

COMMENTAIRE D'UN TEXTE PHILOSOPHIQUE

ÉPREUVE À OPTION : ÉCRIT

Michèle Cohen-Halimi, Laurent Jaffro

Coefficient : 3 ; durée : 4 heures

Nombre de copies : 148

Répartition des notes :

<5 : 18

<8 : 70

<11 : 45

<13 : 8

<15 : 6

15 : 1

On ne peut pas dire que la session 2003 constitue un très bon cru pour l'épreuve écrite, puisqu'elle se caractérise par une faiblesse numérique du groupe de tête – qui n'a pas empêché les optionnaires de philosophie d'accéder en nombre à l'oral.

La science bergsonienne de la plupart des candidats est considérable et le jury ne peut qu'être admiratif devant leur capacité à naviguer dans l'œuvre, à situer l'« Introduction à la métaphysique » de 1903 dans l'ensemble de l'évolution de la pensée de Bergson, à rappeler ses permanences et ses rectifications. Le présent rapport ne reviendra pas sur ces points.

Si la connaissance de la doctrine n'a pas fait défaut, la rigueur, l'esprit critique, le questionnement, l'évaluation de l'argument, l'exactitude enfin, restent bien perfectibles. On attendait d'un optionnaire de philosophie plus qu'une récitation de bergsonisme, qui risquait d'ailleurs (pour paraphraser l'extrait proposé) de rester inférieure à la perfection de l'original. Le jury aurait bien volontiers récompensé des bergsoniens accomplis, capables de reprendre le texte avec fanatisme et virtuosité, s'il en avait rencontrés. Il était prêt à décerner de plus hautes récompenses à des philosophes pas fanatiques ni virtuoses, mais capables de ne pas se contenter de leurs intuitions, et soucieux d'évaluer ce que Bergson propose dans cet extrait et qui est si audacieux qu'il est difficile de l'accepter sans sourciller ; cette seconde espèce a été rarissime.

L'objet de l'extrait était, comme l'indique sa situation dans *La Pensée et le Mouvant*, la question de la méthode de la connaissance métaphysique. Contre l'idée d'une relativité de la connaissance (idée selon laquelle toute connaissance est relative aux capacités d'un sujet, aux formes de la sensibilité et à ses concepts, ou encore au langage ou à un quelconque outillage préalable) et aussi contre l'idée que la métaphysique n'est pas possible comme connaissance (parce qu'elle dépasse l'expérience dans laquelle seulement se trouvent, dit-on, les objets de la connaissance à proprement parler), bref, contre le kantisme tel qu'il le comprend, Bergson affirme que nous sommes capables d'une connaissance métaphysique. Cela revient à prétendre qu'il existe une connaissance absolue, que cette connaissance a un absolu pour objet, que cet objet enfin est atteint dans une véritable expérience. Le nom de cette expérience absolue de l'absolu est donné à la fin de l'extrait : c'est l'intuition. La méthode de l'analyse ne convient pas à la métaphysique simplement parce que l'analyse est toujours une

appréhension de *x* relativement à *y* et, principalement, d'une chose par l'intermédiaire de signes. L'intuition, elle, est donc supposée être l'appréhension de *x* par lui-même, en lui-même, ou encore la saisie directe de la chose en elle-même. Connaissance de l'absolu (la chose en elle-même), l'intuition doit être elle-même absolue (non relative à des signes ou des représentations), faute de quoi elle ne serait pas en prise immédiate sur son objet. Est-elle encore assimilable à une connaissance d'objet, si le concept de la connaissance d'objet suppose la relativité entre l'objet et la connaissance ? C'est ici, dans ce refus de la relativité de la connaissance, de son caractère toujours conditionné, médiat, provisoire, imparfait, que se situe l'audace de la conception que défend ce texte.

Le plan de l'extrait est assez manifeste : deux parties, suivies d'une phrase de conclusion. Encore faut-il désigner avec précision l'objet de chaque partie, c'est-à-dire la question qu'elle aborde. La première se termine sur la caractérisation de l'absolu comme une *perfection* ; la seconde se demande s'il est aussi assimilable à l'*infini*. Une lecture plus attentive encore permettait de découvrir une troisième caractérisation de l'absolu : « Vu du dedans, un absolu est donc chose *simple* ».

Ces questions ne sont pas inventées par Bergson, mais correspondent à deux conceptions de l'absolu qui ont été développées par la métaphysique et par la théologie. La philosophie antique oppose la perfection et l'infini ; la philosophie moderne tend à les conjointre. Par exemple, pour Aristote, un être parfait n'est certainement pas infini, mais au contraire bien délimité. En revanche, le cartésianisme considère que dire de Dieu qu'il est parfait et dire de lui qu'il est infini, c'est tout un. En réexaminant ces deux définitions de l'absolu, comme perfection, comme infini, Bergson se situe donc par rapport aux philosophes anciens et modernes. Il semble que Bergson fasse pleinement droit à la définition de l'absolu comme perfection, mais qu'il ait une certaine réticence devant l'assimilation de l'absolu à l'infini.

C'est précisément sur la charnière entre les deux parties que les candidats ont été, souvent, peu convaincants. D'abord parce que l'allusion à la tradition philosophique (« on a souvent identifié... ») n'a été que très rarement signalée et presque jamais commentée (on a cependant apprécié les remarques qui s'inspiraient de la distinction de style cartésien entre « indéfini » et « infini positif », ou encore de la critique hégélienne du « mauvais infini ») ; ensuite parce que le raisonnement implicite qui fait passer d'une partie à l'autre n'a pas été restitué. On attendait ici comme ailleurs une formulation claire et nette : si un absolu, expérimenté du dedans, est une *perfection* qui échappe aux vues extérieures et partielles, fussent-elles répétées, il donne lieu, quand il est vu du dehors et qu'on s'efforce, par la répétition, de compenser l'imperfection de la vue extérieure, à une « énumération inépuisable », donc à un *infini*. La « non-équivalence » entre l'unité de la chose et la somme de ses représentations, affirmée dans la première partie (« elles n'équivaudront point à cet exemplaire en relief... »), appelle l'éclaircissement qui est donné dans la seconde partie : l'opération de représentation de la chose n'est jamais sans reste parce que la représentation, étant moins que le représenté, a besoin de toujours plus de complément représentatif. Si la pièce d'or est l'unité, la petite monnaie qui la représente n'en finit pas, pour l'atteindre, de se diviser.

Il est vrai que la compréhension de cette charnière entre les deux parties se jouait dès la lecture des premières lignes. Le balancement entre « toutes » (1^{ère} phrase) et « une » (3^e phrase), de ce point de vue, était extrêmement important et devait être expliqué. L'imperfection de chaque représentation n'est pas compensée par la correction d'une autre représentation ni même par leur démultiplication à l'infini.

Rarissimes sont les copies qui parviennent à expliquer que « toutes les représentations » est égal à « une repr. + une repr. + une repr., etc. », et cela indéfiniment, en sorte que, dans l'arithmétique bergsonienne, *une chose moins toutes* ses représentations n'est pas à égale à zéro. C'est en cela que l'énumération est « inépuisable », qu'on n'a jamais fini de « rendre la monnaie », qu'il y a toujours un reste. Le lièvre éléatique aura toujours du retard tant qu'on reste au plan de l'unité élémentaire ; si on entend par « unité » non plus la partie constituante, mais le mouvement lui-même, le paradoxe est levé.

Par ailleurs, il fallait observer que, bien qu'il situe ici sa conception de la métaphysique par rapport aux conceptions traditionnelles qui assimilent Dieu à la perfection ou à l'infini, Bergson ne cantonne pas à la théologie l'usage du terme *absolu*. Celui-ci désigne sous sa plume tout aussi bien la fluidité et la spontanéité du mouvement de mon bras que « l'impression simple que me laisse un vers d'Homère ». Une expression plus abstraite et plus générale, dans le premier paragraphe, était : « le sens intérieur de l'original ». Cette expression s'appliquait au sens d'un poème, mais valait aussi pour l'expérience de la promenade urbaine. Il fallait donc noter qu'il y a des absolus au pluriel, autant d'absolus qu'il y a d'impressions ou d'expériences originales. Si on est attentif à cette caractérisation de l'absolu comme impression ou expérience, on découvre que ce que Bergson entend par « absolu » n'est pas plus objectif que subjectif, pas moins du côté de la connaissance d'un sujet que de la chose connaissable.

Nous avons parlé plus haut d'une « connaissance absolue de l'absolu » (la métaphysique) ; c'est une façon de dédoubler ce que Bergson prétend identifier. Pour lui, un bon exemple de l'absolu est le mouvement de mon bras ; or ce mouvement n'est appréhendé correctement qu'à travers une expérience intérieure, donc elle-même absolue ; on peut alors dire, du moins Bergson le prétend, que cette appréhension intérieure qui au fond est le mouvement lui-même tel que je le vis, est la seule connaissance pleine et vraie de ce mouvement. Dans ce cas, on doit conclure que ce que Bergson appelle « absolu » est *identiquement* le mouvement de mon bras et la connaissance que j'en prends. C'est cette identité ou à tout le moins cette coïncidence de la connaissance et de l'être que Bergson dénomme « intuition ». Lorsque la dernière phrase introduit la distinction entre analyse et intuition en déclarant qu'« un absolu ne saurait être donné que dans une intuition », on peut ajouter que l'intuition elle-même est absolue.

Beaucoup de copies, dans l'interprétation du premier exemple, ont passé sous silence le fait qu'il s'agit de la ville « où l'on se promène », donc d'un mixte indémêlable d'objectivité et de subjectivité, ce que Bergson appelle encore ici « impression » (que certains confondent avec la « sensation » au sens strict du terme !). On a eu tendance à donner une interprétation « géométrique » du premier exemple, comme s'il s'agissait seulement de l'insuffisance d'une perspective subjective (la photographie) par rapport à une ville objective, ou encore de l'incapacité de la représentation bidimensionnelle à rendre compte du relief. Mais la ville est ici indissociable de la promenade qui l'appréhende, tout comme le sens du poème est indissociable de ma compréhension, etc. Il ne s'agissait pas, dans cette comparaison de la chose et de ses représentations, d'une opposition entre subjectivité et objectivité. La chose, ici, n'est pas plus « objective » ou moins « subjective » que la représentation.

Comment le bergsonisme peut-il brouiller ainsi la distinction entre l'objectif et le subjectif, afin d'identifier « impression » et « original », « perception » et « objet » ? Au nom de la vie ou de l'expérience. C'est peut-être là ce qu'on peut appeler un sophisme

du vécu, une manière de remettre de l'inconditionné et de l'absolu dans le point de vue qu'est le sujet, sous prétexte que ce qui est vécu n'existe qu'en tant qu'il est vécu. Ici Bergson est très proche d'une des tactiques qu'emploie la phénoménologie, du moins celle de Merleau-Ponty.

Quoi qu'il en soit, le jury, comme à son habitude, a été très exigeant sur la manière dont les candidats rendent compte des exemples qui sont donnés par le texte. Sur ce point, le commentaire a souvent tourné au désastre, pour deux raisons.

D'abord, de nombreux candidats, obsédés par les tropes, n'arrivent pas à voir qu'il y a des exemples dans le texte ; ils y voient des « métaphores » ou encore des « images », et parfois même des « comparaisons ». Une lecture minutieuse découvrirait qu'il n'y a à proprement parler qu'une seule « métaphore » ou « image » dans cet extrait : celle de la pièce d'or et de la petite monnaie – or précisément cette image n'a presque jamais été commentée ! Pour le reste, Bergson prend des exemples, c'est-à-dire qu'il considère que, parmi toutes sortes d'expériences, l'expérience de la promenade dans la ville, celle de la compréhension d'un poème, celle du vers d'Homère, celle du mouvement de mon bras, sont des expériences absolues et à ce titre des exemples d'intuition. Bref, la promenade n'était pas le modèle de l'intuition, mais un cas d'intuition. Les candidats qui voient des modèles partout confondent « modèle » et « cas ».

Ensuite, très peu de copies réussissent à compter ces exemples et à dire qu'il y en a quatre. Certains les traitent en bloc, comme s'il s'agissait de diverses manières de dire la même chose (ceux qui adoptent cette façon de procéder font partie de ceux qui succombent à la faute précédente) ; la plupart distinguent seulement trois cas, c'est-à-dire confondent complètement le cas du poème et de ses traductions « dans toutes les langues possibles » (première partie) et le cas du vers d'Homère et de sa glose auprès de « celui qui ne sait pas le grec » (deuxième partie). On a apprécié, chez certains, un effort pour rendre compte des différences sensibles entre deux exemples qui sont manifestement très proches.

Bref, la lecture du texte semblait dans la plus grande confusion si on ne s'attachait pas à dégager la thèse (l'absolu est donné dans une intuition), les questions (l'absolu est-il la perfection ? est-il l'infini ?), les quatre exemples enfin, qui appelaient chacun un commentaire. Au lieu de cela, on a souvent eu droit à une retraduction de l'extrait, soit dans d'autres exemples encore, qui se substituaient à ceux du texte, soit – et c'était pire – dans les grandes questions du bergsonisme. Une dissertation sur la critique bergsonienne du langage était substituée (jusqu'au contresens) à l'étude des exemples relatifs au poème, comme si le cas du poème (qui a certainement un rapport avec la question du langage) n'était là que pour représenter la question du langage dans sa généralité ; une dissertation sur la thèse bergsonienne de l'incapacité de l'intelligence spatialisante à appréhender la durée était substituée à l'étude du premier exemple (la ville où l'on se promène) et du quatrième exemple (le mouvement de mon bras), en dépit du fait que Bergson n'emploie pas les concepts de durée et d'intelligence dans cet extrait. Parfois, c'était la totalité du bergsonisme qui était convoquée et le texte en devenait complètement illisible.

Une question que les candidats n'ont jamais posée : on peut suivre Bergson sur le fait que l'analyse, étant une saisie relative, comparative, n'est pas satisfaisante, est frustrante en ce qu'elle n'est jamais achevée, parce qu'elle n'est pas totalisable ; mais une fois qu'on a accepté une telle conception de l'analyse, cela suffit-il à attester la

possibilité de l'intuition comme expérience absolue ? Bergson affirme la réalité de l'intuition, et donc la question de sa possibilité peut paraître dérisoire à qui n'a pas le souci d'éviter le dogmatisme ; mais cette affirmation de l'intuition ne peut pas être prouvée par le seul constat de l'imperfection de l'analyse.

Une autre question qui n'a été abordée que bien rarement : est-ce la *même chose* qui est indivisible (quand elle est saisie du dedans) et divisible (quand elle est approchée du dehors) ? est-ce la même chose qui est simple *et* infinie ? Cette question était difficile, parce que la réponse à laquelle conduit une lecture ingénue de cet extrait n'est pas exactement la même que celle que Bergson donne dans d'autres textes. Ici, Bergson suggère, d'une manière qui reste assez implicite, que la chose simple « devient » une chose divisible quand on passe de l'expérience intérieure à la représentation extérieure. Ou encore qu'il y a un même x « qui se prête en même temps à une appréhension indivisible et à une énumération inépuisable ». Ces formules plaident en faveur de la thèse de l'identité profonde du simple et de l'infini. Ailleurs, et en des termes extrêmement proches du présent extrait (voir « Histoire de l'idée de temps », 1^{re} leçon, 1902, dans *Annales bergsoniennes I*, Paris, PUF, 2002, p. 39-40), Bergson soutient pourtant, de manière plus tranchée, que ce n'est pas la même chose, parce que c'est la chose qui est simple tandis que c'est sa représentation seulement qui est indéfiniment décomposable. Simple différence d'accent, ou hésitation plus significative ? À travers ce genre d'interrogation, on pouvait retrouver un point qui est mieux connu : la position de Bergson à l'égard des « symboles » qui, si elle les oppose aux « intuitions », est plus hésitante qu'il n'y paraît.

On ne demandait pas aux candidats de se lancer dans une enquête philologique (ni même historique au sens le plus technique du terme) sur l'œuvre de Bergson ; et on n'attendait pas d'eux qu'ils procèdent à ce genre de comparaison. Il était néanmoins important, pour une lecture philosophique, de signaler cette difficulté. Une autre manière d'y parvenir était de se demander si la caractérisation de l'absolu comme infini était l'objet, non seulement d'une critique, mais d'une dépréciation ; ou si Bergson ne rendait pas justice à cette caractérisation en montrant en quoi elle est profondément intelligible, pour autant qu'il dégagait et formulait le processus par lequel la connaissance d'une chose tourne à l'« énumération inépuisable ». Au terme de l'extrait, on comprend mieux pourquoi « on a souvent identifié ensemble l'absolu et l'infini ». On tient, comme le dit Bergson, ce qui est « sans doute » (atténuation qui avait son importance, puisqu'elle marquait la distance bergsonienne à l'égard de cette identification) la « raison » de l'identification entre absolu et infini. Cette identification n'est donc pas arbitraire, même si elle n'est pas satisfaisante.