruction et langage ordinaire*, Paris, PUF, 2009.

MOLL, François, « La réforme du mécanisme, ou le “rêve” d’Henri Bergson », *Dialogue*, vol. XLIV, n° 4, automne 2005.

MOLOTIU, Andrei, « Focillon’s Bergsonian Rhetoric and the Possibility of Deconstruction », 2000, disponible en ligne : [http://www.rochester.edu/in\\_visible\\_culture/issue3/molotiu.htm](http://www.rochester.edu/in_visible_culture/issue3/molotiu.htm) (20 avril 2012).

MONTMINY, Martin, *Les fondements empiriques de la signification*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 1998.

MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903.

MOULARD-LEONARD, Valentine, *Bergson-Deleuze Encounters : Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, New York, Suny Press, 2008.

MOUTSOPOULOS, E., *La critique du platonisme chez Bergson*, Athènes, Grigoris, 1980.

MULLARKEY, John, « The Philosophy of *Durée-Différence* », *Philosophy Today*, vol. 40, n° 1, printemps 1996.

NAAS, Michael, *Taking on the Tradition. Jacques Derrida and the Legacies of Deconstruction*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

NABERT, Jean, « L’intuition bergsonienne et la conscience de Dieu », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 48, n° 4, 1941.

NAULT, François, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction*, Paris, Cerf, 2000.

NORRIS, Christopher, *Derrida*, London, Fontana Press, 1987.

OUELLETTE, Fernand, *Autres trajets avec Thérèse de Lisieux*, Montréal, Fides, 2001.

—, *En forme de trajet*, Montréal, Le Noroît, 1996.

OULAHBIB, Lucien-Samir, *La philosophie cannibale : la théorie du mensonge, de la mutilation, ou l’appropriation totalitaire chez Derrida, Deleuze, Foucault, Lyotard*, Paris, Table ronde, 2006.

PANACCIO, Claude, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d’Occam et le nominalisme d’aujourd’hui*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 1991.

PANERO, Alain, « Introduction », dans *Cours de psychologie de 1892-1893 au lycée Henri-IV*, S. Matton (éd.) et A. Panero (prés.), Paris et Milan, Séha et Archè, 2008.

—, « La découverte de la durée ou l’épreuve de la discordance », dans *Bergson. La durée et la nature*, J.-L. Vieillard-Baron (dir.), Paris, PUF, 2004.

PARAIN-VIAL, Jeanne, « Derrida », dans *Tendances nouvelles de la philosophie*, Paris, Le Centurion, 1978.

PARK, Ynhui, « Derrida ou la prison du langage (sic) », *Philosophy*, Korea, 1983.

PATTON, Paul, « Concept and Politics in Derrida and Deleuze », *Critical Horizons*, vol. 4, n° 2, 2003.

PATTON, Paul et John PROTEVI (éd.), *Between Deleuze and Derrida*, Londres et New York, Continuum, 2003.

PAYOT, Roger, *L'intuition ontologique et l'introduction à la métaphysique*, Paris, Vrin, 1986.

PEETERS, Benoît, *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010.

PÉGUY, Charles, « Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne », dans *Œuvres complètes*, Paris, Nouvelle revue française, 1916.

PEILLON, Vincent, « H. Bergson et le problème du commencement humain de la réflexion », *Revue de métaphysique et de morale*, 3, septembre 1997.

PEIRCE, Charles Sanders, *Œuvres philosophiques*, Paris, Cerf, 2002.

PERRU, Olivier, *Science et itinéraire de vie : la pensée de Bergson*, Paris, Kimé, 2009.

PETITMENGIN, Claire, *L'expérience intuitive*, préface de F. J. Varela, Paris, L'Harmattan, 2001.

PETROSINO, Silvano, *Jacques Derrida et la loi du possible*, trad. de J. Rolland, Paris, Cerf, 1994.

PHILONENKO, Alexis, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Cerf, 1994.

PICHÉ, Claude, *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, 1995.

—, « The Role of Feeling in Fichte's Rejection of the Thing in Itself », *Idealistic Studies*, vol. 28, n° 1/2, 1998.

PICHÉ, David, « Introduction », dans *Intuition et abstraction*, G. d'Ockham, Paris, Vrin, 2005.

PLATON, *Phèdre*, trad. de L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 2004.

POINCARÉ, Henri, « Du rôle de l'intuition et de la logique en mathématiques », dans *La Valeur de la science*, Paris, Flammarion, 1970.

PROTEVI, John, *Politics Physics : Deleuze, Derrida, and the Body Politic*, New York, Continuum, 2001.

RAMOND, Charles, « Déconstruction et littérature (*Glas*, un guide de lecture) », dans *Derrida : la déconstruction*, C. Ramond (dir.), Paris, PUF, 2005.

—, *Le vocabulaire de Jacques Derrida*, Paris, Ellipses, 2001.

REIK, Theodor, *Écouter avec la troisième oreille : l'expérience intérieure d'un psychanalyste*, trad. d'E. Ochs, Paris, Epi, 1976.

RICCABONI, Joseph J., « Bergson's Metaphysical Intuition and Science », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 5, n° 2, 1967.

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

—, « La relève intuitive de la métaphysique : le kantisme de Bergson », dans *Lire Bergson*, F. Worms et C. Riquier (dir.), Paris, PUF, 2011.

ROBINET, André, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Seghers, 1966.

RORTY, Richard (éd.), *Consequences of Pragmatism : Essays, 1972-1980*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

—, « Is Derrida a Transcendental Philosopher ? », dans *Working Through Derrida*, G. B. Madison (éd.), Evanston, Northwestern University Press, 1993.

—, *The Linguistic Turn : Recent Essays In Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.

ROSENTHAL, Victor, « Microgenesis, Immediate Experience and Visual Processes in Reading », dans *Seeing, Thinking and Knowing : Meaning and Self-Organization in Visual Cognition and Thought*, A. Carsetti (éd.), Kluwer Academic Publishers, 2004.

RUBY, Christian, *Les archipels de la différence : Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard*, Paris, Félin, 1989.

SALANSKIS, Jean-Michel, *Derrida*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

—, « La philosophie de Jacques Derrida et la spécificité de la déconstruction au sein des philosophies du *linguistic turn* », dans *Derrida : la déconstruction*, C. Ramond (dir.), Paris, PUF, 2005.

SARAGA, Daniel, « Le supercerveau existe déjà », *Largeur.com*, 9 juillet 2009, disponible en ligne : <http://largeur.com/?p=2914> (27 mars 2012).

SATO, Yoshiyuki, *Pouvoir et résistance : Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, Paris, L'Harmattan, 2007.

SCHALKWYK, David, « What Does Derrida Mean By “The Text” ? », *Language Sciences*, vol. 19, n° 4, 1997.

SECOND, J., *L'intuition bergsonienne*, Paris, Félix Alcan, 1913.

SERGEANT, Philippe, *Deleuze, Derrida. Du danger de penser*, Paris, La Différence, 2009.

SEYMOUR, Michel, « Philosophie de la logique », dans *Précis de philosophie analytique*, P. Engel (dir.), Paris, PUF, 2000.

SHOUBORG, Gary, « Bergson's Intuitional Approach to Free Will », *Modern Schoolman : A Quarterly Journal of Philosophy*, vol. 45, janvier 1968.

SITBON-PEILLON, Brigitte, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson : une expérience intégrale*, Paris, PUF, 2009.

SOULEZ, Philippe et Frédéric WORMS, *Bergson : biographie*, Paris, PUF, 2002.

STEINMETZ, Rudy, *Les styles de Derrida*, De Boeck, 1994.

STRAUSS, Leo, « Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de Fr. H. Jacobi », *Revue de métaphysique et de morale*, trad. de H. Hartje et P. Guglielmina, n° 3, 1994.

SWEETMAN, Brendan, « Postmodernism, Derrida, and *Différance* : A Critique », *International Philosophical Quarterly*, vol. 39, n° 153, 1999.

TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Cambridge et Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

—, « Rationality », dans *Philosophy and the Human Sciences : Philosophical Papers 2*, Cambridge, Londres, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press, 1985.

TREJOS MARÍN, Susana, « La libertad en Bergson y en Jankélévitch », *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 39, n° 97, janvier-juin 2001.

TSUKADA, Sumiyo, *L'immédiat chez H. Bergson et G. Marcel*, Louvain/Paris, Peeters, 1995.

VANDENDORPE, Christian, « Rhétorique de Derrida », *Littératures*, n° 19, hiver 1999.

VAUGHAN, Frances, *L'éveil de l'intuition*, trad. de M.-J. Anastasie et R. Ripert, La Table Ronde, 1984.

VERCILLO, Federica, « “Les mots sont nos ennemis”. Le langage dans l'Essai de Bergson et dans l'interprétation de Prezzolini », dans *Henri Bergson : esprit et langage*, C. Stancati, D. Chirico et F. Vercillo (dir.), Sprimont, Mardaga, 2011.

VERGOTE, Antoine, « L'articulation du temps », *Revue philosophique de Louvain*, 77, 1979.

VERNON, Richard, « Pascalian Ethics ? Bergson, Levinas, Derrida », *European Journal of Political Theory*, vol. 9, n° 2, 2010.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Bergson*, Paris, PUF, 2007.

—, *Bergson, la vie et l'action*, suivi de Louis Lavelle, *La pensée religieuse d'Henri Bergson*, Paris, Félin, 2007.

—, « Introduction : La durée et la nature », dans *Bergson. La durée et la nature*, J.-L. Vieillard-Baron (dir.), Paris, PUF, 2004.

—, « L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale », dans *Bergson. La durée et la nature*, J.-L. Vieillard-Baron (dir.), Paris, PUF, 2004.

WEBER, Samuel, « Les dettes de la déconstruction et autres assomptions connexes », dans *Cahiers Confrontation*, trad. de M. Tran Van Khai, n° 19, printemps 1988.

WHITEHEAD, Alfred North, *Modes de pensée*, introduction de G. Durand et traduction de H. Vaillant, Paris, Vrin, 2004.

WILLARD, Dallas, « Predication as Originary Violence : A Phenomenological Critique of Derrida's View of Intentionality », dans *Working Through Derrida*, G. B. Madison (éd.), Evanston, Northwestern University Press, 1993.

WORMS, Frédéric, « À propos des relations entre nature et liberté », dans *Bergson. La durée et la nature*, J.-L. Vieillard-Baron (dir.), Paris, PUF, 2004.

— (dir.), *Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004.

—, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.

—, « Derrida ou la transition de la philosophie : différence, vie, justice, entre deux moments philosophiques », dans *La philosophie en France au XX<sup>e</sup> siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009.

—, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 2007.

—, « La théorie bergsonienne des plans de conscience : genèse, structure et signification de *Matière et mémoire* », dans *Bergson et les neurosciences*, P. Gallois et G. Forzy (dir.), Paris, Synthelabo, 1997.

—, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000.

—, « L'intelligence gagnée par l'intuition ? », *Les études philosophiques*, vol. 4, n° 59, 2001.

—, « Présentation », dans *Écrits philosophiques*, H. Bergson, Paris, PUF, 2011.

—, « Résumé de l'Essai sur les données immédiates de la conscience », dans *Bergson : biographie*, P. Soulez et F. Worms, Paris, PUF, 2002.

ZIMA, Pierre V., *La déconstruction. Une critique*, Paris, L'Harmattan, 2007.

## Index

### A

Absoluité, 43, 45, 48  
Achille, 73, 74, 75  
Action, 36, 38, 46, 56, 65, 78, 79, 98, 128  
Actuel, 23, 26, 53, 57, 58, 59, 116  
Alipaz, 2, 3, 44, 48, 54, 66, 67, 107  
Al-Saji, 56  
Althusser, 2, 9, 117, 126  
Âme, 1, 8, 16, 18, 19, 22, 24, 25, 28, 30, 33, 41, 43, 47, 55, 80, 81, 86, 113, 115  
Anastasia, 31, 127  
Anidjar, 96, 111  
Ansell Pearson, 52, 115  
Archi-écriture, 12  
Aristote, 15, 52, 53, 94, 114  
Armstrong, 59  
Art, iii, iv, v, 1, 28, 30, 35, 36, 41, 76, 80, 81, 82, 83, 95, 96, 101, 102, 103, 104, 109, 114, 115, 120, 121, 123  
Auroux, 68  
Austin, 21  
Avenir, 14, 17, 23, 26, 40, 42, 45, 46, 47, 48, 59, 65, 83, 84, 86, 107, 110, 123  
Azouvi, 1

### B

Barbaras, 36  
Barden, 32  
Barthélemy-Madaule, 42  
Bearn, 21  
Beaulieu, vii  
Beckett, 2, 119  
Béguin, 38, 114  
Benda, 49, 118  
Bennett, 59  
Berge, 41, 115  
Bergmann, 5  
Bergo, 14  
Berkeley, 56, 59, 111  
Bernard, 43, 50, 113, 123  
Bernardo, 41  
Berne, 92  
Bianco, 1  
Biran, 56

Blanchot, 14, 122  
Boudot, 40  
Bourdeau, 5  
Boyer, 35  
Brisson, 55, 125  
Brouwer, 30, 123  
Brunette, 41  
Brunschvicg, 38  
Burt, 1  
Burwick, 1

### C

Cariou, 82  
Carrau, 61, 121  
Carsetti, 89, 126  
Certitude, 3, 11, 12, 27, 28, 29, 35, 36, 37, 38, 48, 59, 60, 64, 66, 70, 71, 72, 78, 79, 81, 85, 86, 88, 89, 90, 97, 106, 107, 112  
Challaye, 32  
Cheah, 52  
Cherniavsky, 50  
Chevalier, 30, 38, 112  
Chirico, 62, 63, 64, 119, 127  
Choski, 2  
Cinéma, 40, 114, 117  
Coïncidence, 26, 32, 56, 79, 97, 98, 99, 100  
Colebrook, 58  
Concept, 3, 11, 12, 13, 14, 22, 25, 26, 34, 39, 41, 44, 45, 49, 50, 54, 57, 58, 59, 64, 70, 71, 82, 86, 92, 93, 99, 100, 105  
Concepts fluides, 49  
Condition de possibilité, 12, 15, 29  
Continuité, 4, 14, 40, 41, 45, 75, 82, 86, 107  
Corot, 103, 104  
Cossutta, 57  
Courtine, 12  
Cratyle, 62  
Créativité, 36, 42, 43, 99, 118  
Crépon, 12, 17, 115  
Critchley, 65

**D**

D'Hautefeuille, 36  
 Danek, 32  
 Dauriac, 102, 112  
 Dawkins, 97  
 De Baecque, 41, 117  
 De Belloy, 78  
 De Lisieux, 96, 124  
 De Man, 12, 117  
 Déconstruction, 8, 9, 12, 68, 115  
 Delacroix, 98  
 Delattre, 30, 112  
 Deleuze, 1, 2, 6, 31, 35, 40, 41, 56, 58,  
 111, 114, 115, 119, 122, 124, 125, 126,  
 127, 128  
 Delorme, 41, 117  
 Dennett, 97  
 Désaccord, iii, 4, 10, 31, 51, 53, 58, 59,  
 66, 106, 107  
 Descartes, 15, 30, 76, 77  
 Deschamps, 68  
 Dieu, 59, 63, 79, 96, 97, 98, 124  
 Différance, 2, 9, 12, 13, 14, 15, 16, 17,  
 19, 22, 23, 24, 25, 27, 29, 56, 58, 68,  
 85, 86, 106, 116, 126  
 Douçot, 36  
 Douglass, 1  
 Du Bos, 77  
 Dumas, 30, 33, 35, 47, 77, 88, 112, 113,  
 119  
 Durée, iii, v, 6, 7, 8, 9, 32, 34, 36, 37, 38,  
 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49,  
 50, 52, 53, 56, 57, 62, 66, 70, 71, 74,  
 77, 79, 82, 105, 106, 115, 118, 119,  
 122, 123, 124, 126, 128  
 During, 37

**E**

École Normale Supérieure, 2  
 Effort, v, 16, 31, 33, 38, 43, 46, 62, 70,  
 71, 74, 75, 77, 79, 82, 84, 85, 87, 89,  
 91, 93, 94, 95, 98, 99, 100, 104, 109,  
 113  
 Einstein, 31, 37, 70, 119, 123  
 Élie, vii, 18, 37, 118, 121  
 Empirique, 12, 16, 20, 24, 30  
 Engel, 13, 49, 127

Espace, 7, 15, 16, 33, 40, 41, 42, 53, 60,  
 65, 70, 71, 74, 82, 99, 102, 114, 122  
 Espacement, 13, 15, 16, 18, 19, 22, 25,  
 27, 86, 90, 105, 106, 108  
 Esprit, 5, 22, 34, 36, 37, 38, 40, 43, 44,  
 45, 50, 56, 60, 61, 62, 63, 64, 69, 71,  
 80, 88, 102, 103, 110, 115, 119, 120,  
 122, 127  
 Éthique, 30  
 Expression, 18, 19  
 Externe, 24, 25, 36, 61, 70, 81

**F**

Fédier, 14, 120  
 Ferraris, 48  
 Ferron, 43, 121  
 Flanagan, 48  
 Forzy, 46, 64, 108, 115, 119, 120, 128  
 Foucault, 2, 124, 126  
 Fox Keller, 31  
 Fradet, i, ii, 7, 28, 31, 32, 37, 58, 69, 101,  
 118  
 François, 1, 6, 12, 26, 36, 43, 77, 78, 96,  
 98, 101, 111, 115, 118, 120, 121, 123,  
 124  
 Freud, 14, 48, 77, 116, 122  
 Fruchon, 5, 119  
 Futur, 13, 26, 42, 48

**G**

Gadamer, 5, 12, 16  
 Gallois, 46, 64, 108, 115, 119, 120, 128  
 Garreta, 30, 121  
 Gauthier, vii, 5, 61  
 Gendron, 2  
 Gibson, 89  
 Gil, 64, 96, 111  
 Girel, 30, 121  
 Goddard, 2  
 Goldschmit, 16  
 Gouhier, 8, 30, 35, 43, 72, 102, 112, 113  
 Grondin, vii, 5, 11, 12, 16, 63, 68, 91, 97,  
 119  
 Guerlac, 1, 44, 107  
 Guglielmina, 69, 127  
 Guillermit, 69, 121  
 Gunter, 64

**H**

Habermas, 65, 115  
 Hamel, 26  
 Hamer, 98  
 Hamiltonians, 61, 121  
 Hartje, 69, 127  
 Hegel, 5, 15, 29, 50, 119, 123  
 Heidegger, 5, 7, 14, 15, 17, 18, 29, 52,  
 53, 57, 58, 119, 123  
 Helmholtz, 92, 123  
 Herméneutique, 5, 11, 16, 63, 68, 91, 120  
 Hess, 30  
 Heyting, 30  
 Höffding, 8, 83, 112  
 hors texte, 27  
 Houdebine, 9, 117  
 Hude, 30, 33, 35, 47, 73, 77, 88, 112,  
 113, 114, 119  
 Huemer, 30  
 Hume, 69, 121  
 Husserl, 2, 3, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23,  
 24, 25, 27, 29, 36, 56, 59, 72, 117, 122,  
 123  
 Husson, 6, 31, 42, 64, 66, 112  
 Hymen, 12

**I**

Immédiateté, 3, 11, 17, 25, 26, 32, 34, 36,  
 38, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 71, 73,  
 78, 79, 81, 85, 86, 89, 90, 97, 99, 100,  
 104, 105, 106, 107, 109  
 Imprévisibilité, 43, 48, 58, 65, 102  
 Incompressibilité, 41  
 Indice, 18, 19, 21, 22, 80  
 Indivisibilité, 40, 41, 45  
 Inférences inconscientes, 91, 92, 93, 94,  
 109  
 Infra-intellectuelle, 36  
 Intégralité, 3, 4, 34, 36, 59, 78, 80, 81,  
 102, 103, 104, 105, 109  
 Intelligence, 6, 32, 33, 36, 39, 60, 62, 73,  
 87, 108, 128  
 Interne, 17, 19, 24, 36, 43, 61, 70, 81, 91  
 Intersubjectivité, 88, 90  
 Intime, iii, v, 24, 68, 70, 74, 84, 85, 86,  
 88, 107, 108  
 Intuition, iii, iv, v, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11,  
 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27,

29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 41,  
 42, 45, 46, 49, 50, 51, 55, 56, 59, 60,  
 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71,  
 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81,  
 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92,  
 93, 94, 95, 96, 98, 101, 102, 103, 105,  
 106, 107, 108, 109, 110, 114, 118, 120,  
 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128  
 Intuitionnisme, v, 25, 30, 55, 56, 58, 84,  
 88, 93, 100, 108, 109, 122  
 Irréversibilité, 42  
 Itérabilité, 19, 20, 21

**J**

Jacobi, 69, 89, 119, 127  
 Jaffro, 61  
 James, 30, 43, 89, 114, 119  
 Jankélévitch, 8, 36, 66, 74, 127  
 Jarzkyk, 5  
 Jdey, 41, 101, 114, 121  
 Jousse, 41, 117

**K**

Kant, 30, 35, 60, 78, 82, 125  
 Kearney, 46, 85  
 Kelkel, 18, 121  
 Kelly, 1  
 Kenmogne, 78  
 Kouba, 41  
 Kouloughli, 68  
 Kristeva, 9, 117

**L**

Labarrière, 5, 120  
 Lafrance, 44, 57  
 Lagueux, 34, 123  
 Landau, 12  
 Langage, 3, 5, 11, 12, 17, 19, 21, 26, 27,  
 33, 34, 35, 36, 38, 48, 50, 52, 54, 59,  
 60, 62, 63, 64, 68, 69, 70, 71, 73, 74,  
 75, 77, 78, 79, 80, 81, 86, 90, 91, 93,  
 96, 97, 100, 106, 107, 109, 111, 112,  
 113, 115, 119, 123, 127  
 Lapointe, 34, 123  
 Lavelle, 36, 128  
 Lavigne, 98  
 Lawlor, 1, 3, 44, 67, 107  
 Le Roy, 6

Le Saget, 30  
 Lebraty, 30  
 Lefeuvre, 37  
 Leibniz, 41, 115  
 Lemaire, vii, 80  
 Lemoine, 34  
 Lénine, 48  
 Leroux, 13  
 Lévesque, 14  
 Levinas, 1, 14, 20, 112, 128  
 Lévi-Strauss, 15  
 Lévy-Leblond, 37  
 Liberté, 62, 65, 66, 73, 103, 121, 128  
 Linguistic turn, 5, 108, 126  
 Lisse, 57, 117  
 Logos, 11, 55  
 Luce, 59

## M

Mabille, 50  
 Macdonald, ii, vii, 17, 29, 34, 119  
 Madelrieux, 43, 121  
 Madison, 7, 27, 46, 126, 128  
 Maldiney, 2, 119  
 Mallet, 3, 57, 77, 116, 117, 123  
 Malpas, 5, 120  
 Marcel, 33, 38, 123, 127  
 Marion, 18  
 Maritain, 30, 38  
 Marquet, 43  
 Marrati-Guénoun, 29  
 Marx, 9, 26, 117  
 Matière, vii, 5, 8, 23, 36, 37, 40, 43, 44,  
 45, 60, 62, 71  
 Mattéi, 16, 120  
 Matton, 60, 64, 113, 124  
 Mavrikakis, 7  
 Médiation, v, vii, 4, 5, 25, 27, 28, 33, 34,  
 35, 54, 61, 63, 70, 71, 72, 86, 100, 105  
 Megay, 47  
 Mémoire, ii, iii, vi, vii, 3, 8, 10, 37, 39,  
 41, 42, 44, 46, 47, 52, 61, 64, 67, 108,  
 114, 115, 128  
 Merleau-Ponty, 35, 56, 111, 115  
 Merlio, 5, 119  
 Métaphore, 17, 48, 49, 54, 55, 99, 116  
 Métaphysique, 2, 3, 4, 9, 11, 12, 14, 16,  
 17, 27, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38,  
 39, 40, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53,

54, 55, 56, 57, 59, 61, 64, 67, 69, 70,  
 72, 74, 77, 78, 79, 87, 88, 89, 93, 98,  
 103, 107, 111, 112, 113, 114, 117, 118,  
 119, 120, 121, 124, 125, 126, 127  
 Méthode, iii, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 31, 32, 59,  
 66, 68, 71, 76, 77, 78, 79, 80, 85, 86,  
 88, 89, 90, 92, 93, 105, 106, 108, 119  
 Meulders, 92  
 Michaud, 3, 17, 57, 116, 117  
 Moati, 68  
 Molotiu, 1  
 Montminy, 31  
 Montréal, i, ii, vii, 12, 13, 21, 28, 31, 96,  
 101, 117, 118, 120, 124  
 Moore, 30  
 Mossé-Bastide, 53, 61, 114  
 Moutsopoulos, 49  
 Mullarkey, 32, 34, 111  
 Mystique, iii, v, 36, 76, 78, 79, 80, 81,  
 82, 83, 87, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 103,  
 109, 114

## N

Naas, 17  
 Nadeau, 34, 123  
 Nancy, vi, 26, 55, 56, 86, 117  
 Nault, 96  
 Nietzsche, 2, 14, 48, 51, 52, 66, 122  
 Non langagier, 27, 28, 64, 75, 86, 95  
 Norris, 12  
 Nouss, 21, 117

## O

Occam, 13, 124  
 Ochs, 92, 126  
 Ockham, 30, 125  
 Ouellette, vii, 96  
 Oulahbib, 2

## P

Panaccio, 13  
 Panero, 34, 60, 64, 113, 124  
 Paradoxes, 8, 73  
 Park, 27  
 Parnet, 41, 58, 115  
 Passé, 13, 14, 23, 26, 39, 40, 42, 43, 45,  
 46, 47, 57, 59, 83, 86  
 Patton, 2

Payot, 13, 17, 27, 118, 123  
 Peeters, 1, 2, 6, 25, 33, 127  
 Péguy, 42  
 Peillon, 38, 78  
 Peirce, 43  
 Pennequin, 101, 118  
 Perru, 46  
 Petitmengin, 88, 89, 90, 92  
 Petrosino, 57  
 Pharmakon, 12  
 Phénoménologie, 1, 11, 18, 20, 25, 36,  
 41, 47, 111, 116, 120, 121, 122, 123,  
 128  
 Philonenko, 39  
 Piché, ii, vii, 30, 35, 69  
 Pinhas, 41, 115  
 Platon, 13, 15, 30, 35, 49, 55, 56, 116  
 Plotin, 30, 112  
 Poésie, 6, 30, 81, 96, 104, 123  
 Possible, iv, v, 3, 7, 12, 13, 19, 21, 24,  
 32, 34, 35, 39, 42, 46, 47, 48, 49, 55,  
 57, 58, 61, 64, 65, 66, 68, 71, 72, 73,  
 74, 81, 86, 87, 88, 89, 91, 106, 113,  
 115, 117, 118, 119, 125  
 Pragmatisme, 30, 43, 114, 121  
 Présence, 1, 2, 3, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15,  
 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26,  
 29, 38, 39, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51,  
 52, 54, 55, 58, 67, 73, 85, 107, 108,  
 116  
 Présent, iii, 8, 12, 13, 14, 18, 20, 23, 24,  
 25, 26, 28, 32, 39, 40, 42, 45, 46, 47,  
 53, 57, 59, 61, 83, 86, 113  
 Prezzolini, 62, 127  
 Problèmes, v, 4, 8, 35, 36, 52, 65, 68, 73,  
 74, 76, 79, 90, 92, 93, 95, 107, 109  
 Procuste, 34  
 Protevi, 2  
 Proust, 46, 47, 123

## R

Ramond, 5, 7, 12, 65, 115, 126  
 Ravaisson, 81, 113  
 Réel, v, 4, 5, 7, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 42,  
 43, 45, 46, 48, 50, 57, 59, 60, 61, 62,  
 63, 64, 65, 66, 69, 71, 73, 74, 75, 77,  
 79, 81, 82, 85, 87, 90, 91, 95, 98, 103,  
 104, 110, 113, 115  
 Reik, 92

Religion, vi, 8, 37, 44, 60, 72, 78, 95, 97,  
 113, 120  
 Renan, 48  
 Renaut, 30, 82, 121  
 Rêve, 16, 31, 69, 76, 77, 78, 113, 119,  
 124  
 Riccaboni, 59  
 Ripert, 31, 127  
 Riquier, 35, 49, 126  
 Robinet, 8, 30, 35, 39, 61, 64, 72, 102,  
 112, 113  
 Ronse, 9, 117  
 Rorty, 5, 7  
 Rosenthal, 89  
 Rousseau, 15, 77  
 Ruby, 2

## S

Sainte Catherine de Sienne, 98, 101  
 Sainte Thérèse, 98, 100  
 Salanskis, 5, 6, 11, 119  
 Saraga, 109  
 Sartre, 30  
 Sato, 2  
 Saussure, 13, 15  
 Scarpetta, 9, 117  
 Schelling, 32  
 Schérer, 18, 121  
 Schild, 17, 123  
 Schopenhauer, 32  
 Schüssler, 17, 123  
 Searle, 68, 123  
 Second, 59  
 Sens commun, 88  
 Sergeant, 2  
 Seymour, 13  
 Shouborg, 66  
 Simultanéité, 37, 39, 69, 70, 112, 118  
 Socrate, 55  
 Soulez, 1, 129  
 Soury, 53, 114  
 Soussana, 21, 117  
 Spencer, 42  
 Spinoza, 30, 69, 121  
 Spire, 9  
 Sprinker, 9, 117  
 Stancati, 62, 63, 64, 119, 127  
 Steinmetz, 9  
 Strauss, 69

Structure, 12, 13, 15, 17, 19, 20, 21, 23,  
25, 41, 64, 116, 128  
Subjectivité, 2, 15, 39, 40, 90, 119  
Supplément, 12  
Supra-intellectuelle, 36  
Sweetman, 68

### T

Tavoillot, 69, 121  
Taylor, 85, 97  
Temporalisation, 13, 14, 15, 16, 18, 22,  
23, 24, 25, 26, 27, 32, 59, 86, 90, 105,  
106, 107, 108  
Temporisation, 14, 16  
Temps, 7, 8, 14, 16, 18, 22, 24, 32, 34,  
37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 52,  
53, 54, 56, 57, 61, 63, 65, 66, 70, 74,  
86, 88, 91, 93, 101, 102, 105, 106, 116,  
119, 122, 128  
Thévenaz, 38, 114  
Trace, 9, 12  
Transcendantal, 9, 12, 15, 16, 48, 69, 121  
Trejos Marín, 66  
Turner, 103, 104  
Tympan, 12

### U

Underhill, 98

### V

Vandendorpe, 7

Varela, 88, 125  
Vassalo-Villaneau, 31, 118  
Vaughan, 31  
Vercillo, 62, 63, 64, 119, 127  
Vergote, 40  
Vernon, 1  
Vie, 1, 2, 8, 19, 25, 28, 30, 31, 36, 37, 38,  
39, 46, 47, 51, 62, 63, 71, 77, 79, 81,  
82, 85, 98, 99, 100, 102, 110, 111, 113,  
118, 125, 128  
Vieillard-Baron, 6, 31, 34, 36, 37, 43, 66,  
77, 83, 122, 123, 124, 128  
Vinel, 30, 73, 112, 114  
Virtuel, 57, 58, 116

### W

Weber, 9, 14, 27, 117  
Whitehead, 30  
Willard, 27, 46, 68, 85  
Wills, 41  
Wiltshire, 109  
Worms, vii, 1, 2, 6, 8, 12, 17, 36, 37, 39,  
41, 44, 49, 51, 52, 53, 60, 64, 66, 71,  
72, 78, 107, 108, 112, 115, 118, 121,  
122, 123, 126, 129

### Z

Zabala, 5, 120  
Zénon, v, 8, 73, 74, 75, 76, 90, 91, 92,  
93, 94, 95, 109, 114  
Zima, 68