

Entre *phainomena* et *phantasmata*¹

« Déjà-vu » bergsonien et « membre fantôme » merleau-pontien

Hisashi FUJITA

« Rappelez-vous ce qui s'est passé pour *un autre au-delà*, celui des espaces ultra-planétaires. Auguste Comte déclarait à jamais inconnaissable la composition chimique des corps célestes. Quelques années après, *on inventait l'analyse spectrale*, et nous savons aujourd'hui, mieux que si nous y étions allés, de quoi sont faites les étoiles. »

Bergson²

Introduction :

la phénoménologie comme logique du *phainesthai*

Qu'est-ce qu'une phénoménologie sinon une logique du *phainomenon* ? Sinon une science rigoureuse du *phainesthai*, de tout ce qui paraît et apparaît en lumière, des apparences, mais aussi du *phantasia*, du *phántasma* et du *phantagma* (fantôme, apparition, spectre) ? Dire que la phénoménologie *est* toujours la phénoménologie de la perception annonce seulement la moitié de la vérité. Hantologie plutôt qu'ontologie, une phénoménologie en ce sens *est*

¹ Conférence prononcée en anglais, à Bergen, Norvège, le 23 avril 2005, dans le cadre de *The 3rd Annual Conference of the Nordic Society for Phenomenology*. Nous remercions vivement Katia Genel et Guillaume Sibertin-Blanc pour leurs encouragements et leurs conseils précieux.

² En ce qui concerne les ouvrages de Bergson, nous les citons d'après des initiales suivantes : DI pour *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* ; MM pour *Matière et mémoire* ; ES pour *L'Energie spirituelle* ; DS pour *Les Deux Sources de la morale et de la religion* ; PM pour *La Pensée et le mouvant*. Les paginations renvoient d'abord à l'édition séparée (PUF, coll. « Quadrige »), puis à l'édition du Centenaire (PUF, 1959). Ici, ES 28/836, nous soulignons. Pour ce qui est des ouvrages de Merleau-Ponty : PP pour *Phénoménologie de la perception*, éd. Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1945 ; VI pour *Le Visible et l'Invisible*, éd. Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1964 (nous citons la réédition de 2002).

toujours déjà une phénoménologie du spectral, une spectrographie qui s'efforce d'une certaine manière de « *σώζειν τὰ φαινόμενα* », « sauver les apparences ». C'est pourquoi la phénoménologie ne peut pas être une ontologie transitoire³, mais une hantologie éphémère. Non pas l'éclair grondant ou la clameur limpide de l'être-Un, mais la phosphorescence silencieuse et le chuchotement opaque du *phainesthai*. « Cette ténèbre bourrée de visibilité », disait Merleau-Ponty. La chair du corps oui, mais jusque dans les plissements les plus virtuels.

C'est précisément à ce titre, au nom de la logique du *phainesthai* qu'il vaudrait aborder *conjointement* les matières suivantes : 1) les recherches *optico-haptico-physiologiques* sur la perception (vision-toucher) et sur la lumière ; 2) les textes dits *métapsychologiques* sur l'inconscient (la psychanalyse) ou sur les « plans de conscience » pour reprendre l'expression de Bergson (Husserl⁴, Sartre, etc.) ; 3) certains

³ Alain Badiou appelle « ontologie transitoire » celle qui « se déplie entre la science de l'être en tant qu'être, ou théorie du multiple pur, et la science de l'apparaître, ou logique de la consistance des univers effectivement présentés » (*Court traité d'ontologie transitoire*, Paris : éd. du Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », 1998, p. 7). En attendant une autre occasion de revenir de plus près sur cet ouvrage avec un autre livre aussi magnifique à plus d'un titre (*Deleuze. La clameur de l'Être*, Paris : Hachette Littérature, coll. « Coup double », 1997), nous devrions nous contenter de souligner ceci : cette ontologie qui opère « par combinaison de l'ultra-platonisme et du citra-platonisme, une certaine forme de renversement du platonisme tout court » (p. 193), reste foncièrement platonicienne, en subordonnant la logique en tant que « science de l'apparaître comme dimension intrinsèque de l'être » à la mathématique comme « science de l'être en tant qu'être » (p. 194). C'est dire qu'en reprenant « l'opposition Platon/Aristote » (p. 187), Badiou soumet le désir aristotélicien de prescrire ontologiquement la logique (non, cependant, « à partir de l'équivocité de l'être, mais de son univocité », pp. 199-200) au rêve platonicien de l'hégémonie mathématique (cependant, sous « cette relève du platonisme », p. 188). Il n'est pas étonnant donc, loin de là, il est au contraire même attendu de voir que sous la plume de Badiou revient plus d'une fois le mot de « transparence » : « Pour nous, au contraire, l'ontologie existe comme science, et l'être en soi advient à la *transparence* du pensable dans la mathématique » (p. 194, nous soulignons) ; « La mathématisation est une pensée, une pensée de l'être en tant qu'être. Sa *transparence* formelle résulte directement de ce que l'être est absolument univoque » (p. 196, nous soulignons). Et c'est là, précisément, que commencent à diverger l'ontologie transitoire transparente et l'hantologie éphémère translucide. Cette dernière, pour aller rapidement, ne dira jamais que « nous pouvons soutenir, nous, modernes, l'évidence contraire » selon laquelle « c'est le monde immédiat, le monde des apparences, qui se donne toujours comme solide, lié, consistant ». En tant que radicalisation de la phénoméno-logie, elle prend l'être de l'apparaître pour « équivoque, mobile, fuyante, impensable » (p. 193).

⁴ Ce serait peut-être ici qu'il faudrait mentionner, sans pour autant développer, les travaux de Husserl sur la *phantasia* : il s'agit du volume XXIII de *Husserliana* (Dordrecht-Boston-London : Kluwer Academic Publishers, 1980), récemment traduit en français par Raymond Kassis et Jean-François Pestureau, sous le titre de *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives*, textes posthumes (1898-1925), Grenoble : éd.

opuscules sombres qu'on peut appeler, rétrospectivement ou non, à des degrés différents évidemment, *parapsychologiques* : deux lettres de Spinoza adressées à Hugo Boxel en 1674, *Rêves d'un visionnaire* (1766) de Kant, *Essais sur les apparitions* (1851) de Schopenhauer, écrits sur les « recherches psychiques » de Bergson⁵, articles, fragments ou écrits sur la télépathie de Freud⁶, de Merleau-Ponty⁷ et de Derrida⁸, pour ne citer que quelques exemples. Il s'agit, somme toute, d'observer dans le halo de l'apparaître un *en-deçà* et un *au-delà* du psychologique, un *autour* de la *psyché* (*Peri Psykhès*).

Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2002. Contentons-nous simplement de citer, parmi tant d'autres, trois passages qui semblent concerner plus ou moins directement notre discussion. 1) *Phantasia* et *phantasma* : « Or il n'est pas rare qu'alors survienne une *hésitation entre phantasia et perception*. C'est-à-dire dans les sensations faibles. [...] Si je ne suis pas sûr que le son de la cloche soit entendu, ou qu'il soit imaginé, je ne suis pas sûr que ce soit un [son] « effectivement réel » ou imaginé. Ici nous avons le contenu d'appréhension dans le champ de la sensation, comme dans une hallucination. Nous n'avons pas un *phantasma*, quelque chose de séparé de l'enchaînement des sensations [...]. « Ne ferais-je que m'imaginer avoir encore l'image-de-phantasia ? » Mais *cet* imaginer n'est évidemment pas un « phantasmer ». Il faut bien y prendre garde » (note vers 1905, pp. 184-185). 2) Les problèmes concernant le « surplus au-delà de l'apparition » : « Le problème du rapport entre vécu perceptif (*perzeptivem*) (apparition perceptive (*perzeptiver*) y compris) et apparition imaginative (simple apparition-de-phantasia), puis apparition-de-souvenir. Apparition d'attente aussi. L'apparition, pourrait-on dire, serait la même pour toutes les apparitions (intuitions) non perceptives. La différence se trouve dans une autre dimension, dans quelque chose qui dépasse l'apparition. » (notes probablement de 1909, p. 251). 3) le caractère subjectif et non idéalement possible de la *phantasia* : « Ce que je « phantasme » et ce qu'un autre « phantasme », ou ce qu'une autre fois je « phantasme » de façon pleinement identique, en pure *phantasia* bien sûr, ce ne sont pas deux possibilités, mais deux *phantasiai*. Un pur « phantasmé » est un pur subjectif, assujéti non seulement au sujet, mais [...] aussi aux vécus, rien de plus qu'un noème immanent du vécu intentionnel (modifié), et ici non un idéalement identique, mais toujours derechef un nouveau, quoique un même » (notes probablement de 1920/1921, pp. 533-534).

⁵ Nous soulignons particulièrement le mot « parapsychologiques », car négliger, par un académisme pusillanime ou par une prédilection pseudo-scientifique, le fait que Bergson s'intéressait autant aux faits mystiques (*Deux Sources*) qu'à ce qu'on appelait à l'époque « Recherche psychique », c'est évacuer trop facilement les difficultés. Rappelons qu'après avoir été élu président de la *Society for psychical Research* de Londres, Bergson s'y est rendu pour donner une conférence intitulée « Fantômes de vivants » et « recherche psychique » (*Energie spirituelle*) traitant de la « clairvoyance » ou de la « télépathie ». Il faut, au contraire, essayer autant que possible de traquer une pensée jusque dans ses courbures les plus embarrassantes.

⁶ Les articles comme « Psychanalyse et télépathie » (1921), « Rêve et télépathie » (1922) ou « Rêve et occultisme » (1933) par exemple.

⁷ Merleau-Ponty, « Télépathie – Être pour autrui – Corporéité » (note d'avril 1960), in VI 293.

⁸ Jacques Derrida, « Télépathie » (1981), in *Psyché. Invention de l'autre* (1987), nouvelle édition augmentée, éd. Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1998, pp. 237-270.

Dans cette perspective, la présente étude vise à examiner les deux théories de la perception, bergsonienne et merleau-pontienne⁹, et à révéler leurs singularités à travers leurs façons de traiter de divers aspects du *phainesthai* (non seulement donc le phénomène mais aussi l'imagination, la fantaisie, le fantasme, le fantôme). Pour cela, nous avons choisi deux cas particuliers. Le premier est l'un des plus énigmatiques de la neurologie clinique : le « membre fantôme » ; le second est tout aussi connu, mais des plus ordinaires, éprouvé peu ou prou par tout le monde : le « déjà-vu » (ou plus précisément la « fausse reconnaissance »). Quant au premier, connu de très longue date, au moins depuis les textes chirurgicaux d'Ambroise Paré (v. 1509-1590), grand concepteur également de prothèses¹⁰, ou la Sixième méditation de Descartes¹¹ : le membre disparu ou mort

⁹ Cette comparaison en tant que telle a été tentée déjà à plusieurs reprises : Augustin Fressin, *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*, Paris : SEDES (Société d'Édition D'Enseignement Supérieur), 1967 ; Renaud Barbaras, *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1998.

¹⁰ Cf. le chapitre intitulé « Cambridge, 1553 » de David Wills, *Prothèse II* (1995), tr. par l'auteur avec la collaboration de Catherine Malabou, éd. Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1998, pp.121-168.

¹¹ « Mais par après plusieurs expériences ont peu à peu ruiné toute la créance que j'avais ajoutée aux sens. [...] J'ai autrefois appris de quelques personnes qui avaient les bras et les jambes coupés, qu'il leur semblait encore quelquefois sentir de la douleur dans la partie qui leur avait été coupée ; ce qui me donnait sujet de penser, que je ne pouvais aussi être assuré d'avoir mal à quelqu'un de mes membres, quoique je sentisse en lui de la douleur » (René Descartes, *Méditations métaphysiques*, éditées par Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, GF, 1992, p. 183). Cf. également « La révolution philosophique menée par René Descartes devait entraîner les esprits vers une conception tout ensemble plus approfondie et plus réaliste de la perception sans objet. Dois-je rappeler que c'est l'auteur du *Discours sur[sic] la Méthode* qui, le premier, rapporta au cerveau le siège de phénomène désigné du terme d'*hallucination des amputés* ? Ayant observé lui-même une jeune malade à laquelle une main avait dû être retranchée par le chirurgien, et qui conservait non seulement le sentiment de la partie du membre qu'elle avait perdu, mais encore se montrait tourturée de douleurs localisées à la main qu'elle n'avait plus, nous dirions aujourd'hui de douleurs du membre fantôme, Descartes conclut : « Et cela montre évidemment que la douleur de la main n'est pas sentie par l'âme en tant qu'elle est dans la main, mais dans le cerveau » » (Jean Lhermitte, *Les Hallucinations. Clinique et physiopathologie*, 1re éd., G. Doin & Cie éditeurs, 1951 ; reprises dans la collection « Psychanalyse et Civilisations » Série « Trouvailles et Retrouvailles » dirigée par Jacques Chazaud, éd. L'Harmattan, 2004. Voir la note sur Bergson et Lhermitte, *infra*.) Ce passage cité plus ou moins fidèlement par Lhermitte ne se trouve pas dans le *Discours de la méthode* comme il semble le suggérer, mais dans le paragraphe 196 de la IVe partie des *Principes de la philosophie*, dans lequel Descartes reprend l'observation qu'il avait précédemment livrée dans la lettre à Froidmont (Fromondus) du 3 octobre 1637. Sur cette question de la perception illusoire et de la douleur véridique, question qui cristallise toute la problématique de l'union cartésienne de l'âme et du corps, nous renvoyons, en

s'impose néanmoins à la conscience en donnant des sensations souvent vivaces et qui peuvent même durer pendant des années. Cette partie sensorielle d'un tout, traditionnellement nommée « image du corps » ou « schéma corporel », est perceptible et vécue, mais invisible et intouchable. Or, à cette illusion des amputés s'oppose la « fausse reconnaissance » dans laquelle on croit avoir déjà vécu quelque chose qui, en fait, est en train d'arriver pour la première fois. Au croisement de la perception et de la mémoire, ces deux phénomènes ou phantasmes flottent ainsi entre l'illusoire et le vécu, l'hallucinatoire et le réel, en un mot *phainomena* et *phantasmata*¹². « Si, comme l'a défendu S. Freud, il n'y a pas de hasard dans le rêve, il n'en est pas non plus dans le déroulement des perceptions sans objet », disait Jean Lhermitte¹³. Il s'agit d'explorer de façon aussi rigoureuse que possible une logique de l'hallucination.

Bien qu'il ait ouvert la possibilité, dans le premier chapitre de *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), de « soumettre à un nouvel examen » le phénomène du membre fantôme, Henri Bergson ne l'aura pas explorée. La fausse reconnaissance sera l'objet privilégié par lequel il développera sa théorie de la « perception pure » et du « souvenir pur », notamment dans l'article « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance » (1908). La perception est ainsi pour Bergson une abstraction *vitale* et par conséquent pratique du monde réel. Nous allons donc dans un

espérant avoir l'occasion d'y revenir à notre tour, aux analyses magnifiquement menées dans *l'Histoire de la douleur* (éd. La Découverte, 1993 ; 2^e éd. avec la postface de Jean-Louis Fischer, reprise en La Découverte/Poche, 2000, pp. 87-96. Cf. sur Paré, pp. 73-81) par la brillante historienne Roselyne Rey prématurément décédée (1951-1995), auteur également du livre de référence sur le vitalisme au XVIII^e siècle (*Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18^e siècle à la fin du Premier Empire, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 381, Oxford : Voltaire Foundation, 2000). Je renvoie également à l'article d'Annie Bitbol-Hespériès, « La médecine et l'union dans la Méditation sixième », in D. Kolesnik-Antoine (dir.), *Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la VI^e Méditation*, Paris : éd. Kimé, 1998, pp. 18-36.

¹² Cf. A. Fressin, *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty, op.cit.*, p. 194 : « Notre corps est l'axe de symétrie de notre champ perceptif. Avoir un corps, c'est avoir des événements qui sont les conséquences de notre engagement dans l'« être au monde » ». Voir cf. p. 193.

¹³ J. Lhermitte, *Les Hallucinations, op.cit.*, p. 22 ; « il n'est rien jusqu'à nos rêves qui n'ait un sens, comme l'a très bien vu Freud, les hallucinations elles aussi, ont une signification » (p. 28). Tout comme il y a *L'interprétation du rêve*, il faudrait une *Interprétation de l'hallucination...*

premier temps esquisser la théorie bergsonienne de la perception pure décrite dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*, pour essayer d'expliquer la raison de son silence, pour ne pas dire de sa « réticence », envers le membre fantôme, et celle de sa concentration, sinon sa « préférence », pour la fausse reconnaissance.

De son côté, ayant annoncé déjà en 1933, dans son « Projet de travail sur la nature de la perception », que « le problème de l'illusion des amputés, parmi beaucoup d'autres problèmes que pose la psychopathologie, serait à reprendre »¹⁴, Merleau-Ponty reprend ce phénomène comme pierre d'achoppement, comme point de départ (« problème d'où nous sommes partis »¹⁵) dans la *Phénoménologie de la perception* (1945). La perception est ainsi pour lui un ancrage au monde concret de l'existence anonyme, pré-consciente et impersonnelle. C'est donc dans un deuxième temps qu'on va brosser la théorie merleau-pontienne de la perception ambiguë, se référant au phénomène de membre fantôme, pour évaluer les avantages et désavantages de son jugement envers Bergson.

Nous avons dit bien « désavantages », car la critique merleau-pontienne, comme celles des phénoménologues français dont *L'imagination* (1936) de Sartre¹⁶ par exemple, s'appuie très souvent sur le premier chapitre de *Matière et Mémoire*, négligeant largement le reste du livre. Il ne suffirait donc pas seulement de trouver, à travers la comparaison de ces deux « cas », comment Merleau-Ponty critique la façon dont Bergson, tout en insistant sur l'unité de la perception et de l'action, sépare cette première du monde concret. C'est pourquoi dans un troisième et dernier temps, nous allons voir à travers la lecture, quoique rapide, du deuxième et du troisième chapitres de *Matière et mémoire*, et sa continuation dans *L'Énergie spirituelle* (1919), comment Bergson, en soulignant la dualité irréductible du présent

¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, précédé de *Projet de travail sur la nature de la perception* (1933) et de *La Nature de la perception* (1934), éd. Verdier, 1996, p. 13.

¹⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, éd. Gallimard, coll. « Bibliothèque des Idées », 1945. Nous citons à partir de l'édition de la coll. « tel », p. 95.

¹⁶ « Le passage du premier au deuxième chapitre de *Matière et Mémoire* est opéré au moyen d'un pur sophisme » (Jean-Paul Sartre, *L'Imagination* (1936), PUF, coll. « Quadridge », pp. 47-48.).

(image-perception et image-souvenir), ainsi que leur indissociabilité, *aura été* en quelque sorte le pire ennemi de Merleau-Ponty et de son « primat de la perception », ou un adversaire *futur antérieur* de la « phénoménologie de l'inapparent » (Heidegger) devenue dominante après le « tournant théologique de la phénoménologie française » (Dominique Janicaud)¹⁷.

1. Les mains vides, ou le membre fantôme dans *Matière et mémoire*

Commençons donc par décrire brièvement la théorie bergsonienne de la perception pure. Ce que nous appelons quotidiennement « matière » ou « chose », Bergson l'appelle « image », et Deleuze « image-mouvement »¹⁸. Entre image et représentation, il n'y a que des différences de degré. C'est pourquoi nous percevons les images non en nous, mais là où elles sont. L'Univers est ainsi fait d'images ou d'images-mouvements. Mais l'expression « image-mouvement » ne veut pas dire qu'une image soit toujours sensori-motrice. Au contraire, l'image sensori-motrice n'est qu'un *cliché* en quelque sorte. Car normalement nous ne percevons guère l'image entière, nous ne percevons que ce que nous avons intérêt à percevoir pour diverses raisons. On ne devient pas pragmatique ou utilitariste, mais on l'est depuis toujours, *from birth to death*. « Nous ne percevons donc ordinairement que des clichés ». Ces image sensori-motrices, images-clichés, impliquent une certaine conception du temps et de l'espace : le temps comme représentation indirecte des images sélectionnées et

¹⁷ Dominique Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas : éd. de l'éclat, coll. « tiré à part », 1990.

¹⁸ Gilles Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris : éd. de Minuit, 1985, p. 32. Cf. « C'est ce que Bergson montrait dès le premier chapitre de *Matière et mémoire* : si l'on extrait le mouvement du mobile, il n'y a plus aucune distinction de l'image et de l'objet, parce que la distinction ne vaut que par immobilisation de l'objet. L'image-mouvement, c'est l'objet, c'est la chose même saisie dans le mouvement comme fonction continue. L'image-mouvement, c'est la modulation de l'objet lui-même » (*Ibid.*, p. 41). On va voir par la suite que ce choix de l'interprétation deleuzienne a été fait pour une raison précise, et qu'elle souligne à juste titre une certaine spatialité et pas n'importe laquelle.

coordonnées dans l'espace, le temps comme « montage » des images, l'espace comme leur « cadrage » en quelque sorte. Spatialisé, ou plutôt espacé et différé par le retard, par la différence que suscite le circuit moratoire de stimuli-cerveau-réaction (principe d'indétermination), le temps dépend et découle ainsi de l'image-mouvement par l'intermédiaire « de la sélection des images pour la représentation » (titre du premier chapitre de *Matière et mémoire*). De même que le montage temporel est mesuré, ponctué, rythmé, tonalisé et harmonisé de cette façon, le cadrage spatial est modulé, centré et normalisé par la sélection et la coordination des images-mouvements pour le besoin vital. Le temps-espace ici semble être éternellement *hic et nunc*, ici et maintenant.

Or, au moment où nos schèmes sensori-moteurs se déchaînent, se débobinent si l'on peut dire, apparaît alors un autre type d'image, non plus l'image ordinaire, image-cliché, mais image extra-ordinaire, image plus fondamentale, c'est-à-dire image entière comme *background*, comme « toile de fond ». Et la découverte de ce *web* des images-mouvements nous permet d'apercevoir la vraie nature du temps et de l'espace : apparition simultanée mais dis-jointe de la présentation directe du temps, et du surgissement immédiat de l'espace comme mouvement. Libéré de la modulation, du centrage et de la normalisation par le montage-cadrage des images, ainsi « *time is out of joint* », « le temps sort de ses gonds ». Le temps est dis-joint à l'espace. Le temps est dis-loqué, ou plutôt le temps est dis-location, dé-spatialisation. Les images-mouvements cessent d'être régulières ou normales, elles observent leurs *aberrations* et trouvent leur propre *loi de révolution*, elles deviennent en ce sens anormales, aberrantes ou révolutionnaires¹⁹.

Après avoir ainsi décrit la théorie bergsonienne de la perception pure selon Deleuze (distinction entre l'image sensori-motrice comme

¹⁹ Sur le caractère « aberrant » du mouvement, Deleuze, *Cinéma 2*, p. 53. On trouve l'usage systématique de la notion d'« aberration » dans Sarah Kofman, *Aberrations. Le devenir-femme d'Auguste Comte*, éd. Aubier-Flammarion, coll. « La philosophie en effet », 1978. Voir surtout le deuxième chapitre intitulé « L'idéologie comme aberration » dans lequel Kofman classe selon Littré les modèles optique, astronomique et biologique d'aberration.

image-cliché et l'image-mouvement comme image plus pro-fonde), nous pouvons maintenant comprendre pourquoi le phénomène « membre fantôme » entre avec difficulté dans ce que nous appelions en reprenant une expression de Derrida « *humainisme* » de Bergson. Dans les recherches précédemment menées²⁰, nous avons vu que la figure de la « main » qui apparaissait dès l'*Essai* (1889) avec le motif psychophysique d'« effort », a joué un rôle important dans l'*Evolution créatrice* (1907). A première vue, notre hypothèse semblerait se heurter à une difficulté insurmontable, avec *Matière et Mémoire* : on n'y trouvera pas beaucoup de traces significatives de la « main », on se retrouvera, si l'on peut dire, les mains vides. La main n'y apparaît pas vraiment, elle n'est, si l'on peut dire, qu'effleurée. Les figures de la main – celle qui est dans un état pathologique²¹ ou celle mouvante²² – apparaissent seulement de manière discrète dans *Matière et mémoire*. Une des traces de la main qu'on y trouve, la plus symptomatique peut-être, c'est, semble-t-il, la main sous forme mutilée, démembrée, la main comme manque ou comme absence. La trace effacée, trace absente, trace dans laquelle on peut voir disparaître, ou mieux, paraître de manière éphémère les mains fantômales là même où elles auraient dû être abordées à fond, aux marges de l'analyse sur « Le rôle du corps » justement. En fait, elles sont gardées, sinon internées ou exclues, dans une section intitulée « L'image, isolée de la sensation affective », aux bords des parenthèses :

²⁰ « La main de Bergson. Pour une histoire du vitalisme (non)-organique », *Revue de langue et littérature françaises*, n° 29, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université de Tokyo, Mai 2004, pp. 307-331.

²¹ « Nous dessinons « d'un trait continu », après avoir regardé le modèle ou y avoir pensé. Comment expliquer une pareille faculté, sinon par l'habitude de démêler tout de suite l'organisation [Bergson souligne] des contours les plus usuels, c'est-à-dire par une tendance motrice à en figurer tout d'un trait le schème [nous soulignons] ? Mais si ce sont précisément les habitudes ou les correspondances de ce genre qui se dissolvent dans certaines formes de la cécité psychique, le malade pourra encore, peut-être, tracer des éléments de ligne qu'il raccordera tant bien que mal entre eux ; il ne saura plus dessiner d'un trait continu, parce qu'il n'aura plus dans la main le mouvement des contours. » (MM 106/243).

²² « Voici, par exemple, ma main posée au point A. Je la porte au point B, parcourant d'un trait l'intervalle. Il y a dans ce mouvement, tout à la fois, une image qui frappe ma vue et un acte que ma conscience musculaire saisit. » (MM 209/324).

On allègue encore les *localisations erronées*, l'illusion des amputés (qu'il y aurait lieu, d'ailleurs, de soumettre à un nouvel examen). Mais que conclure de là, sinon que l'éducation subsiste une fois reçue, et que les données de la mémoire, plus utiles dans la vie pratique, *déplacent* celles de la conscience immédiate ? Il nous est indispensable, en vue de l'action, de traduire notre expérience affective en données possibles de la vue, du toucher et du sens musculaire. Une fois cette traduction établie, l'original pâlit, mais elle n'aurait jamais pu se faire si l'original n'avait été posé d'abord, et si la sensation affective n'avait pas été, dès le début, *localisée* par sa seule force et à sa manière²³.

On sait que l'examen de ce fameux problème du « membre fantôme » ou de la « douleur fantôme » n'aura jamais eu lieu dans l'œuvre bergsonienne. Evidemment ce qui nous intéresse ici n'est pas de porter un jugement de valeur par défaut, mais de se demander s'il est possible ou non d'apporter à partir de ce non-lieu ou ce non-avoir-lieu quelques lumières sur les recherches psychologiques, métapsychologiques et même parapsychologiques de Bergson. Comme nous l'avons vu plus haut, le premier chapitre de *Matière et mémoire* vise à décrire un processus d'individuation du champ pré-personnel des images-mouvements. Nous percevons les images non en nous, mais là où elles sont, disions-nous. Mais qui est ce « nous » ? « Nous » n'est pas encore là, « nous » est à venir. Car, quoiqu'il possède certaine affection générée des images²⁴, ce « nous » manque encore d'une réelle affection remplie des souvenirs personnels, et par là individualisée. De même qu'un automate spirituel comme Frankenstein manque/veut [*wants*] de l'« âme » et court après lui, ce « nous » manque/veut [*wants*] et attend des souvenirs. Certainement, dès qu'il y a un écart entre excitation et exécution, perception et action, ce « nous » est déjà subjectif. Mais ce « nous » n'est pas encore pleinement incorporé ni entièrement incarné. Et c'est précisément cela, ce point critique et crucial, que le membre fantôme semble toucher, en demandant de

²³ MM 61/207-208, nous soulignons.

²⁴ Bergson expliquait un peu plus haut de ce premier chapitre de *Matière et mémoire* « comment l'affection *doit*, à un moment déterminé, surgir de l'image » (MM 55/203, Bergson souligne). L'affection est pour lui « une action réelle que cette perception toute spéciale exprimera. » (MM 58/205).

manière persistante son impossible localisation. Impossible, car ce que le membre fantôme stipule pour notre action quotidienne, pour un attachement à notre vie pratique, n'est rien d'autre qu'une spatialisation de l'affectif-sensible²⁵, une extension de l'inextensible. On pourrait appeler cela « paradoxe de l'*aisthesis* ». Quoiqu'il en soit, tous les éléments que Merleau-Ponty va reprocher à Bergson sont déjà présents ici. Il s'agit de l'hypothèse d'un quelconque « réceptacle » ou d'une « conservation » du passé, de sa « trace » physiologique ou psychique :

La réfutation des « théories physiologiques » de la mémoire, chez Bergson par exemple, se place sur le terrain de l'explication causale ; elle consiste à montrer que les traces cérébrales et les autres dispositifs corporels ne sont pas la cause adéquate des phénomènes de mémoire ; que, par exemple, on ne trouve pas *dans* le corps de quoi rendre compte de l'ordre dans lequel disparaissent les souvenirs en cas d'aphasie progressive. La discussion ainsi conduite discrédite bien l'idée d'une *conservation* corporelle du passé : le corps n'est plus un *réceptacle* d'engrammes, il est un organe de pantomime chargé d'assurer la réalisation intuitive des « intentions »(*) de la conscience. Mais ces intentions s'accrochent à des souvenirs *conservés* « *dans* l'inconscient », la présence du passé à la conscience reste une simple présence de fait ; on n'a pas vu que notre meilleure raison de rejeter la conservation physiologique du passé est aussi une raison de rejeter la « conservation psychologique », et cette raison est qu'aucune conservation, aucune « *trace* » physiologique ou psychique du passé ne peut faire comprendre la conscience du passé. (* Bergson, *Matière et mémoire*, p. 137, note 1, p. 139.)²⁶

Dans *Matière et mémoire*, Bergson a choisi, on le sait, l'aphasie comme paradigme pour discréditer et invalider l'hypothèse d'un corps comme conservation physiologique du passé, quoi qu'elle laisse intacte le réservoir psychologique. Elle maintient en fin de compte la distinction entre le physiologique et le psychologique. Le membre

²⁵ Bergson ne distingue pas vraiment, dans MM en tout cas, l'affection de la sensation.

²⁶ PP 472, nous soulignons. La référence concernant MM indiquée par Merleau-Ponty se trouve en fait dans MM 143/273, note 1, 145/274.

fantôme, au contraire, semble perturber cette distinction sur laquelle s'appuie le noyau dur théorique du premier chapitre de *Matière et mémoire*. Pour résumer, si l'on peut parler ici de l'esprit ou du « génie » – car Merleau-Ponty parle de « ce génie perceptif à l'œuvre dans notre champ visuel » (PP 304) –, le problème se pose entre *genius* et *locus* : *Genius loci* est ainsi, du point de vue de ce premier chapitre, un pur oxymore. Certes, *Matière et mémoire* met en scène à la fois déchirure et suture du dualisme qui dis-joint l'esprit comme instance de la mémoire et le corps comme instance de la matière. Mais à la fin du premier chapitre, la plaie est encore béante et saignante.

2. Signes du réel, ou membre fantôme dans la *Phénoménologie de la perception*

Après avoir examiné la théorie bergsonienne de la perception pure, nous allons aborder désormais la théorie merleau-pontienne de la perception ambiguë²⁷, en nous référant toujours au problème du membre fantôme. Contentons-nous de résumer rapidement ce qu'est le membre fantôme pour Merleau-Ponty, en vue de passer directement à ce qui nous semble essentiel et problématique. Ce qui importe à Merleau-Ponty dans le membre fantôme, c'est que ce phénomène ne se réduit ni à une explication purement physiologique ni non plus à celle purement psychique. Il est vrai que, d'un côté, le bras imaginaire peut être massif juste après l'opération, mais à mesure que le patient consent à accepter le fait de sa mutilation, ce bras imaginaire peut se rétrécir progressivement et s'engloutir enfin dans le moignon ; cela nous interdit une quelconque explication purement physiologique affirmant que le membre fantôme est un pur produit du processus cérébralo-neurologique. Et d'un autre côté, le fait que la section des conducteurs sensitifs qui vont vers l'encéphale supprime le membre fantôme nous interdit une quelconque explication purement

²⁷ Le mot « ambigu » ne doit pas être compris, on le sait bien, ici comme ailleurs dans le contexte merleau-pontien, compris comme mystérieux ou mièvre, mais étroitement entrelacé et rigoureusement inextricable.

psychologique affirmant qu'il est un pur produit de l'histoire personnelle du patient, de ses souvenirs, émotions, volontés, croyances, etc. Mais dire que l'étude de ce cas pathologique nous permet d'apercevoir un nouveau mode d'analyse – analyse existentielle – qui va au-delà de l'alternative empirisme/rationalisme, explication/introspection, etc., *n'est pas* essentiel pour notre propos. Ce qui nous importe est que le membre fantôme perturbe, renverse[*reverses*] et réserve[*reserves*] (*aufheben*) la frontière même entre le temporel et le spatial :

Car pour que les deux séries de conditions puissent déterminer ensemble le phénomène, comme deux composantes déterminent une résultante, il leur faudrait un même point d'application ou un *terrain commun*, et l'on ne voit pas quel pourrait être le *terrain commun* à des « faits physiologiques » qui sont *dans l'espace* et à des « faits psychiques » qui ne sont *nulle part*, ou même à des processus objectifs comme les influx nerveux, qui appartiennent à l'ordre de l'en-soi, et à des *cogitationes* telles que l'acceptation et le refus, la conscience du passé et l'émotion, qui sont de l'ordre du pour-soi²⁸.

Quel est ce « terrain commun », ce partage quasi-impossible et pourtant nécessaire, entre ce qui est *now-here*, ici et maintenant, et ce qui est *no-where*, nulle part ? C'est une spatialité ambiguë inextricablement mêlée au temps, « cette spatialité primordiale [...] qui est la forme abstraite de notre présence au monde²⁹ ». Et cela se complique d'autant plus que le membre fantôme concerne non seulement la distinction entre les sens et l'intellection, mais aussi celle entre divers sens : ainsi le sens tactile peut-il toucher les choses que la vision ne voit pas. « Le toucher n'est pas spatial *comme* la vision », « chaque organe des sens interroge l'objet à sa manière³⁰ ». Cette sorte de « vicariance » au sens botanique du terme révèle une nature cachée des sens : leur mésentente, « conflits des facultés » en quelque sorte. Et c'est ici qu'apparaît une spatialité fantômale :

²⁸ PP 91-92, nous soulignons.

²⁹ PP 475, n1. Cette note vise, ici encore, à critiquer Bergson. On va y revenir.

³⁰ PP 257, 258, MP souligne.

Une sensation serait un néant de sensation si elle n'était sensation de quelque chose [...]. Ainsi tous les sens sont spatiaux s'ils doivent nous faire accéder à une forme quelconque de l'être, c'est-à-dire s'ils sont des sens. Et, par la même nécessité, il faut qu'ils s'ouvrent tous sur *le même espace*, sans quoi les êtres sensoriels avec lesquels ils nous font communiquer n'existeraient que pour le sens dont ils relèvent – comme les *fantômes* ne se manifestent que la nuit [...]. Il y a peut-être, soit dans chaque expérience sensorielle, soit dans chaque conscience des « fantômes » qu'aucune rationalité ne peut réduire³¹.

Que toute sensation soit spatiale mais chacune différemment et que se maintiennent à la fois l'unité et la diversité des sens, impliquant par là ce « même espace », ce mystérieux vase communicant, c'est ce qui constitue une phénoménologie merleau-pontienne du spectral, hantologie d'un « espace noir ». Quand, dans la salle de concert, je rouvre les yeux fermés, l'espace visible me paraît étroit, mince et mesquin. De même que la perspective d'autrui m'est étrangère, le domaine spatial de chaque sens est un « inconnaissable absolu » pour les autres. C'est

comme chez les hallucinés, l'espace clair des choses perçues se redouble mystérieusement d'un « espace noir » où d'autres présences sont possibles. [...] Ces descriptions, qui n'offrent pour une philosophie criticiste que des curiosités empiriques et n'entament pas les certitudes *a priori*, reprennent pour nous une importance philosophique, parce que l'unité de l'espace ne peut être trouvée que dans l'engrenage l'un sur l'autre des domaines sensoriels³².

Cette spatialité n'est finalement, nous semble-t-il, rien d'autre que la spatialité situationnelle. On sait que Merleau-Ponty distingue deux spatialités, « spatialité de position » et « spatialité de situation ». La première désigne de façon objective, statique et presque géométrique chaque position déterminée par rapport à d'autres positions ou à des coordonnées extérieures. La seconde est un espace subjectif, corporel et dynamique. Si je tiens un stylo dans ma main, je sais immédiate-

³¹ PP 251, 254, nous soulignons.

³² PP 256-257.

ment la position de ma main sans calculer l'angle qu'elle fait avec mon avant-bras, mon avant-bras avec mon bras, ainsi de suite. Je sais « d'un savoir absolu » où est mon stylo, et par là où est ma main, « comme le primitif dans le désert est à chaque instant orienté d'emblée sans avoir à se rappeler et à additionner les distances parcourues et les angles de dérive depuis le départ » (PP 117). La spatialité de situation, c'est donc une spatialité de *now-here*, d'ici-maintenant, qui absorbe de façon ambiguë celle de *no-where*, de nulle part, et qui désigne ainsi « l'ancrage du corps actif dans un objet, la situation du corps en face de ses tâches » (idem.). C'est précisément contre Bergson que Merleau-Ponty développe sa théorie de la perception ambiguë qui implique une conception spécifique de l'espace-temps :

Il n'est ni nécessaire, ni suffisant, pour revenir au temps authentique, de dénoncer la spatialisation du temps comme le fait Bergson. Ce n'est pas nécessaire, puisque le temps n'est exclusif de l'espace que si l'on considère un espace préalablement objectivé, et non pas cette spatialité primordiale [...] qui est la forme abstraite de notre présence au monde. Ce n'est pas suffisant, puisque, même une fois dénoncée la traduction systématique du temps en termes d'espace, on peut rester très loin d'une intuition authentique du temps. C'est ce qui est arrivé à Bergson. Quand il dit que la durée fait « boule de neige avec elle-même », quand il accumule dans l'inconscient des souvenirs en soi, il fait du temps avec du présent conservé, de l'évolution avec de l'évolué³³.

Merleau-Ponty accuse Bergson de son « double langage » en quelque sorte : critique de spatialisation du temps *et* restitution du temps avec une série de présents *conservée quelque part*. Et c'est exactement dans les passages sur le membre fantôme que ces propos sont discutés et développés de la façon la plus intense :

Quand Bergson insiste sur l'unité de la perception et de l'action et invente pour l'exprimer le terme de « processus sensori-moteurs », il cherche visiblement à engager la conscience dans le monde. Mais si

³³ PP 474-475, n. 1.

sentir c'est se représenter une qualité, si le mouvement est un déplacement dans l'espace objectif, entre la sensation et le mouvement, même pris à l'état naissant, aucun compromis n'est possible, et ils se distinguent comme le pour-soi et l'en-soi. D'une manière générale, Bergson a bien vu que le corps et l'esprit communiquent par la médiation du temps, qu'être un esprit c'est dominer l'écoulement du temps, qu'avoir un corps, c'est avoir un présent. Le corps est, dit-il, une coupe instantanée sur le devenir de la conscience (*Matière et Mémoire*, p. 150). Mais le corps reste pour lui ce que nous avons appelé le corps objectif, la conscience une connaissance, le temps reste une série de « maintenant », qu'il fasse « boule de neige avec lui-même » ou qu'il se déploie en temps spatialisé. Bergson ne peut donc que tendre ou détendre la série des « maintenant » : il ne va jamais jusqu'au mouvement unique par lequel se constituent les trois dimensions du temps, et l'on ne voit pas pourquoi la durée s'écrase en un présent, pourquoi la conscience s'engage dans un corps et dans un monde³⁴.

Pour Merleau-Ponty, Bergson rate ainsi le réel de la perception. Néanmoins, le point même dont Merleau-Ponty l'accuse révèle du même coup ce qui lui échappe dans sa lecture de Bergson, comme la lumière qui, jetée d'un côté sur un objet, fait son ombre à l'arrière. C'est une autre façon de dire ceci : ce que Merleau-Ponty reproche à la notion bergsonienne de l'image n'est rien d'autre que le caractère que Deleuze qualifie de cinématographique. Merleau-Ponty dirait : « Il y a la toile de fond certes, « arracher aux clichés une véritable image » d'accord, mais cela ne doit pas être quelque chose comme image optique-sonore pure, il ne faut pas rêver, cela doit être pré-personnel ou anonyme, mais aussi et surtout concret, réel, charnel, historique, bref « situationnel ». Et c'est cela, nous semble-t-il, le dernier mot de la *Phénoménologie de la perception* :

Le flux absolu se profile sous son propre regard comme « une conscience » ou comme homme ou comme *sujet incarné*, parce qu'il est un champ de présence, – présence à soi, à autrui et au monde, – et que cette présence le jette au monde naturel et culturel à partir duquel il se comprend. [...] Je suis tout ce que je vois, je suis un champ

³⁴ PP 93-94, n. 2.

intersubjectif, non pas en dépit de mon corps et de ma situation historique, mais au contraire *en étant ce corps et cette situation et tout le reste à travers eux*. [...]. L'idée de situation exclut la liberté absolue à l'origine de nos engagements. Elle l'exclut d'ailleurs également à leur terme. [...] Je suis une structure psychologique et historique. [...] Cette vie signifiante, cette certaine signification de la nature et de l'histoire que je suis, ne limite pas mon accès au monde, elle est au contraire mon moyen de communiquer avec lui³⁵.

Nous disions plus haut que les critiques faites par des phénoménologues concernant la théorie bergsonnienne de l'image et de la perception sont basées, dans la plupart des cas, sur leur lecture du premier chapitre de *Matière et Mémoire*, bien que les choses deviennent plus compliquées après. D'ailleurs les choses deviennent plus intéressantes aussi, si l'on se rappelle que, décrits chacun dans les deux tomes du *Cinéma* de Deleuze, les deux régimes de l'imagemouvement et de l'image-temps s'appuient respectivement sur son « commentaire » du premier chapitre de *Matière et Mémoire* d'un côté, et celui des deuxième et troisième chapitres de l'autre. D'autant que la charnière entre ces deux régimes, qui représente peut-être une des plus grandes mutations du cinéma, se situe dans la période d'après-guerre dans laquelle la *Phénoménologie de la Perception* est publiée. C'est pour cette raison même que la lecture, quoique rapide, des deuxième et troisième chapitres de *Matière et Mémoire* couplée à celle de certains articles de *l'Energie spirituelle* est ici indispensable, et qu'elle deviendra désormais, avec celle du deuxième tome du *Cinéma* intitulé *L'Image-temps*, une sorte de revanche du rêve, revanche du fabulatif. Comme si Merleau-Ponty percevait seulement une moitié de la vérité.

³⁵ PP 515, 518, 519.

3. Douce revanche - du « déjà-vu »³⁶

« Τὸ ἐνύπνιον ἐστὶν αἰσθημα τρόπον τινά. »

Aristote³⁷

En se concentrant sur l'essentiel et en négligeant tous les détails, même importants, il faudrait maintenant se contenter d'évoquer deux moments cruciaux de *Matière et mémoire*.

1) Le second chapitre intitulé « De la reconnaissance des images » a pour noyau théorique la notion de reconnaissance. Et il n'est pas étonnant de voir que la discussion sur la mémoire est aussi développée ici, car la mémoire n'est rien d'autre que re-connaître le perçu tel qu'il est : la mémoire est reconnaissance en ce sens. Bergson poursuit sa distinction entre deux images (image sensori-motrice/ image pure) dans le domaine de la mémoire, en distinguant deux reconnaissances : reconnaissance automatique ou mémoire-habitude d'un côté, et reconnaissance attentive ou souvenir pur de l'autre. Dans le premier cas, la reconnaissance est sensori-motrice : en passant d'un objet à un autre horizontalement, toujours sur un même niveau, la perception comme addition ou collection de divers objets est prolongée en

³⁶ Dans son remarquable ouvrage sur *Il Ricordo del presente. Saggio sul tempo storico* (Turin : Bollati-Boringhieri, 1999 ; *Le souvenir du présent. Essai sur le temps historique*, tr. fr. par Michel Valensi, éd. de l'éclat, 1999), Paolo Virno évoque une filiation directe du « souvenir du présent » : « L'esprit se connaît lui-même à travers un souvenir. Mais l'esprit est toujours présent à l'esprit. Ainsi, conclut Augustin, la réévocation autoréflexive se résout dans un *souvenir du présent*. Apparaît ici pour la première fois cette expression bizarre, oxymorique, qui ne sera reprise ensuite que par Bergson » (*ibid.*, p. 129). Il faudra revenir ailleurs sur son interprétation des *Confessions* (livre VIII et X) et du *De Trinitate* (livre X et XIV), aussi bien que sur sa tentative de greffer ses propres réflexions philosophico-politiques sur l'analyse augustino-bergsonienne du « souvenir du présent », autour de l'idée « si proprement contemporaine » de « fin de l'histoire » – tentative audacieuse qui montre bien sa conviction selon laquelle « ce phénomène mnémonique primaire révé[e] de manière exemplaire la nature du temps historique, au sens où il permettait un accès privilégié à l'historicité de l'expérience » (p. 60).

³⁷ Cité par Schopenhauer avec la traduction latine (*Somnium quodammodo sensum est*) dans son fameux « Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt » (*Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften, Sämtliche Werke, Band IV, Suhrkamp, 1986, p. 280*), ce passage se trouve, toujours selon lui, dans *De somno et vigilia*, 456 a 26. L'éditeur allemand en essaie à son tour une traduction : « *Das Traumbild ist in gewissem Sinne eine Wahrnehmung* », « L'image de rêve est en un certain sens une perception ».

mouvements pratiques (c'est-à-dire organiques, organisés) mais mécaniques, en une vie quotidienne (de la perception à l'action). Le « schème moteur » est agent de l'abstraction anonyme. Dans le second cas, la reconnaissance est pure (c'est-à-dire inorganique, ou plutôt (non)-organique³⁸), libérée de tous les intérêts : en retournant toujours au même objet, mais verticalement d'un aspect à un autre en différents niveaux, le souvenir pur comme réflexion ou réfraction forme un circuit de l'image actuelle à l'image virtuelle et *vice versa*. Ce circuit semble être *approximativement* (nous y reviendrons dans un instant) un circuit des souvenirs-images (attention et concentration). Le « schéma dynamique » est agent de la création personnelle³⁹. Et c'est précisément ici que l'âme est donnée à ce pauvre Frankenstein. Ce « nous » devient désormais une subjectivité « réelle », humaine. A la fin du premier chapitre qui constitue une véritable transition vers le second, Bergson dit :

La mémoire, pratiquement inséparable de la perception, intercale le passé dans le présent, contracte aussi dans une intuition unique des moments multiples de la durée, et ainsi, par sa double opération, est cause qu'en fait nous percevons la matière en nous, alors qu'en droit nous la percevons en elle. De là l'importance capitale du problème de la mémoire. [...] *La mémoire est ce qui communique surtout à la perception son caractère subjectif* [...]. Si donc l'esprit est une réalité, c'est ici, dans le phénomène de la mémoire, que nous devons le toucher expérimentalement⁴⁰.

Mais cette insertion de la mémoire serait encore insuffisante, si on n'essayait pas de comprendre ce qui demeurerait approximatif ci-dessus. C'est qu'il faut se demander encore si l'image-souvenir couvre tout le domaine du virtuel. La réponse est négative, si l'on accomplit ce

³⁸ Je me permets de renvoyer à mon article sur le vitalisme (non)-organique. Voir *supra*.

³⁹ La remarque de Deleuze est, ici comme ailleurs, importante : « On ne confondra surtout pas le schème moteur avec le schéma dynamique : intervenant tous deux dans l'actualisation, mais à des phases tout à fait différentes, l'un est purement sensori-moteur, l'autre, psychologique et mnémonique » (*Le Bergsonisme*, p. 64, n. 3). Tout se passe comme si le « schéma dynamique » n'était pas encore complètement arrivé à la portée, dans la « main » de *Matière et mémoire*.

⁴⁰ MM 219-220, nous soulignons.

qu'on a fait dans le domaine de la perception. De même que nous y avons séparé l'image pure de l'image sensori-motrice, il faut séparer ici le souvenir pur du souvenir-image (« Les purs souvenirs, appelés du fond de la mémoire se développent en souvenirs-images »). Cette investigation du temporel dans la mémoire – le passé évidemment – est une visée centrale du troisième chapitre intitulé « De la survivance des images » de *Matière et mémoire*. L'étude sur la survivance des images n'est rien d'autre qu'une étude sur le processus de temporalisation (actualisation) du souvenir pur (pur passé qui n'est ni l'image ni actuel).

2) En fait, le souvenir-image comme image actuelle ou image en cours d'actualisation est un matériel, sorte de « révélateur » ou « catalyseur », avec lequel le souvenir pur pourrait être actualisé. Le souvenir pur est une pure virtualité contenue dans le passé en tant que telle. Et la reconnaissance attentive maintient et lubrifie ce circuit d'actualisation lorsqu'il fonctionne. C'est pourquoi une certaine perturbation dans le circuit mnémonique, comme dans le processus de perception-action, révèle sa vraie nature : quand nous n'arrivons pas à nous souvenir, cette extension sensori-motrice reste suspendue. Cette fois-ci, c'est la mémoire qui est *out of joint*, dis-loquée, « manquée à sa place » comme dirait Lacan. C'est pourquoi non seulement Bergson, mais aussi Freud, voire toute la tradition de la philosophie occidentale elle-même, portent intérêt à ces phénomènes pathologiques, les maladies mnémoniques comme l'amnésie, l'hypnose, l'hallucination, le délire, la vision panoramique du mourant : Bergson étudie les phénomènes parapsychologiques, le rêve et le déjà-vu dans les troisième, quatrième et cinquième chapitres de *l'Energie spirituelle*. Le cinquième article intitulé « Illusion du présent et la fausse reconnaissance » est le plus long. Nous ne pouvons que rappeler certaines conclusions générales de cet article. Et ce qui nous intéresse ici est moins l'aspect pathologique ou clinique lui-même que ce qu'il implique concernant une certaine notion de l'espace-temps. Dans le phénomène de « déjà-vu », Bergson trouve

deux choses : d'une part, le présent passant et toujours divisé en passé (présent passé) et futur ; d'autre part, l'apparition ou l'émergence du passé pur comme tel. La notion bergsonienne d'« attention à la vie » qui concerne le présent est un processus d'actualisation, et l'actuel concerne plutôt une situation qui entoure les images actuelles qu'un positionnement [*location*] ou une place assignée.

Le souvenir d'une sensation est chose capable de suggérer cette sensation, je veux dire de la faire renaître [...]. Mais il est distinct de l'état qu'il suggère, et c'est précisément parce que nous le sentons derrière la sensation suggérée, comme le magnétiseur derrière l'hallucination provoquée, que nous localisons dans le passé la cause de ce que nous éprouvons. La sensation, en effet, est essentiellement de l'actuel et du présent ; mais le souvenir, qui la suggère du fond de l'inconscient d'où il émerge à peine, se présente avec cette puissance *sui generis* de suggestion qui est la marque de ce qui n'est plus, de ce qui voudrait être encore. A peine la suggestion a-t-elle touché l'imagination que la chose suggérée se dessine à l'état naissant [...]. La suggestion n'est à aucun degré ce qu'elle suggère, le souvenir pur d'une sensation ou d'une perception n'est à aucun degré la sensation ou la perception mêmes⁴¹.

Cette suggestion, ce signe magnético-hypnotique est le virtuel. Le virtuel existe, et à la rigueur nous pouvons parler, dit Deleuze, de l'ontologie seulement pour le passé. Parce que le présent n'existe pas mais il passe⁴². Néanmoins, si l'on tient compte de la différence entre le mode d'être du virtuel et celui de l'actuel, il faudrait parler d'hantologie plutôt que d'ontologie. Et en ce sens, la ligne de

⁴¹ ES 133/915.

⁴² *Le Bergsonisme*, pp. 49-51 : « Le présent *n'est pas*, il serait plutôt pur devenir, toujours hors de soi. Il n'est pas, mais il agit. Son élément propre n'est pas l'être, mais l'actif ou l'utile. Du passé au contraire, il faut dire qu'il a cessé d'agir ou d'être-utile. Mais il n'a pas cessé d'être. Inutile et inactif, impassible, il EST, au sens plein du mot : il se confond avec l'être en soi. [...] Telle est la différence de nature entre le passé et le présent. Mais ce premier aspect de la théorie bergsonienne perdrait tout sens, si l'on n'en soulignait pas la portée extra-psychologique. Ce que Bergson appelle « souvenir pur » n'a aucune existence psychologique. C'est pourquoi il est dit *virtuel*, inactif et inconscient. [...] En toute rigueur, le psychologique, c'est le présent. Seul le présent est « psychologique » ; mais le passé, c'est l'ontologie pure, le souvenir pur n'a de signification qu'ontologique. »

démarcation doit être tracée non pas entre « exister » et « passer » ou « devenir » – car l’existence est passage ou devenir –, mais entre la présence existentielle (situation, contextualisation) et le « lieu-tenant » ou la place hantologique (*location*, localisation) : ni *now-here*, ni *no-where*, mais « *erewhon* » (Samuel Butler). Le virtuel, le pur passé en soi n’existe pas comme l’actuel l’est. Si l’on veut, l’actuel existe, passe et devient, le virtuel n’existe ni passe ni devient mais il a lieu, il prend place. Ici, contrairement à Merleau-Ponty, l’opposition entre *locus/situs* semble être renversée [*reversed*] dans les deux sens de l’inversion et de l’annulation : d’une part, il y a un primat hantologique du *locus* sur le *situs*, mais sans aucune hégémonie anti-existentielle ou anti-« situationniste » de l’anonymat pré-subjectif.

Conclusion :

pour une autre « analyse spectrale », ou l’invention de la perception

Nous avons parcouru trop rapidement quelques textes comme *Matière et Mémoire*, « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance » et la *Phénoménologie de la perception*, en y effleurant les deux théories, bergsonienne et merleau-pontienne, de la perception. On a ainsi pu voir non pas de simples oppositions mais des croisements, des points de convergence pourtant irréductibles les uns sur les autres : Merleau-Ponty a raison de chercher un autre « tournant de l’expérience », la chair de l’être, dimension charnière en quelque sorte de la perception vécue. C’est ce qui manquait à Bergson, qui au début de *Matière et Mémoire* réduit toute l’épaisseur du corps au cerveau, même l’épaisseur de ce dernier au simple point d’intersection, « une espèce de bureau téléphonique central ». En ce sens, le puriste bergsonien qui lit ce premier chapitre quasi-mythique comme si c’était le livre, ressemblerait quelque peu à ces internautes fanatiques d’aujourd’hui qui négligent hâtivement l’importance des existences

matérielles : pour avoir une télé-communication en cyber-espace, il faut quand même un minimum d'effectifs, d'espace et de matériaux...

Par contre, ce que Bergson a bien vu avec le phénomène de déjà-vu, et ce dont Merleau-Ponty n'a pas pu tenir compte tout en abordant la question du membre fantôme, c'est précisément cette dimension virtuelle de la perception. Il faut certes souligner la dimension charnelle de la perception, mais il faut aller plus loin pour découvrir sa nature essentiellement virtuelle et inventive. Pour Bergson, la perception *est* création, invention. C'est pourquoi il y a une possibilité infiniment finie de la création, perceptive définitivement impliquée dans le progrès technologique. Et c'est en ce sens, croisé entre « mon grand corps inorganique » et « la mécanique [qui] exigerait une mystique », théorie de la perception virtuelle et théorie de « mécanique et mystique », qu'il faut essayer de comprendre la toute dernière phrase des *Deux Sources* :

A elle [l'humanité] de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournit en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux⁴³.

Pour tirer les conséquences de cette interprétation des *Deux Sources*, il faudrait une autre occasion.

Pour finir, nous ajoutons trois *post-scriptum* :

1) *Locus/situs*⁴⁴. Comme nous avons vu plus haut, nous pouvons résumer la *Phénoménologie de la perception* comme le primat de la perception mais aussi comme le primat absolu du *situs*. Et *Matière et mémoire* comme le primat de la mémoire mais aussi un primat relatif du *locus*. Les choses deviendront plus intéressantes si nous nous rappelons que la thèse secondaire de Bergson, qui accompagnait l'*Essai*, a pour titre *Quid Aristoteles de loco senserit* (1889), traduit en

⁴³ DS 338/1245.

⁴⁴ Jean-Clet Martin, avec la même référence à *Matière et mémoire*, quoique selon une approche tout à fait différente et dans un registre complètement différent, s'efforce de faire jouer cette distinction entre le lieu (*locus*) et le site (*situs*). Voir *L'Image virtuelle. Essai sur la construction du monde*, Paris : éd. Kimé, coll. « Philosophie- épistémologie », 1996.

français comme *L'Idée de lieu chez Aristote*. D'autant plus que Bergson dans cet opuscule cherche une notion d'« espace pur », en attaquant l'insuffisance de la notion aristotélicienne.

2) *Méthodologie* : nous sommes tout à fait conscients de ceci : bien que nous ayons accentué la divergence entre le premier chapitre et les deux chapitres suivants de *Matière et mémoire*, nous avons plutôt considéré l'unité de la *Phénoménologie de la perception*. Et d'ailleurs nous avons laissé entièrement de côté le quatrième chapitre, car il pose des problèmes d'une tout autre nature. Mais cela a été exigé par les choses mêmes. Par contre, en vue de souligner la divergence entre Bergson et Merleau-Ponty, aussi bien que de délimiter le champ de notre investigation, nous n'avons pas pris en compte les derniers travaux inachevés de Merleau-Ponty et l'interprétation que Renaud Barbaras leur donne, en montrant comment sa dernière philosophie ne cesse de s'approcher de la pensée bergsonienne. Il faut s'en expliquer : ce sera la troisième et dernière remarque.

3) *Prognostiques, ou aventures du virtuel* : pour conclure, revenons à l'ouvrage de Dominique Janicaud sur *Le Tournant théologique de la phénoménologie française* (1990) que nous avons cité au début. D'après la perspective qu'il propose dans ce livre, ce tournant vers l'« inapparent » est apparu pour la première fois en 1961. C'est l'année de publication de *Le Visible et l'invisible* de Merleau-Ponty, mais aussi de *Totalité et infini* de Lévinas. S'opposant à la tendance de Lévinas que Janicaud qualifie d'« aplomb », tendance vers la transcendance de l'« absolument autre » suivie par tous les successeurs-théologiens comme Michel Henry (1922-2002), Jean-Luc Marion (1946-), etc., Janicaud semble chercher une autre voie dans le dernier Merleau-Ponty, dans sa fragile méthode heuristique pour s'approcher de la fécondité d'une expérience que tout le monde peut éprouver. Janicaud qualifie cette attitude de « minimaliste », car elle exclut toute tentation idéaliste-transcendantale à une réduction hâtive, qu'elle essaie d'être toujours soucieuse et vigilante à l'égard des autres (et non de l'Autre) et de puiser le sensible au tréfonds du monde. Le désir insatiable de Merleau-Ponty pour ne rien présupposer et pour

élucider ce qui se dérobe le plus dans l'expérience, est définitivement phénoménologique. Penser au plus près la phénoménalité pour qu'elle soit vécue, habitée voire hantée par les phénomènes.

S'il en est ainsi, nous pouvons maintenant comprendre que la voie ouverte par Merleau-Ponty est poursuivie de façons différentes : Renaud Barbaras, dans son livre sur *Le Tournant de l'expérience* (1998) par exemple, nous semble être davantage qu'un simple exégète ou continuateur de Merleau-Ponty ; ou encore, un des plus importants livres de Jacques Derrida, *Le Toucher, Jean-Luc Nancy* (2000) pourrait être lu comme une entreprise d'inscription de Nancy comme un successeur possible, quoique radicalement critique, de Merleau-Ponty. Mais aussi, nous pouvons voir jusqu'où les dernières recherches de Merleau-Ponty sont une investigation sur l'entrelacs du transcendantal et de l'immanent. Ce serait ici que, virtuellement peut-être, son héritage rencontre la lignée de Bergson-Deleuze.

Dans son excellent ouvrage sur *The Challenge of Bergsonism* (2003), Leonard Lawlor désigne trois « défis » du bergsonisme lancés à la phénoménologie, à l'ontologie et à l'éthique. Nous ne pouvons pas ne pas être d'accord avec lui, nous disons de notre part : une logique diffractive ou diffuse du *phainesthai* contre une phénoménologie théologique de l'inapparent ; une hantologie éphémère du virtuel contre l'ontologie heideggerienne ou badiouiste ; une éthologie fluide de la vie-sens immanente contre l'éthique lévinasienne de l'altérité transcendantale, l'« absolument autre ». Ces entreprises en travail, chacune à sa manière, inventent une « analyse spectrale ».