

BERGSON, ET LES CHEMINS DE LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE CONTEMPORAINE

Lorsque nous évoquons “la philosophie française contemporaine”, généralement, nous pensons d’abord à un ensemble composite et problématique, contenant certainement les auteurs subversifs des années 60-70 (Deleuze, Derrida, Foucault, Lyotard ...), les “phénoménologues français” (Levinas, Merleau-Ponty, Sartre) et tous ceux qui s’efforcent de manière plus récente de continuer les premiers et/ou les seconds. Mais nous ne leur rattachons pas d’un geste facile, il me semble, ceux qui sont venus juste avant, parmi lesquels brillent d’un éclat tout particulier les noms de Bergson et de Brunschvicg. Il a fallu, il me semble, tout le travail et tout le talent de Frédéric Worms pour nous forcer à intégrer ce premier “moment” du vingtième siècle à notre tableau mental. “Spontanément”, nous nous satisfaisions plutôt d’un refoulement qui maintenait à distance les philosophies spiritualistes (Bergson) et les philosophies idéalistes (Brunschvicg) du début du vingtième siècle en France.

Un autre déterminant de la réflexion que je tente d’amorcer est la relation angoissée que toute méditation de “la philosophie française contemporaine” entretient nécessairement, il me semble, avec un extérieur d’elle, notamment incarné par la grande entreprise philosophique ayant conquis le monde au cours du vingtième siècle, l’entreprise analytique. Mais cet extérieur peut aussi être celui de la science elle-même, de la politique, de l’art, etc., par lesquels elle continue d’être défiée ou malmenée, quelle que soit sa prétention à les accueillir.

Je voudrais donc tenter de décrire quelques “répercussions” de la pensée et de l’œuvre de Bergson sur les chemins difficiles de la philosophie française venue après, celle que nous habitons aujourd’hui et dont, je l’ai dit, Bergson continue d’apparaître de prime abord comme détaché. De la sorte, j’aurai le sentiment de contribuer à ma façon au travail de désenclavement entrepris par Frédéric Worms : en montrant comment, beaucoup grâce à lui, j’en suis venu à “sentir” Bergson, ou à entendre sa voix, au sein des chemins actuels.

Je commencerai par dire quelques mots rapides sur ce que je vois comme la configuration révolue à laquelle Bergson appartient.

Idéalisme et spiritualisme français

Cette configuration, je la caractériserai volontiers en me servant d’une citation de Gérard Granel, trouvée au début du *L’épreuve de la limite* de François David Sebbah, et décrivant ce contre quoi nous devons être mis en garde, à savoir le retour du

« (...) pire de Husserl (...) sous la forme d’un renouveau jumelé du spiritualisme et du scientisme »¹.

Cette figure, c’est donc Husserl qui la porte ici selon Granel, mais elle est à vrai dire la figure dont l’intelligentsia philosophique s’est détournée au seuil des années 1940, ce qui signifie notamment qu’elle était la figure dominante dans les années 1900-1930, celles dont Bergson et Brunschvicg sont les chefs de file en France. Ceux-ci, en

¹. Cf. « L’inexprimé de la recherche », *Ecrits théologiques et politiques*, Paris, Galilée, 1990, p. 59-85.

effet, appartenait à une constellation où l'on peut également placer légitimement d'un côté Husserl, de l'autre Russell.

Le mot spiritualisme, chez Granel, qualifie globalement une posture qui n'est pas nécessairement celle de la conception strictement spiritualiste d'une prééminence et d'une priorité de l'esprit dans l'être : je pense qu'il entend couvrir par elle tout aussi bien l'idéalisme transcendantal, qui est après tout le meilleur nom possible de l'attitude husserlienne, et qui englobe, par delà Brunschvicg, quelqu'un comme Cassirer. Ce dernier est d'ailleurs également mentionné par Granel, dans la même optique réprobatrice, dans sa préface à la *Krisis* :

« Le rétablissement de l'idéologie politique bourgeoise (...) peut en apparence passer pour être la victoire historique de ces grands humanistes, qui, comme Cassirer et comme Husserl, tentaient d'opposer, dans les années 30, à la montée de la "barbarie" fasciste diverses formes de "rajeunissement" de la philosophie rationaliste moderne »¹.

De fait, la configuration que désignent collectivement les noms de Bergson et Brunschvicg, en France, est simultanément celle d'une revendication sans complexe par la philosophie de la hauteur ou du gouvernement de l'esprit ou de l'idée, et celle d'une relation assumée de la philosophie avec la science. Si l'on sait bien que Brunschvicg engage la philosophie dans un compagnonnage passionné et systématique avec les sciences, invente à vrai dire l'école de l'épistémologie historique, on doit rappeler ici que Bergson, de même, définissait à l'époque de sa plus grande gloire la spécificité de la philosophie "française" comme résidant dans son lien privilégié avec les sciences, et nommait dans un tel esprit Poincaré comme un des noms majeurs de la philosophie au même moment.

Mais bien évidemment, ce que nomme ou recouvre également le mot spiritualisme, c'est la propension moralisante de la philosophie : le simple fait que, comme gardienne des déterminants idéaux ou spirituels de la pensée, la philosophie adopte le ton d'une profession de foi adressant l'exigence morale à la société.

Tout cela, tout ce dispositif, fut critiqué et rejeté par les hommes en colère de la "nouvelle" philosophie française, les Politzer, les Nizan, les Sartre. Ils ont dévalorisé le primat de l'esprit et de l'idée en affirmant l'incontournable poids de la matière ; ils ont fustigé les recommandations morales de la philosophie en les forçant à comparaître devant la souffrance concrète des déshérités de ce monde historique, qu'elles ignoraient et à laquelle elles étaient incapables d'apporter remède ; ils ont fait valoir l'urgence de la réflexion et du travail politiques contre la vieille connivence physico-mathématique de la philosophie.

De cette rupture, à mon avis, nous ne sommes jamais revenus. La disposition majoritaire de la sensibilité philosophique en France reste celle qui fut alors instituée, en dépit du fait qu'elle a pu sembler totalement indexée au marxisme et dépendante de lui : soit elle survit à la mort du marxisme, soit ce dernier n'est après tout pas mort. L'un et l'autre, je pense, sont vrais. Il y aurait ici l'objet d'une longue méditation : qu'est-ce qui peut conférer une si grande longévité à la répudiation d'un style intellectuel qui fut pourtant le nôtre, voire qui fut par excellence le nôtre ? De cela, je ne traiterai pas ici, par respect pour mon objet du moment. Je voudrais simplement montrer comment Bergson et sa pensée surgissent sur plusieurs des chemins d'une philosophie française à lui postérieure et dans son ensemble hostile, selon ce qui vient d'être dit et rappelé. Cette présence diverse et insistante de Bergson est mieux appréciée et comprise lorsqu'elle est saisie comme improbable, dans le contexte que je viens de restituer. Un tel prisme d'examen nous lègue d'ailleurs une question, susceptible d'être posée à chaque fois : lorsque, sur les chemins de la philosophie française postérieure, on trouve

¹. Cf. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1976, Préface, p. V.

Bergson, est-ce dans la mesure où quelque chose est extrait de lui qui ne colle pas avec la figure honnie, ou est-ce un indice de ce que l'abjuration évoquée à l'instant révèle ses failles, de ce qu'elle ne fonctionne pas tout à fait ? Nous allons pouvoir examiner ce qu'il en est cas par cas.

La boucle perception-action : Bergson et Merleau-Ponty

La première manière dont j'ai vu "revenir" Bergson passe par ce que j'aime à désigner, avec les mots des recherches cognitives contemporaines, la boucle perception-action. Il s'agit de la doctrine selon laquelle la perception n'est pas un préalable informatif essentiellement passif pour un moment actionnel essentiellement non cognitif, non informant, non dévoilant : plutôt, on affirme que la perception est dans son fond mouvement du corps vers le monde, et que l'action est intrinsèquement révélation de l'environnement où elle se situe. On dépeint alors le rapport des deux instances comme un rapport en boucle : toute perception est déjà action ou se prolonge en une action qu'elle motive, toute action se convertit déjà en résultat perceptif, ou conduit à la perception qu'elle rend possible.

Le modèle de la boucle perception-action, ou boucle sensori-motrice, a été opposé au modèle du représentationnalisme computationnaliste : pour ce dernier, l'action s'égalait à la *transduction motrice* (terminologie de Pylyshyn) du résultat d'un calcul des représentations faisant lui-même fond sur une transduction des stimuli sensoriels. On avait donc un enchaînement perception → pensée → action, qui séparait conceptuellement et écartait temporellement la perception et l'action : ce qu'elles avaient en commun néanmoins demeurerait que chacune était transduction, c'est-à-dire opération de traduction, de l'univers continu des stimulations sensorielles vers le registre discret des données symboliques, ou de ce registre vers l'univers continu des effectuations motrices.

Bergson surgit sur ce chemin parce qu'il a défendu, dans *Matière et mémoire*, une "théorie" de la perception qui la noue essentiellement avec l'action. Le réel est, dans la cosmologie proposée par Bergson, fait d'images ; et notre perception correspond à la sélection par l'image particulière qu'est notre corps des images avec lesquelles il interagit en vue de sa conservation vitale. Il y a donc une équation profonde de la perception et de l'action, elle-même vue comme notre côté de l'interaction : mon action est l'interaction de l'image que je suis avec les images du monde, prise du côté de l'image que je suis.

La description bergsonienne est tellement "en troisième personne", tellement par avance sur le terrain naturaliste des sciences cognitives, qu'on serait tenté de le présenter comme le grand précurseur de l'attitude intellectuelle des sciences cognitives, que l'on identifierait elles-mêmes comme une facette de la philosophie française contemporaine.

Pourtant, force est de reconnaître que le garant philosophique de la conception de la boucle perception-action, dans le débat français comme, à vrai dire, dans un contexte international, fut Merleau-Ponty plutôt que Bergson. L'incidence ou le "retour" de Bergson dans la philosophie française post-spiritualiste passe donc par Merleau-Ponty plutôt qu'elle ne s'accomplit directement.

Certes, Merleau-Ponty hérite de Bergson, et nous aurions pu présenter le retentissement des idées bergsoniennes directement à partir de cette influence. Mais on peut se poser la question : qu'est-ce qui habilite la conception merleau-pontienne de l'Être-au-monde à intervenir plus plausiblement que la conception bergsonienne du corps-image et de sa sélection interactive ?

Il me semble, que, paradoxalement, c'est sa dimension plus "spiritualiste", plus subjectiviste. Merleau-Ponty raconte, avec son Être-au-monde, un sujet égalé à son

corps qui se porte vers le monde suivant un élan fondamental : ses perceptions sont des modalités de cet élan, comme aussi bien ses actions. Mais, dans ce tableau, l'instance ineffable d'une ipséité qui s'oppose au monde en se plongeant en lui est maintenue. L'élan ou l'être-au-monde, en bref, sont maintenus hors naturalisation, bien qu'ils correspondent au factuel et à l'observable de l'intrication organisme-environnement. De plus, toute l'argumentation est conduite en termes de ce que nous éprouvons, de notre expérience "en première personne" : c'est depuis ce que Merleau-Ponty appelle "champ phénoménal" que vient l'analyse de l'être-au-monde et de la boucle perception-action (par exemple, la description des perceptions de couleurs comme émergeant d'un proto-mouvement du corps, d'une esquisse de saisie). En d'autres termes, c'est la dimension phénoménologique de la pensée de Merleau-Ponty qui lui vaut la préférence : les sciences cognitives désirent exercer leur tort réductif dans un dialogue avec une philosophie qui leur résiste de manière essentielle et méthodologique. Bergson n'offre pas une telle résistance frontale, il parle d'emblée le langage cosmologique naturaliste des sciences cognitives.

Résumons nous : la description merleau-pontienne revient plus facilement dans le débat en raison d'un trait qui est à la fois un trait d'*affinité* et de *conflit* avec le climat originel des sciences cognitives.

L'*affinité* consiste en ceci que, même si c'est pour la naturaliser, l'entreprise cognitive garde la conception scindée du sujet et du monde, la conception que l'on appelle en philosophie, en général, moderne. Mais il en va de même dans la conception phénoménologique de Merleau-Ponty, même si, bien entendu, il prétend la dénoncer "en fin de compte" : néanmoins, son ancrage phénoménologique repart toujours de cette conception, et la maintient en un sens par delà son renversement (que Merleau-Ponty, on le sait, doit recommencer). Bergson pour sa part, avec sa fresque métaphysique de l'image corps et de ses interactions avec le reste des images, s'installe d'emblée par delà le tableau "moderne", hors conscience et hors rapport représentatif sujet/objet.

Le *conflit* consiste en ce que Merleau-Ponty oppose à la construction cognitive à la fois la subjectivité radicale de l'en première personne, et le caractère non naturalisable de l'élan de l'être-au-monde comme tel. D'un côté l'évidemment par la connaissance cognitive de la "place" du sujet qui a été gardée comme place est par avance contrecarré par la référence à l'en-première-personne, de l'autre côté, même dans la mesure où le sujet se voit contesté et renversé, c'est au profit d'un être-au-monde non naturalisable. En revanche, *prima facie* au moins, la description bergsonienne de la boucle perception-action ne laisse la place à aucune subjectivité radicale, et n'objecte rien à un naturalisme dont on peut avoir le sentiment au contraire qu'elle s'y insère. Un tel conflit, dira-t-on, devrait rendre Bergson plus soluble dans les sciences cognitives ? Pas vraiment, parce qu'une contribution philosophique comme celle de Merleau-Ponty est exactement ce que les sciences cognitives aiment à se donner comme adversaire : une sorte de spiritualisme résiduel, qui s'exprime dans le soulignement de l'en-première-personne et une conception anti-naturaliste du faire, mais qui, du même coup, reconnaît le lieu du rapport sujet-monde tel que l'objective l'entreprise cognitive. A la limite, cette contribution donne son agenda à l'entreprise cognitive : ce qui lui reste à faire est l'explication naturaliste de la conscience et de l'être-au-monde.

Ajoutons encore que la vision bergsonienne ne me paraît pas favorable à strictement parler à la boucle perception-action. Son enseignement est plutôt celui de la superposition exacte de la perception et de l'action : notre perception est notre action, sans reste et sans décalage. Alors que, dans l'image merleau-pontienne, on a bien le rapport de feed-back, de relance mutuelle, de couplage dynamique. La perception n'est pas l'action, mais vient d'elle et va vers elle, et de même, l'action n'est pas la perception, mais la motive ou la requiert. Mais de tels couplages dynamiques sont aussi

ce que toute conception cognitive, même computationnaliste, doit admettre comme ingrédient naturalisant par excellence.

Bien entendu, tout ce qui précède devrait être fortement corrigé dans une perspective bergsonienne. On dira que, premièrement, l'élément phénoménologique n'est pas occulté chez lui, il est tout entier dans ceci que le réel est déterminé comme ensemble des images : il y a bien un *se montrer*, dans le monde comme dans le sujet, donc. Et l'on ajoutera qu'un facteur non naturaliste intervient chez lui aussi, dont nous n'avons touché mot jusqu'ici : celui de la mémoire. La "vraie perception" n'est pas la pure interaction, mais celle-ci surchargée par la mémoire en quelque sorte. Or la mémoire – dans l'acception profonde ici pertinente – est le spirituel par excellence chez Bergson (la capacité propre à la durée de tenir sa multiplicité dans une indivise simplicité).

Certes, et cela pourrait, à nouveau, être directement pris en compte dans une confrontation Bergson/Merleau-Ponty. Mais ce que nous avons à expliquer, c'est que ces deux éléments interviennent chez Bergson au niveau d'une disposition métaphysique d'ensemble, et c'est cela qui, paradoxalement, les rend peu adéquats à un débat cognitif pourtant en apparence complètement envahi par l'ancienne métaphysique. Paradoxalement, du fait même qu'elle cherche à le "naturaliser", c'est le phénoménologique brandi et revendiqué comme "en première personne", ayant son essence dans la dimension du pour soi, que les sciences cognitives "veulent" ou "demandent", à proportion de ce qu'elles entendent le défier ou le réduire. De même, la figure du réel qui leur convient, c'est celui d'un réel plat et purement objectif, celui-là même que l'on peut considérer comme présupposé par l'épistémologie standard, associé à la configuration "moderne" : un réel qui soit en même temps ou déjà "se montrer" ne convient pas, il n'est pas au format de ce à quoi les sciences cognitives veulent reconduire tout le dispositif de la cognition. Un des énoncés célèbres de Lacan est celui qui égalise le sujet de l'inconscient avec le sujet de la science : je pense que cet énoncé dit pour la psychanalyse ce qui vaut aussi pour les sciences cognitives ; de même que la psychanalyse travaille sur le présumé sujet des opérations libres et connaissantes, pour le déconstruire et faire valoir la syncope "sous" lui, de même les sciences cognitives travaillent sur un tel sujet, et l'objet corrélatif, afin de les résorber globalement, avec leur relation épistémique, dans le second (dans la carte scientifique du second). Ici, la différence de la psychanalyse serait qu'elle se donne un autre format de "l'objet", celui du réel, qui est tout autre chose que l'objectivé de la science.

En d'autres termes et pour nous résumer, Bergson apparaît sur un chemin de la philosophie française contemporaine, qu'il anticipe profondément, mais il apparaît "autrement", depuis une différence qui est non pas celle du "spiritualisme" ou de "l'idéalisme", mais qui est celle de la métaphysique, se produisant éventuellement comme excès de naturalisme.

Le virtuel : Bergson et Deleuze

Un deuxième "lieu" où affleure une anticipation par Bergson de la philosophie française contemporaine est celui du virtuel. On sait que mémoire a été gardée d'un argument bergsonien touchant le *possible* : ce dernier ne doit pas être considéré comme plus riche que le réel, qui, comme actualisation d'une partie du possible, en constituerait toujours une restriction, mais, tout au contraire, comme un prélèvement *a posteriori* sur le réel, dû au caprice de notre entendement. Ce que nous désignons comme possible est une fraction du réel en sa richesse à la fois multiple, hétérogène et indivise, fraction que nous érigeons en la source de l'aspect que nous en privilégions.

Nous avons tendance à appeler virtuel ce possible bergsonien, en donnant au mot la valeur qu'il a chez Gilles Deleuze : tout se passe comme si nous prenions le possible

bergsonien comme la part prélevée dans un réel qui s'appellerait Bergson/Deleuze susceptible de donner par prolongement et engendrement le virtuel de Deleuze (devenant, dès lors, le virtuel de Bergson/Deleuze). Plus que dans le cas que nous examinons à l'instant (le cas Bergson/Merleau-Ponty), prévaut en effet pour Bergson et Deleuze une étrange hypothèse de continuité.

Certes, un point commun est indéniable : chez Deleuze aussi, le virtuel correspond à une figure du possible qui n'est pas sa figure logique d'antécédent simplement concevable du réel. Chez Deleuze aussi, le virtuel est une dimension ou une fonction du réel. Mais, quoiqu'inclus dans l'être ou le réel, le virtuel de Deleuze conserve certains attributs du possible logique standard (que j'hésite à appeler le possible leibnizien, parce que, je le devine sans le savoir bien, les choses sont plus compliquées que cela). En effet, le virtuel chez Deleuze s'associe au moment différent/ciation de l'individuation : le virtuel qualifie en quelque sorte le niveau du *problème*, au sein duquel les singularités se conjuguent dans des relations de "différentiations", donnant lieu aux différenciations actuelles qui caractérisent les individus observables. Ce niveau du problème ayant d'ailleurs chez Deleuze un enracinement idéaliste : il renvoie lui-même à la précérence événementielle d'une *idée*, dont l'aventure s'élanche à partir d'une *question*. Et Deleuze fait l'effort de rattacher à Kant cette conception de "l'idée problématique".

Dans une telle conjoncture philosophique, il reste donc vrai que l'actuel "rigidifie" quelque chose qui se joue dans la mouvance de relations infixables : il reste le résidu d'un pouvoir de genèse qui l'éclipse. Ce n'est plus le possible logique dans sa diversité *a priori* qui déploie plus que ce que le réel sait être, mais c'est tout de même le virtuel comme problème mouvant qui se trouve limité à l'actuel dans chaque individuation (sauf que le "drame logique" de l'individuation ne s'arrête jamais, bien sûr).

On peut essayer de démêler, à partir de cette mise au point, en quoi la conception deleuzienne convient à la philosophie française "post-spiritualiste", et en quoi la conception bergsonienne, qui la précède et l'annonce, ne lui convient pas.

A vrai dire, nous avons déjà plus ou moins formulé le principal à cet égard. Bien qu'il s'agisse, en première approximation, d'une reprise de l'intention métaphysique chez Deleuze comme chez Bergson, puisque au fond l'un comme l'autre présentent une théorie générale de l'individuation de toute chose, le geste métaphysique ne me semble pas assumé au même degré et dans le même style de part et d'autre. La différence se mesure, en l'occurrence, par rapport à l'idéalisme épistémologique. J'appelle idéalisme épistémologique la posture philosophique dont deux axiomes sont 1) que la subjectivité du sujet connaissant, qui l'oppose à tout être, est irréductible ; 2) que l'idée ou l'idéalité sont transcendante par rapport à toute illustration, toute empiricité, toute effectivité. L'idéalisme épistémologique, ainsi que Levinas l'avait profondément évalué très tôt dans sa vie, correspond ainsi à une fréquentation du motif du hors être, dans ses deux aspects.

Chez Bergson, cet idéalisme épistémologique est radicalement renversé : le motif du possible comme fragment du réel renvoie à la vision du réel lui-même comme la durée, dont nous rencontrons partout des degrés variés de contraction dans les individus. Le registre catégoriel modal est donc complètement inversé dans la fresque de l'être et de ses choses, appréhendé sous l'angle du secret ontologique de l'être qu'est la durée. Cette description ne laisse plus de place à l'absoluité logique de la pluralisation *a priori* de ce qui peut être. Elle efface aussi totalement toute la construction "transcendentale", au gré de laquelle le sujet ne peut la science que pour autant qu'il déploie en lui-même un possible de la présentation et un possible des relations logiques par rapport auxquels l'image du monde est en effet toujours restrictive, correspond à une sélection. De manière anachronique, on peut citer ici le cas

des observables de la mécanique quantique, qui sont a priori toujours des opérateurs auto-adjoints, ayant un spectre inclus dans l'ensemble des nombres réels : la mécanique quantique "attend" à une sorte de niveau transcendantal tout résultat de mesure comme un nombre réel, même si en dernière instance, la nature particulière d'un opérateur pourra prescrire des valeurs entières, ou des valeurs prises dans un réseau discret. Une telle stratification du possible exprime de façon singulièrement forte cette notion transcendantale du possible qui s'attache à mon sens à l'idéalisme épistémologique (et que peut restituer une philosophie analytique ne gardant qu'une forme logique de cet idéalisme). Chez Bergson, le monde ne peut jamais être envisagé comme cas restreint de l'idée, ou remplissement de l'anticipation subjective (transcendantale : la subjectivité en cause est celle d'un nous).

On peut entendre Deleuze du même côté, je le sais, et je crois bien que beaucoup le font. Mais il ne l'est pas absolument, ou du moins, il y a dans son écrit en même temps bien autre chose. Les "conditions de possibilités" kantienne, il entend les retrouver, mais comme conditions génétiques effectives : ce qui se dépeint en régime kantien comme l'esquisse *a priori* de ce que la chose ne peut pas ne pas être en tant que conforme à une règle ou une forme de notre anticipation devient chez lui le trajet réel de son individuation. Tout se passe comme si le réel lui-même s'élançait depuis une virtualité correspondant à ce que répertorie l'analyse transcendantale, jusqu'à une actualité. Le réel, divisé ainsi en sa face "idéelle" (le virtuel est encore rattaché à l'idée) et sa face vérifiable, internalise en quelque sorte le dualisme (non ontologique) de l'idéalisme épistémologique. Chez Deleuze, on a donc une ontologisation ou une naturalisation "conservative" de l'idéalisme épistémologique, alors que chez Bergson il est radicalement "débranché".

Cette différence de posture correspond à la coupure entre le moment Bergson/Brunschvicg et la philosophie que j'ai appelée "post-spiritualiste (bien que, à mes yeux, et sans que je le connaisse, Brunschvicg ne puisse pas être catégorisé comme spiritualiste, la terminologie efface l'abîme entre spiritualisme et idéalisme). Après la période initiale rejetée, on rejette sur un plan politique l'ancienne attitude, mais on veut en même temps la sauver à l'intérieur d'un "matérialisme". Les propositions philosophiques vont dénoncer avec virulence les thèses de l'idéalisme épistémologique, ce que ne faisait pas Bergson, qui habitait plutôt une indulgence condescendante à leur égard, mais s'efforce de reprendre leurs dispositions fondamentales, dont on continue à apprécier la contribution à une architecture et un repérage des problèmes. La conséquence de ce point est aussi que l'attitude métaphysique pure et dure n'est pas assumée de nouveau, même chez celui qui en est le plus proche (Deleuze) : les philosophies en question, à vrai dire, s'attachent à s'inscrire à leur manière dans une filiation kantienne en même temps, parce que cela permet de maintenir la conception que le réel est "construit", en référence à une philosophie du faire, du devenir, de la praxis, de la genèse interactive.

L'éclairage qui monte en puissance dans notre commentaire est celui qui, tout en reconnaissant l'antécédence de Bergson par rapport aux chemins de la philosophie post-spiritualiste, place en même temps celle-ci avec Brunschvicg contre lui, de manière tout à fait paradoxale, parce que Brunschvicg est plus directement et frontalement son ennemi que Bergson : seulement, du premier, elle s'efforce d'intérioriser quelque chose en le renversant et l'interdisant, alors que, du second, elle oublie absolument le plan alors même qu'elle lui fait écho.

Le continu : Bergson et Thom

Je vois un autre motif qu'on peut dire mis en vedette chez Bergson et qui se rencontre aussi sur nos chemins post-spiritualistes : celui du continu.

Certes, le continu est un en sens un motif “éternel”, parfaitement transhistorique, gardant sa faculté jamais vieillie de provoquer et troubler les esprits d’Aristote à Woodin, en passant par Leibniz et son “labyrinthe du continu”.

Pourtant, il a connu une apothéose philosophique particulière à l’époque de Bergson, remarquable et que j’ai autrefois soulignée dans un article : à côté de Bergson, Husserl, Weyl, Brouwer et Poincaré – sans même parler d’acteurs plus lointains et plus différents, imparfaitement reliés au moment, comme Peirce, Whitehead ou James – pensent le “continu primordial”.

L’époque, selon toute apparence, est celle où l’on conçoit volontiers 1) le continu comme le plan de constitution de toute chose ; 2) le continu comme temporel plutôt que spatial ou avant que spatial.

En liaison avec un tel moment, il y a une circonstance pour ainsi dire épistémologique : celle de la mise en débat du modèle de Cantor-Dedekind. Les années en question sont aussi celles au fil desquelles ce modèle s’impose, et reçoit des objections profondes (Weyl, Brouwer et Poincaré ont chacun contribué à cette critique). Cette époque est aujourd’hui révolue, notamment du point de vue de cette circonstance épistémologique : même si de très suggestives contre-propositions ont été émises, le fait “sociologique” dominant est la large acceptation du modèle en question, qui jouit incontestablement d’un triomphe de “paradigme”.

La contribution propre de Bergson à une ontologie du continu – qui est toujours en même temps réflexion et interprétation du continu, tentative d’explicitation du “contenu intentionnel” sous le mot – semble pouvoir être résumée à deux mots d’ordre : 1) la réinvocation du motif aristotélicien, celui de la non-compositionnalité ; 2) la conception du continu comme un mode de simplicité indivise du multiple (qui doit par ailleurs être conçu comme qualitatif, hétérogène). Le deuxième point, si l’on veut, élabore le premier : la “simplicité indivise” est ce qui interdit la compositionnalité, ce qui ramène au seul statut de “virtuelles” (à nouveau) les parties du continu. La richesse du continu, forcément exprimée en termes de multiplicité, se laisse atteindre sur un mode thématique seulement si je prélève, que si j’extrais, et de la sorte brise le continu : dans le continu, tout se compénètre sans compromettre la simplicité indivise (mais la richesse ne s’offre pas de manière thématique).

On peut voir cette pensée de Bergson comme prolongée chez Deleuze, avec le thème de la *variation continue* chez lui : il est même vrai que, chez Deleuze comme chez Bergson, la raison d’être du continu est le mouvement, la dynamique. C’est pour ne pas tronquer le mouvement, lui porter tort dans une fausse représentation spatialisante qui le simultanée, qu’il faut invoquer le continu.

Pourtant ce n’est pas du côté de Deleuze, cette fois, que je vais chercher l’écho. Plutôt du côté de René Thom, et ce en raison d’un nouveau contexte épistémologique qui me semble important. Ce contexte, je l’associerai volontiers au colloque *Le labyrinthe du continu*, dont je fus avec Hourya Sinaceur l’organisateur à Cerisy-la-Salle en 1990. Il correspondait à la redécouverte du débat possible sur l’essence du continu. Cette redécouverte passait alors notamment par les propositions de l’analyse non standard, celle du continu lisse (augmenté des infinitésimales) et plus encore celle du continu-discret de Harthong-Reeb. Mais on pouvait aussi mentionner le continu de Conway, et, dans la foulée, on revenait sur des conceptions antérieures, comme celles de Brouwer ou de Veronese.

Au-delà de ce colloque et d’une phase où le débat mathématique fut rajeuni par la mathématique non standard, il y avait une prise de conscience “scientifique” plus générale et plus profonde de la fonction du continu. Après une période – celle des années soixante/soixante dix – où tous les formalismes, tous les modèles avaient été discrets, le continu revenait en force, avec le néo-connexionisme, une autre vision de la physique, de nouvelles linguistiques, etc.

Parmi cette période, je voudrais choisir la pensée de Thom, pensée qui, comme celle de Poincaré autrefois, mais plus encore sans doute, se situait entre mathématiques et philosophie. Thom était à la fois un scientifique et un philosophe plaidant le continu primordial.

Comme scientifique, il le faisait en introduisant la “théorie des catastrophes”, théorie issue de la topologie différentielle, fleuron de la mathématique contemporaine travaillant dans le paradigme de Cantor-Dedekind (la TC pouvait être montré “déjà là” de manière unifiante dans plusieurs lieux de la physique contemporaine, elle devait inspirer une nouvelle modélisation du linguistique et du biologique).

Comme philosophe, il le faisait, notamment, en assumant un certain “retour à Aristote”, ce qui l’a même conduit, on le sait, à publier avec Bruno Pinchard un livre sur Aristote, où René Thom mesurait la convenance par delà les siècles de la “physique” et la “métaphysique” aristotélicienne avec sa vue du réel et de son organisation qualitative.

Dans la confrontation avec Bergson, ce qui m’importe est évidemment la conception thomienne d’une “antériorité ontologique du continu sur le discret”, ainsi qu’il le formule dans sa contribution au volume *Le labyrinthe du continu*. Thom y argumente que le point de vue fondationnel selon lequel l’ensemble \mathbf{R} est fabriqué, avec les outils de la théorie des ensembles, à partir de l’ensemble discret fondamental \mathbf{N} – considération à laquelle il faudrait ajouter que, pour une telle perspective fondationnelle, ce qui est premier est le langage formel dans sa structure discrète et les formes discrètes de la preuve formelle – ce point de vue fondationnel ne détient pas le fin mot de l’affaire. D’un autre point de vue – ontologique – ce qui est donné d’abord est toujours le continu, et le discret ne saurait “émerger” que comme marquage du premier, marquage procédant lui-même de certaines discontinuités. Le discontinu des processus, des fonctions, apparaît comme le médiateur entre le continu et les discret.

On peut rapprocher cette pensée de celle de Bergson, pour qui toute élaboration “spatiale” du continu est discrète, parce qu’elle perd le pouvoir d’honorer la simplicité de compénétration de ce qui n’est pas un ensemble, un agrégat de points. Dans une projection spatiale, malgré qu’on en ait, le continu est toujours en fait discret : Bergson se range par avance et de façon nécessaire à la vue d’un Poincaré déclarant que le \mathbf{R} de Cantor est discret, au sens où chaque élément y est supposé bien individué et séparé dans ce qui le fait point du continu de tous les autres.

L’analogie marche jusqu’à un certain point, mais elle bute à vrai dire sur deux points : 1) Thom maintient que l’intuition de l’espace est fondamentale pour la pensée du continu (il remarque que Poincaré est le seul à avoir proposé une vision qui ne parte pas de cette intuition, mais d’une “relation de tolérance” au niveau de la perception des poids sur une échelle graduée, mais ne demande pas que la pensée mathématique abjure la référence spatiale pour le continu) ; 2) Thom, de manière liée, valide le \mathbf{R} de Cantor-Dedekind, il accepte de déployer sa pensée du continu primordial, et de la genèse des individualités et qualités, à partir de ce modèle triomphant. Il croit en somme que cette construction historique, formelle et liée à un outil récent, la théorie des ensembles, récupère le meilleur de notre intuition du continu, elle même comprise non pas comme perspective arbitraire mais comme notre participation à la primordialité ontologique du continu.

Ce que je veux dire plus précisément est ceci : la référence positive maintenue au \mathbf{R} de Cantor-Dedekind est comme l’adhérence gardée par Merleau-Ponty à la structure phénoménologique ou au couple “moderne” du sujet de et l’objet, comme la transposition, au sein de la théorie de l’individuation deleuzienne, de l’antécédence logique du possible. Même si c’est pour dire que le continu n’est pas essentiellement construit à partir du discret de \mathbf{N} , et que le discret émerge via le discontinu, Thom garde sur le plan méthodologique \mathbf{R} (c’est avec lui et en termes de lui que s’énonce et se

démontre la théorie des catastrophes), et, même, assume le pari que l'élément conceptuel maîtrisé dans **R** résonne avec l'intuition fondamentale, la porte, voire la précise.

Mais la science qui élabore **R**, c'est la science fondationnelle et méthodologique, qui s'attache à déclarer exactement en quel sens les objets lui sont donnés et comment ils sont connaissables. C'est la science, qui, en d'autres termes, assume le dispositif de la "modernité", dans la conséquence toute particulière qui est la sienne à propos des mathématiques et de leur objet, même si c'est pour redonner la voie à une métaphysique plaçant autrement les choses.

C'est pourquoi la façon dont Thom fait écho à Bergson, à nouveau ne le ré-acclimate pas complètement au monde philosophique auquel il se trouve par un tel écho rattaché. Une fois de plus, le "spiritualisme" n'est pas vraiment retrouvé dans son geste le plus radical, et ce parce que Thom garde quelque chose de l'idéalisme méthodologique des mathématiques, soit, si l'on veut, de Brunschvicg. Bien entendu, si on écoute littéralement et directement les attendus de la métaphysique thomienne, ce que l'on entendra le plus, c'est la récusation de toute "construction kantienne du monde", une fois de plus : les choses ne sont pas stabilisées par les jugements via le schématisme, elles procèdent du flux variationnel de l'être au gré d'un logos qui en maintient les limites, les "structures" ne sont pas des régulations contingentes de la signification partagée, elles émergent en liaison avec de dynamiques individuuant leurs unités. Mais tout cela, Thom entend le dire dans le cadre de l'application d'une science qui reste la science moderne telle que Kant en avait monté l'image et la norme, qu'il s'agisse des mathématiques ou de la physique (et à vrai dire, il le dit parfois en propres termes aussi).

L'appel : Bergson et Levinas

Le dernier écho sur lequel nous voudrions proposer quelques réflexions est celui que l'on trouve chez Levinas : un auteur qui, comme Deleuze bizarrement, fait une référence appuyée, insistante à Bergson. Une première différence, extrêmement importante, est que l'appartenance de Levinas à ce que j'ai appelé le "post-spiritualisme" n'est pas sûr. Les éloges compréhensifs de Bergson et de Brunschvicg qu'on trouve dans *Difficile liberté* ne doivent pas être entendus comme de simples manifestations de politesse intellectuelle envers les anciens, ni associés à une phase des commencements où Levinas n'aurait pas été en possession de lui-même suffisamment. Ils expriment, à vrai dire, entre autres choses, la difficulté qui est celle de Levinas à habiter le post-spiritualisme. Sur certains points, avant toute chose sur le point du rapport au politique, ainsi que je l'ai écrit ailleurs¹, Levinas apporte d'ailleurs justement la rupture avec ce qui fut la rupture de la génération en colère avec Bergson, Brunschvicg et leur monde de pensée. Levinas, à mon sens, n'appartient d'ailleurs à proprement parler à aucun des quatre moments dont, suivant Frédéric Worms, j'accepte la fonction périodisante pour la philosophie contemporaine "en France". Quoiqu'il ne participe pas de l'abjuration du moment idéaliste-spiritualiste, ainsi que je viens de le dire, il n'appartient pas à cet ancien moment, il n'est que trop évident que sa démarche se rapproche trop de celle de l'"ontologie phénoménologique" française (son œuvre est historiquement et méthodologiquement similaire à celle de Merleau-Ponty et de Sartre). Mais il n'appartient pas non plus à ce second "moment", simplement parce qu'il n'adhère pas à la "philosophie du faire", parce qu'il s'efforce de renvoyer la pensée au motif oublié et même incompréhensible pour elle de la loi. Il ne se laisse pas non plus

¹. Cf. « Une philosophie lévinassienne en France aujourd'hui », in Salanskis, J.-M., *Levinas vivant*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 191-221.

rattacher au moment des années soixante, bien qu'il soit devenu célèbre par son entremise, à la faveur du partage au moins apparent de l'affaire de l'altérité avec la "philosophie de la différence", et plus encore de la radicalité que les auteurs et le public de ce moment ne pouvaient pas ne pas reconnaître à son "an-ontologisme", alors même qu'une telle radicalité ne recoupait pas celles qu'ils aimaient. C'est en un sens de ce moment qu'il est, paradoxalement, le plus éloigné, ne partageant ni son animosité pour le monde **social-historique-politique ambiant** ni son animosité pour la raison. On pourrait dire qu'il appartient au nouveau moment qui, selon Frédéric, se profile depuis les années 80, mais là encore, je pense qu'on ferait fausse route : le renouveau des problématiques de la morale, de la vie et de la justice, par exemple, peut bien trouver en Levinas une voix qui le porte, il reste qu'à le situer de la sorte on méconnaîtrait trop ses relations avec les trois moments précédents. A vrai dire, ce qui nous en empêche surtout est sans doute que nous sommes incapables de voir l'essence de ce dernier moment. Enfin, dernier argument, la lecture de Levinas par le rapport avec la tradition juive offre un tout autre référentiel, potentiellement fort pertinent, mais qui a pour conséquence immédiate de projeter Levinas ailleurs : de l'envoyer en Espagne médiévale, en Allemagne du dix-neuvième siècle, ou entre la Pologne et la Lituanie au dix-huitième siècle.

Mais fermons cette parenthèse, et revenons à ce que nous désignons comme un surgissement de Bergson sur les chemins de la philosophie française contemporaine en l'espèce. Il y a, à notre sens, deux éléments possibles : d'un côté, une certaine idée de la temporalisation à travers l'avenir et de la prééminence d'un hétérogène irrécupérable, de l'autre, une compréhension de la moralité à partir de l'appel. Je m'intéresserais plus à ce dernier aspect. Pour le dire rapidement et sans justification suffisante, j'ai le sentiment que le premier élément n'est pas aussi juste et fiable. Ce que l'on essaie de repérer quand on l'enfourche, en effet, c'est la transition possible de la figure de la durée à celle de l'absolument autre d'autrui amorçant la temporalisation "diachronique". Une telle transition ressemble à mon sens à celle que tout un courant de lecture conçoit entre l'Être barré de Heidegger et l'autrement qu'être de Levinas. L'analogie, en l'occurrence, est seulement formelle. La durée est riche de tout l'hétérogène du possible, elle est pour ainsi dire grosse de toutes les nouveautés, mais si elle temporalise le temps, ce n'est pas sur le mode de la diachronie et selon un axe personnel/éthique : il s'agit plutôt d'un continu du temps et de la genèse des divers individus (selon divers degrés et modes de contraction), en d'autres termes il s'agit bien comme chez Heidegger d'une problématique ontologique, et je ressens comme dysfonctionnant, et irrespectueux de la donne de pensée **tout effort pour** effacer cet abîme.

Je retiens donc le motif de l'appel, tel qu'il intervient dans *Les deux sources de la morale et de la religion*.

Il s'agit, on le sait, de la présentation par Bergson de la "morale ouverte". La morale fermée est celle de la contrainte sociale, elle est celle qui équivaut à l'ensemble des préceptes nous ramenant à l'"axe" de notre essence sociale, constituant en quelque sorte le ressort qui nous empêche d'aller baguenauder au-delà de notre solidarité avec un ensemble social qui est notre voie vitale, qui est ce à travers quoi nous subsistons et réussissons. En règle générale notre ajustement à la morale fermée est instinctif, nous suivons spontanément la pente de ce qui est le meilleur pour nous en tant qu'êtres sociaux, de ce à quoi nous avons été éduqués. La dramatisation délibérative sur laquelle Kant s'est focalisée correspond au cas rare où la conclusion ne s'impose pas sur un tel mode instinctif, et où notre intelligence prend toute la responsabilité de la non déviance : elle empêche par un supplément de raisonnement que l'on suive une stratégie individualiste qui nous a en fait à l'origine été inspirée par elle. L'intelligence morale

délibérative est comme la psychanalyse selon ses détracteurs : elle est remède à une étrange maladie qui n'est autre qu'elle-même.

La morale ouverte passe par des individus d'exception, les "mystiques", dont Bergson prendrait volontiers pour prototype le Christ, mais qu'il campe plutôt, en fin de compte, entre les grands mystiques chrétiens et les prophètes de l'ancien testament. Pour lui, ces "mystiques", en tout cas, sont avant tout des gens qui ont su se couler dans l'élan fondamentale de la vie. Cet "élan vital" est la poussée qui se cherche dans la "création", qui est cette création en tant que finalisée : il est encore, si l'on veut, Dieu comme mouvement agissant dans l'être, comme mouvement résidant au fond de ce qui se laisse cartographier sur le mode objectif par l'intelligence scientifique spatialisante ramenant tout à la pertinence actionnelle. On retrouve bien une conception standard du mystique : celui qui jouit "quelque part" d'une jonction avec Dieu, qui entre en lui ou l'accueille, dont la vie s'insère dans l'élan divin.

L'appel sera, ensuite, la relation qui se noue entre de tels phares et le reste de l'humanité : les "mystiques" nous *appellent* à une vie au niveau de l'humanité universelle, et à une vie dans l'amour plutôt que l'intérêt, etc. La modalité principale de cet appel semble être l'exemplarité : c'est comme personne, dont nous reprenons le modèle d'une façon à chaque fois elle-même personnelle, qu'ils nous "font entrer" dans la danse à laquelle ils se rattachent, perspective et pratique autre. Cet appel opère au niveau du sentiment : le mystique expérimente sa jonction avec l'élan vital dans le sentiment, il est fort et distingué par une certitude sentimentale. De même le "passage" qui recrute un autre homme à partir du mystique est sentimental, il procède de notre émotion à l'égard de son exemple, émotion qui est déjà adhésion et reprise.

Je l'ai annoncé, un tel schème semble figurer par avance sur le chemin singulier de la philosophie française que définit pour nous aujourd'hui le nom de Levinas : la moralité, la meilleure, la plus grande, ne réside-t-elle pas chez lui aussi dans un appel, dans ce que l'on pourrait appeler "l'appel du visage" ? Et cette moralité ne se définit-elle pas également, dans ce qu'elle a de plus intrinsèque, indépendamment des exigences de la société (seulement supposées être retrouvées au second tour avec le tiers et la problématique de la justice) ? Même l'idée d'ouverture, essentielle à la pensée de Bergson, peut être ressentie comme annonciatrice du motif lévinassien : le sens de l'intrigue éthique n'est-il pas d'interdire la "totalité", c'est-à-dire la clôture théorique où se prennent tout contexte et toute réalité dès lors que j'oublie l'extériorité nonpareille d'autrui ?

Ici commence une discussion analogue à celles que nous avons déjà eues, qui vise à nous convaincre de tout ce qui, chez Bergson, disconvient au "chemin lévinassien" où nous le trouvons. Cela dit sans nier que Bergson ait pu être celui qui a ouvert la voie pour Levinas, ainsi que ce dernier aimait à le dire.

La première incompatibilité réside dans le cadre onto-théologique, bien sûr : l'élan vital que rejoint le mystique, c'est à la fois Dieu et l'être. De ce point de vue, on est plus près de Spinoza, voire de Heidegger, que de Levinas d'un point de vue lévinassien. Les deux morales de Bergson, la close et l'ouverte, correspondent à deux manières pour l'être de suivre sa fin à travers l'humanité. La manière close correspond à une façon pour l'humanité de s'organiser dans une sorte de "retombée" de la percée de la personne et de l'intelligence, percée qui n'est pas "exploitée" jusqu'au bout, jusqu'aux dépassements qu'elle promet. La manière ouverte correspond à la "révolution" toujours recommencée qui "relance" l'évolution : l'histoire de Dieu dans le monde. Le bien, c'est l'être qui réussit son ouverture et sa promesse. L'amour et la fédération de l'humanité, les deux horizons nommés, semblent correspondre à une allégresse synergique du matériau ontologique. Clairement, le "règle des fins" ne se laisse pas comprendre ainsi de manière lévinassienne : il est plutôt le triomphe en chacun de nous de notre susceptibilité éthique à autrui, simplement.

La seconde incompatibilité est plus subtile, elle correspond à la différence entre le mimétisme sentimental de Bergson et l'émotion hétéronome de Levinas. Certes, l'un et l'autre renvoient le surgissement moral au sentiment, à l'affect, au lieu d'accepter une vision kantienne de la morale comme gouvernement de la raison pratique sur et contre le sensible. Mais le sentiment mis en jeu, chez Bergson, est le vécu enthousiaste et mimétique d'une autre personne (quand il n'est pas, directement, le sentiment du divin comme élan vital), alors que, chez Levinas, il est l'émotion déchirante de ce qui menace l'autre personne, et l'entente sentimentale du commandement de la secourir. Entente et assujettissement plutôt qu'enthousiasme et imitation. Du coup, la "chaîne" de la morale ouverte est plutôt une chaîne du même que de l'autre, dirait Levinas ; la "chaîne" de l'intrigue éthique (non pensée par Levinas à ce stade), est plutôt le retour de la morale fermée pour un regard bergsonien, j'imagine.

Est-ce que ces disconvenances révèlent quelque chose d'une différence de terrain entre Bergson et Levinas, est-ce qu'elles "confirment" l'enclave de la période rejetée par le post-spiritualisme ?

J'ai envie de proposer le double commentaire contradictoire suivant.

D'un côté, Bergson est beaucoup plus en phase avec la philosophie française post-spiritualiste que Levinas, parce qu'il représente l'avènement moral comme une révolution immanente. Ainsi que nous l'avons déjà souligné, la "morale ouverte" n'est jamais que la façon dont le programme infini de la vie trouve sa voie dans une humanité nécessairement retombée dans les structures de l'"instinct virtuel". A partir de l'impulsion donnée par le mystique qui est une sorte d'avant-garde, l'ensemble de l'humanité peut se voir engagé dans la nouvelle danse qui va au bout de l'amour et de la liberté à la fois. Mais le *telos* que ces deux noms évoquent est déjà opérant dans l'être, il est le contenu du "plan de Dieu", l'expression de ce à quoi tend l'élan vital contre les formes stabilisées de la morale fermée. Les révolutions comme dépassement de l'aliénation qui se dessinent dans des pensées comme celles de Sartre ou de Deleuze répondent au même schéma. Le naturalisme simultanément moral et politique de Bergson, de façon surprenante, convient à l'orientation d'ensemble du matérialisme post-spiritualiste. D'ailleurs, le simple trait de la superposition du moral et du politique, reconnaissable dans sa conception de l'appel et de sa transmission, plaide dans ce sens : il est une caractéristique profonde de la philosophie post-spiritualiste dont nous parlons ici.

D'un autre côté, Levinas est plus en phase que Bergson de deux manières. D'abord, par son évitement radical du motif théologique. Ensuite par sa façon très étrange de participer de l'anti-subjectivisme post-spiritualiste : en se refusant à concevoir la motion vers le bien comme quelque chose que le sujet peut s'attribuer. Les lecteurs de Bergson appartenant à la sensibilité "française post-spiritualiste" ne lui pardonnent pas la pensée d'un élan vital qui est Dieu ou celle d'un mysticisme qui est la communion sentimentale avec le mouvement de Dieu : ce que je viens de décrire comme immanence est, pour ce motif, compris en dernière instance comme transcendance. De ce point de vue, Levinas, par tout le côté de sa pensée qui déclare toute conception théologique immorale¹, résiste mieux (mais, concédons le, certains le lisent comme en dernière instance théologique à l'instar de Bergson et le rejettent pour ce motif). C'est autour de la question du sujet que la confrontation est encore plus intéressante : dans le schéma bergsonien, le mystique fixe sur lui les propriétés de l'ouverture qu'il tend à introduire dans le monde, et la propagation imitative de la révolution corrélative fonctionne "grâce" à cette fixation. Il faut que les sujets, le long de la transmission mystique, se colorent des "propriétés mystiques" pour que cette

¹. Cf. Salanskis, J.-M., « L'antithéologisme lévinassien », in Lipszyc, A., (dir.), *Emmanuel Levinas Philosophie Théologie Politique*, Varsovie, Institut Adam Mickiewicz, 2008, p. 152-164.

transmission opère. Ce qui s'appelle "appel", pour cette raison, n'est peut-être pas rigoureusement un "appel", mais plutôt une séduction. En tout cas, l'appel n'est pas "par dessus l'abîme" comme chez Levinas, il serait plutôt comme ce qui gouverne une transition quasi-énergétique, déclenchant une égalisation ontologique. Chez Levinas, que je sois "requis" par autrui n'est pas ma propriété : je suis obligé par delà ce que je suis et par delà ce que l'autre est. C'est peut-être uniquement en ce sens qu'*Autrement qu'être* est un livre "fou" : au sens où il dépeint une redéfinition du sujet par ou depuis l'autrement qu'être qui ne doit jamais compter comme sa détermination effective. L'oblation infinie que je découvre comme le plus propre de mon assignation éthique d'unique selon la description d'*Autrement qu'être* n'est pas ma propriété : dans le langage de la propriété et de la détermination, je reste la boucle du sujet athée, le pôle d'"intérieurité et économie" présenté dans *Totalité et infini*. Du coup, Levinas peut se ranger avec les philosophes post-spiritualistes dans la mesure où il paraît envisager le sujet comme un pôle vide, à leur instar. Si "subjectiviste" que soit sa philosophie, et on le lui reproche volontiers, elle reste quelque part passable pour l'antisubjectivisme, parce qu'elle ne se donne pas le sujet comme une ressource, en quelque sorte, et consent à son évidemment formel.

Dans cette section je ne tire donc pas des conclusions aussi nettes que dans les autres. Bergson annonce en un sens Levinas, mais dans une différence qui se laisse difficilement assimiler à celle du spiritualisme et du post-spiritualisme, pas plus qu'elle ne me paraît réactiver la différence Bergson/Brunschvicg.

Une approche qui aurait des chances de me paraître plus juste serait celle qui compte le thème de l'"appel" comme appartenant en droit à un nouveau moment de la philosophie française et mondiale : celui de la portée et de la profondeur de la dimension prescriptive. Levinas serait à coup sûr un des opérateurs du passage à ce nouveau moment. Et le motif de l'appel chez Bergson ne le mettrait peut-être pas dans ce nouveau coup : Levinas trouverait en fin de compte dans Kant un meilleur précédent que dans Bergson à cet égard.

J'espère simplement que ces réflexions comparatistes, dont le caractère tremblant et difficile ne m'échappe pas, seront de nature à encourager de nouveaux efforts de compréhension d'une phase de notre tradition philosophique dont la complexité frappe.