

LA PHILOSOPHIE DE LA PERCEPTION DE

MAURICE PRADINES

Héritage et critique de Bergson

Caroline Guendouz

Dans un article daté de 1954¹, Pradines rend un hommage appuyé à Bergson, en tant que ce dernier aurait contribué, à côté de Husserl notamment et de sa théorie de l'intentionnalité, à jeter les bases de la révolution qu'a connue la psychologie de la sensation² au XX^e siècle. Alors que pour la tradition, la sensation est un phénomène psychique de nature cognitive qui nous livrerait quelque chose du monde – fidèlement ou pas –, Bergson est l'un des premiers à développer l'idée selon laquelle la sensation possède originairement une fonction vitale. En effet, pour Bergson, "la sensation est moins un mode de connaissance qu'un instrument d'adaptation: l'élément cognitif n'y serait pas une donnée primordiale, liée à des stimulants constants, à laquelle viendrait s'attacher *ensuite* une signification adaptative occasionnelle: la signification même la plus originelle, de la sensation est adaptative (...)"³. Qu'est-ce à dire?

Cela signifie que le sens (vital) du monde n'est pas transcendant à une sensation – sens qu'elle reconstruirait *après coup*, après, précisément, qu'il s'est heurté aux sens: il lui est d'emblée immanent en tant qu'il est un monde

¹ «L'évolution du problème de la sensation au XX^e siècle», *Journal de psychologie*, Paris, 1954.

² Dans la philosophie de Pradines, le terme *sensation* est synonyme de *perception*. Cette assimilation est rendue possible par la distinction qu'opère Pradines (et sur laquelle nous reviendrons) entre la *sensation affective* (affection, impression qui ne représente rien) et la *sensation représentative (ou sensorielle)* qui est une véritable perception. Cette distinction et cette assimilation permet à Pradines de résoudre le problème classique du rapport sensations/perception. La sensation (représentative) est la perception; l'affection ne peut la fonder.

³ *Ibidem*, p. 44

“malfaisant ou bienfaisant”⁴. On ne perçoit donc pas d’abord pour connaître; la connaissance est peut-être, de manière médiate, le couronnement de la perception, mais elle n’en est ni l’origine ni le commencement. Cette thèse, élaborée par Bergson dans le premier chapitre de *Matière et mémoire* repose tout entière sur la théorie des images qui permet de déterminer le statut du corps vivant: caractérisé comme centre d’action, il a pour fonction de *sélectionner* au sein de la totalité des images (la perception virtuelle) ce qui intéresse directement la vie (la perception réelle). La perception correspond donc à un découpage, une soustraction d’images, opérés par le corps – en vue de son adaptation – au sein d’une totalité indéterminée qui ne l’intéresse précisément pas en totalité.

Si l’on pousse à son terme les fondements de la théorie bergsonienne de la perception, on doit pouvoir en déduire que ce n’est pas la représentation du monde qui se construit avec les sensations mais bien plutôt que ce sont les sensations qui se construisent avec le monde. En effet, si la perception est un instrument *de* la vie *pour* la vie, c’est cette dernière qui donne, en première instance, la mesure du monde (monde malfaisant ou bienfaisant) et c’est par la perception qu’elle se la donne. Mais si, en termes bergsoniens, la perception réelle *se fait* sur fond de perception virtuelle (la totalité des images) dès lors que la vie est aux prises avec cette totalité indéterminée qu’est le monde, c’est bien le monde qui, d’abord⁵, pousse la vie – et donc le corps – à choisir ce qui, pour elle, est signifiant.

Or, si nous trouvons bien, chez Bergson, l’idée que la perception/représentation a lieu au sein de l’extériorité (*au ras* du monde, en quelque sorte, et non dans la conscience ou par elle), on ne comprend pas comment le corps, image parmi les images – entretenant donc avec elles un rapport “horizontal” – parvient, par le biais de l’action vitale, à opérer une sélection dans ce qui se donne *déjà* (et lui compris) comme extériorité. En d’autres termes, on ne saisit pas comment le corps vivant se distingue de l’extériorité elle-même, comment, lui-même extériorité, rencontre de l’extériorité, pour y prélever ce qui l’intéresse, en bref, comment, si tout est vraiment *sur le même plan*, les images peuvent être extérieures à ce corps vivant avant qu’il ait commencé à les percevoir? Il semble donc que le rapport du corps à l’extériorité générale comme ensemble des images n’est pas clair. C’est alors le processus même de la perception comme sélection qui reste obscur.

⁴ *Ibidem*, p. 44

⁵ “(...) l’ensemble des images est donné d’abord, (...)”, “Il y a d’abord l’ensemble des images; il y a, dans cet ensemble, des ‘centres d’action’ contre lesquels les images intéressantes, semblent se réfléchir (...)”; “(...) je me déplace d’emblée dans le monde matériel en général, pour limiter progressivement ce centre d’action qui s’appellera mon corps et le distinguer ainsi de tous les autres (...)”, *Œuvres*, Paris, P.U.F., 1959, *Matière et mémoire*, pp. 196-197.

C'est en effet de deux choses l'une: ou bien le corps, dans la perception, creuse une distance entre les images et lui et, dès lors, sélectionner des images revient à se distinguer soi-même de toutes les autres images, à s'en écarter. En ce cas, la perception et l'espace se forment conjointement à partir d'un centre vital individué; perception virtuelle et perception réelle n'ont donc pas lieu sur le même plan, l'espace introduisant précisément un écart. Ou bien, la distance est donnée avec l'extériorité – comme semble le laisser entendre Bergson – mais alors, la perception comme processus de sélection et de découpage des images par un corps vivant n'est pas fondée en raison: tout serait parties extra parties – et non pas flux indéterminé et indistinct d'images, comme le dit, par ailleurs, Bergson – et on ne voit pas en quoi le corps *vivant* comme tel, partie parmi les parties, aurait un quelconque privilège à fonder la perception. En bref, ou bien tout est extériorité – et extension – originairement donnée mais on se demande alors comment la vie peut être condition de possibilité de la perception. Ou bien, percevoir consiste précisément à créer l'espace, et telle serait la spécificité du corps vivant vis-à-vis des autres corps mais alors le sens de la perception résiderait dans l'élaboration d'une distance (à créer ou à réduire) entre le corps vivant et les autres corps à des fins d'adaptation.

Pour Pradines, alors même que la conception bergsonienne de la perception comme fonction d'adaptation laisse entrevoir, en son fond, la possibilité de renverser la conception classique de la perception selon laquelle la représentation du monde se construit avec la sensation, elle s'arrête en chemin: la perception ne peut véritablement se construire dans l'extériorité que si une philosophie de l'espace fait du corps un pôle d'extériorisation des objets perçus. En d'autres termes, le corps vivant ne s'individue vis-à-vis des autres corps que s'il les repousse *activement*, c'est-à-dire s'il crée, entre lui et eux, une distance qui, pour avoir un sens proprement vital, ne peut être déjà donnée. La vie est précisément cette capacité que n'ont pas les autres corps, de changer de plan ontologique par le biais de l'espace au sein de la perception. En ce sens, le corps vivant n'est pas ou, tout au moins, pas simplement une image parmi les images, mais cette capacité de les *mettre à distance par le biais* de la perception. C'est seulement en mettant en évidence cette spécificité du corps que l'on peut fonder véritablement le caractère instrumental de la perception. Reste à comprendre pourquoi Bergson s'arrête en chemin.

On peut trouver une réponse à cette question en procédant à l'analyse du ou des points de départ de la réflexion bergsonienne.

Dans un premier temps, on peut constater qu'il y a, chez Bergson, une oscillation et des déplacements permanents entre les plans psychologique, gnoséologique et métaphysique. Dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson affirme “[choisir], parmi les problèmes, celui qui est

commun à la métaphysique et à la psychologie, le problème de la liberté⁶ mais c'est par un détour par le terrain de la philosophie de la connaissance qu'il met en place les oppositions entre l'espace et le temps, la connaissance scientifique et la conscience immédiate, les choses extérieures et la durée psychologique, oppositions qui lui permettront de résoudre ce problème psychologico-métaphysique. Dans *Matière et mémoire*, comme l'indiquent le sous-titre et l'Avant-propos initial de l'ouvrage⁷, le problème pris en charge par Bergson est de nature psychologique puisqu'il s'agit du dualisme du corps et de l'esprit traité à travers la question de la mémoire⁸. Mais, là encore, c'est par le biais d'analyses et de critiques relevant du plan de la théorie de la connaissance et consistant principalement en une confrontation et une critique des théories réalistes et idéalistes de la matière que Bergson, "de degré en degré, [est amené] aux problèmes les plus généraux de la métaphysique"⁹, et à "[affirmer] la réalité de l'esprit, la réalité de la matière (...)"¹⁰.

La premier problème qui surgit est celui de la délimitation de ces trois champs respectifs que sont la psychologie, la théorie de la connaissance et la métaphysique. Peut-on passer *par degré*, comme semble le suggérer Bergson, de la psychologie à la métaphysique ou bien faut-il penser une *solution de continuité* entre les deux? Faut-il considérer que la psychologie traite de données mixtes tandis que les objets de la métaphysiques seraient des réalités pures et substantielles? Le plan de la théorie de la connaissance aurait-il alors seulement un statut instrumental qui permettrait d'articuler les plans précédents? Mais, si tel est le cas, ses concepts abstraits ne constitueraient-ils pas, tout à la fois, des "vêtements trop larges" pour les données mixtes de la vie concrète et "trop étroits" pour les catégories de la métaphysique? En bref, en étudiant le plan psychologique par le biais d'une théorie de la connaissance, tel qu'il le fait dans le premier chapitre de *Matière et mémoire* avec la théorie des images et de la perception pure, Bergson prend le risque, à la fois de rater, par excès d'abstraction, la spécificité des événements psychiques et de procéder, par précipitation et anticipation, à une pré-donation de réalités métaphysiques qui constitueraient l'horizon ontologique à partir duquel oeuvrerait la théorie de la connaissance. En ce cas, la spécificité du psychologique serait doublement manquée: déformée par l'instrument qui la prend en charge d'une part, pré-absorbée par l'horizon vers lequel elle s'achemine déjà, d'autre part.

⁶ *Œuvres*, Paris, P.U.F., 1959, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 3

⁷ "Essai sur la relation du corps et de l'esprit".

⁸ "Le point de départ de notre travail a été l'analyse qu'on trouvera dans le troisième chapitre de ce livre" dont le titre est le suivant: "De la survivance des images. La mémoire et l'esprit", *Œuvres*, p. 1490 pour "l'Avant-propos initial" (antérieur à 1911).

⁹ *Ibidem*, p. 1491

¹⁰ "Avant-propos de la septième édition", *Œuvres*, p. 161

Telle est, nous semble-t-il, l'origine des problèmes qui surgissent dans la philosophie de la perception de Bergson et tel est le sens des critiques que Pradines lui adresse: sa conception de la sensation comme instrument d'adaptation reste tributaire d'une théorie de la connaissance et d'une métaphysique qui lui interdisent d'en développer la portée en d'en voir la fécondité. Pour Pradines, la perception ne peut être pensée avec conséquence comme une fonction vitale qu'à la condition d'être appréhendée sur le terrain de la psychologie, indépendamment de toute théorie de la connaissance et hors de l'horizon de toute métaphysique. Et si une théorie de la connaissance et une métaphysique doivent surgir, c'est en tant qu'elles seront engendrées *génétiquement*, à partir de la psychologie et des événements psychiques eux-mêmes. Cela reviendra à établir deux choses. D'une part, que la vie psychique, en son fond, n'est pas de nature métaphysique (comme ce sera le cas dans *L'évolution créatrice*) mais que c'est *le* et *la* métaphysique qui ont un fondement psycho-biologique. D'autre part, qu'une théorie de la connaissance non seulement n'a pas à prendre en charge la vie psychique dans ses comportements spécifiques, mais encore, que ce sont les comportements vitaux eux-mêmes qui doivent pouvoir rendre compte de la connaissance (ce que fait Bergson en un sens, dans *L'évolution créatrice*, mais en un sens seulement puisque la vie psychique elle-même est une direction de l'élan vital, un pont jeté entre l'indétermination métaphysique originaire de cet élan et l'activité cognitive, bref, puisque, en dernière instance, le plan de la connaissance présuppose cette première donne *métaphysique* qu'est l'élan vital).

On peut donc affirmer, dans un second temps, que ce n'est pas par une critique du réalisme et de l'idéalisme – dans le cadre d'une théorie de la connaissance – qu'il faut commencer si l'on veut fonder une théorie de la perception: on ne peut dégager une troisième voie par delà ces deux conceptions qu'à la condition de se placer au cœur même de la perception et d'analyser ce qui y advient. Si, de prime abord, Pradines semble lui aussi procéder à ce type de critique lorsqu'il renvoie dos-à-dos le sensualisme et le rationalisme, c'est pour rendre manifeste l'existence d'une lacune fondamentale, au sein de ces théories, à propos de *la perception elle-même*. A la différence de Bergson, Pradines ne croit pas que le sensualisme et le rationalisme produisent des théories erronées de la perception parce qu'elles seraient des conceptions erronées du réel mais, au contraire, que l'un et l'autre pensent mal le réel dans la stricte mesure où ils pensent mal la perception. En d'autres termes, ce n'est pas du réel (qu'il soit ramené à la matière, à la conscience ou, comme le fait Bergson, aux images) à la perception que la conséquence est bonne, mais de la perception au réel. Plus précisément, comme l'écrit Pradines, dès le début de *La fonction perceptive*, "percevoir",

consistant d'emblée à “percevoir quelque chose”¹¹, la perception n’a lieu que dans la mesure où est donné quelque chose dont elle déterminera le sens en se le donnant. Il faut donc tenir ensemble l’acte de percevoir et le corrélat de cet acte qui ne sont *rien* l’un sans l’autre si l’on veut véritablement comprendre en quoi et comment la perception est, originellement, non pas un mode de connaissance mais une fonction “dont le propre est de nous faire atteindre des objets dans l’espace à travers des états de notre personne, qui, à ce titre, sont subjectifs et non pas spatiaux”¹². Il n’y a rien à percevoir si cela ne fait pas sens de percevoir, mais le sens du percevoir, s’il est bien à cueillir au ras du monde, comme le pense Bergson, implique de penser une relation qui précéderait celle des termes de la relation, la pensée d’une *inter*-action qui prévaudrait sur l’action elle-même au sein du plan indéterminé des images.

Ce que Pradines nous demande donc de penser dans la perception c’est une *intentionnalité* manifestant la co-relation d’un pôle subjectif (dont tout reste à dire) et d’un pôle objectif (dont on ne peut rien dire encore). Précisons toutefois que, si Pradines voit dans la théorie husserlienne de l’intentionnalité la cause d’ “un ébranlement dont nous achevons peut-être à peine de mesurer les effets”¹³, sa théorie de l’intentionnalité n’est pas issue, comme chez Husserl, d’une eidétique de la conscience et ne lui fait pas directement écho. Pour Pradines, l’intentionnalité à l’œuvre dans la perception n’est pas celle de la conscience mais celle du vivant; elle est issue d’une psycho-biologie qui pensera, après-coup seulement, la conscience comme un comportement et, plus précisément, comme un comportement différencié qui ne rend pas compte lui-même de l’ensemble de l’activité perceptive.

Tel est donc ce qui fait défaut dans la théorie bergsonienne de la perception: *l’intentionnalité du vivant*, seule capable de rendre compte avec conséquence de la rencontre d’un corps vivant et du monde. Chez Bergson, en effet, la rencontre est toujours ratée puisqu’on se situe toujours *au-delà* ou *en-deçà* d’elle et, dès lors, de la perception: si le corps n’est qu’une image parmi les images il les a toujours déjà rencontrées; s’il est un centre d’action mû par des déterminations vitales (les besoins), on se demande par quelle vertu ces déterminations vitales peuvent déboucher sur des déterminations mondaines (sélection d’images). La rencontre ne peut avoir lieu, comme nous le suggérons précédemment, qu’à la condition que l’*inter*-action précède toute action¹⁴ en donnant, corrélativement, chacun des termes de la relation.

¹¹ *La fonction perceptive*, Denoël-Gonthier, Paris, p. 27.

¹² *Ibidem*.

¹³ “L’évolution du problème de la sensation au XXème siècle”, *Journal de psychologie*, p. 45.

¹⁴ Bergson affirme bien, quant à lui, qu’il faut partir de l’action elle-même – action dont l’indétermination fait donc précisément problème à nos yeux: “(...) nous partons de l’*action*, c’est-à-dire de la faculté que nous avons d’opérer des changements dans les cho-

Si l'on fait le bilan de ces analyses, une question se pose désormais à nous: en quoi, pour Pradines, ce mode de relation entre le monde et le corps vivant – qui caractérise la perception comme intentionnalité – est-il une fonction? Question qui revient, en d'autres termes, à se demander pourquoi et comment la vie se donne un instrument qui, en même temps qu'il institue un type de monde, institue un type de vie.

Pour répondre à cette question, il faut, selon Pradines, distinguer entre la sensation affective (impression sensible) et la sensation sensorielle (perception véritable), ce que Bergson ne fait que confusément dans *Matière et mémoire* puisque la sensation est pour lui, ou bien une donation de qualités (son, couleur, etc.) ou bien une affection-impression (douleur, plaisir?) et, dans tous les cas, un point limite de la perception (elle suppose le contact, tandis que la perception suppose la distance). Or, si la nature et le statut de la sensation est, chez Bergson, relativement confus, c'est précisément parce qu'elle est appréhendée à partir du rapport et de la différence qu'elle entretient avec une perception au sein de laquelle le fondement et le statut de la distance et plus largement de l'espace ne sont pas clairs non plus (pourquoi et comment les images sont-elles étendues?). Rappelons, en effet, que, pour Bergson, la perception correspond à une action virtuelle du corps vivant positionné à distance d'un objet qui le menace ou lui est bénéfique tandis que l'affection rend compte du changement de la nature de l'action dès lors qu'il entre en contact avec ce même objet: dans l'affection, l'action virtuelle du corps vivant devient réelle. C'est donc, selon lui, la distance à l'œuvre dans la perception qui fonde la différence entre la perception et l'affection, d'une part, et, la différence entre l'action virtuelle et l'action réelle du corps, d'autre part¹⁵. En d'autres termes, si, empiriquement, on peut passer du réel au virtuel comme du virtuel au réel, de la sensation à la perception comme de la perception à la sensation, d'un point de vue transcendantal, la perception est première puisque c'est elle qui renferme le sens de la différence et

ses, faculté attestée par la conscience et vers laquelle paraissent converger toutes les puissances du corps organisé. Nous nous plaçons donc d'emblée dans l'ensemble des images étendues, et dans cet univers matériel nous apercevons précisément des centres d'indétermination, caractéristique de la vie.", *Matière et mémoire*, p. 211

¹⁵ "La distance qui sépare notre corps d'un objet perçu mesure donc véritablement la plus ou moins grande imminence d'un danger, la plus ou moins prochaine échéance d'une promesse. Et par suite, notre perception d'un objet distinct de notre corps, séparé de notre corps par un intervalle, n'exprime jamais qu'une action virtuelle. Mais plus la distance décroît entre cet objet et notre corps, plus, en d'autres termes, le danger devient urgent ou la promesse immédiate, plus l'action virtuelle tend à se transformer en action réelle. Passez maintenant à la limite, supposez que la distance devienne nulle, c'est-à-dire que l'objet à percevoir coïncide avec notre corps, c'est-à-dire enfin que notre propre corps soit l'objet à percevoir. Alors ce n'est plus une action virtuelle, mais une action réelle que cette perception toute spéciale exprimera: l'affection consiste en cela même. Nos sensations sont donc à nos perceptions ce que l'action réelle de notre corps est à son action possible ou virtuelle.", *Matière et mémoire*, p. 205.

qui fonde la possibilité de ce passage: le virtuel est premier car le plan des images l'est aussi¹⁶. Or, nous sommes ici renvoyés à une difficulté de même nature que celle que nous évoquions précédemment, à savoir celle du statut de l'extériorité et de l'espace dans la théorie de la perception pure de Bergson: en quoi la distance impliquée dans la perception peut-elle être le fondement – transcendantal – de cette perception et de la différence perception/sensation si l'extériorité extensive est déjà donnée au plan de la totalité des images? En effet, si l'espace se donne dans la perception, il ne peut rien fonder ni rendre compte de la différence perception/sensation et, s'il doit remplir ces "fonctions transcendantales", c'est à la condition de ne pas être lui-même donné. La seule manière d'octroyer un statut transcendantal à l'espace, comme le suggère le *Traité de psychologie générale*, c'est de le concevoir comme une "genèse première"¹⁷ par laquelle espace et perception (sensation représentative) entretiennent un rapport de co-genèse, au sens où la perception se construit dans la stricte mesure où l'espace se construit aussi – et inversement. Certes, le fondement de la philosophie bergsonienne de la perception (la théorie des images comme plan indéterminé d'extériorité) permet de balayer avec raison les positions philosophiques selon lesquelles l'espace se construirait empiriquement par le biais de l'expérience sensible: pour Bergson, l'espace *se donne* au corps vivant dans l'opération de sélection qu'il effectue au sein de la totalité des images. Mais, comme le suggère Pradines, de ce que l'espace n'est pas *acquis*, on ne doit pas conclure qu'il est *donné*. Par delà cette alternative, il faut plutôt montrer qu'il se fonde en même temps qu'il fonde la sensation représentative, c'est-à-dire que la perception elle-même rend compte de l'espace dans la stricte mesure où il se construit en la rendant possible: tel est le sens de cette *genèse première*. N'ayant pour origine ni les sens, ni le réel ("la totalité des images", en termes bergsoniens), l'espace est construit par l'intelligence vivante elle-même: "Il est bien vrai que l'espace n'est pas un *acquis* de l'expérience, ce qui condamne le *génétisme* empiriste; mais il demeure une construction de l'esprit. Simplement, elle est *originelle*, parce que c'est elle qui donne naissance au sens. *L'espace est ce que l'esprit engendre, sous forme de sensation*, dans l'impression, dès qu'il la féconde, si bien que la sensation ne peut s'en dépouiller sans se détruire elle-même et retourner à son état larvaire de germe infécondé."¹⁸ Cela signifie que la ligne de partage entre perception et sensation affective est certes tracée par l'espace, mais par

¹⁶ Fonder la perception à partir de l'affection n'est pas conséquent, d'un point de vue transcendantal car en procédant ainsi, "le passage de l'affection à la représentation restera enveloppé d'un mystère (...) impénétrable (...); les choses s'éclaircissent, au contraire, si l'on part de la représentation même, c'est-à-dire de la totalité des images perçues.", *Matière et mémoire*, p. 209.

¹⁷ *Traité de psychologie générale I*, p. 484.

¹⁸ *Ibidem*; nous soulignons.

l'espace comme activité de l'esprit: la co-genèse de l'espace comme sensation représentative est une sortie de la torpeur de l'impression sensible en tant qu'elle consiste en une activité de l'esprit. Cela signifie encore que l'on ne perçoit pas l'espace ou la distance, mais *par* l'espace et à distance au sein des sensations élaborée par l'esprit.

Pradines va donc plus loin que Bergson puisque, s'il y a bien perception et distance, d'un côté, affection et contact, de l'autre, il faut ramener ce partage à une raison plus profonde, à savoir l'esprit comme ce qui donne au vivant quelque chose à comprendre. En effet, l'esprit n'est pas, pour Pradines, une faculté supérieure ou une réalité substantielle épurée de toute détermination spatiale, mais l'intelligence adaptative de la vie par le biais de la spatialité: la co-relation et la co-genèse de l'espace et de la perception consiste en un "acte de compréhension"¹⁹ de la vie à des fins d'adaptation. L'espace n'est *rien*, il fait *sens* en même temps qu'il fait les sens; la perception ne dit rien du réel, mais simplement ce que vaut le réel pour la vie. Or, le sens et la valeur du réel – le sens des sens, si l'on peut dire – réside dans l'attrait ou le danger que peut susciter un objet pour la vie.

Si au premier abord, ces conclusions peuvent sembler proches de celles de Bergson, non seulement le caractère génétique de la philosophie de Pradines nous dissuade de toute assimilation, mais les postulats sur lesquels elle repose et les conséquences que l'on peut en tirer nous en éloigne considérablement. En effet, tout repose, chez Pradines, sur la thèse *anti-bergsonienne* par excellence selon laquelle il n'y a pas de données immédiates de la conscience. Pour Pradines, des "données" ne peuvent être immédiates si elles sont *de* la conscience et ne peuvent être "de la conscience" si elles sont immédiates.

Dans l'impression sensible (plaisir, douleur) une relation d'immédiateté s'exprime par le contact direct entre un objet et la sensibilité vivante mais cette sensibilité n'est pas "conscience". Le contact peut s'effectuer sur le mode de la défense réflexe – minimum de la relation impressionnelle –, ou de la quête besogneuse de fusion – maximum de cette relation affective. Dans les deux cas, le contact ne donne rien à comprendre de clair ou de précis, précisément parce qu'ici fait défaut l'espace comme construction et manifestation de l'esprit: l'immédiat ne livre rien, il fait ré-agir, c'est-à-dire fuir ou assimiler mais ne fait pas sens. D'ailleurs, un vivant dont le seul mode de relation avec le réel hostile serait la ré-action serait vite détruit par la prédominance des dangers sur les assimilations possibles: son activité principale s'épuiserait dans la défense et l'évitement de ce qui l'assaille. Par l'immédiat, *rien* n'est *donné*, tout est *ré-agi*; aucune conscience ne peut se manifester ou se constituer car aucun sens ne peut surgir et, à moins de confondre action et réaction, de concevoir la conscience comme un récepta-

¹⁹ *La fonction perceptive*, p. 98

cle vide ou une substance préexistant à toute donnée, seul le sens – et donc l'espace – peut fonder l'action et la conscience.

La persévérance dans l'être implique, en effet, que quelque chose se donne à comprendre à la vie et que s'inverse l'ordre de la domination entre le vivant et les objets du monde, en bref, la nature de leur relation. Or, c'est dans la perception que la création de l'espace offre un champ de compréhension à la vie dans la mesure où le contact lui-même est mis à distance et retardé. On comprend, précisément, ce que sont les qualités sensibles: elles symbolisent ce qui pourrait toucher le vivant et, de la sorte, le combler ou, au contraire, le menacer, si la distance entre elles et lui se trouvait réduite à néant. Toute compréhension se fonde sur un contact indéfiniment retardé, toute perception est un toucher à distance et toute conscience un comportement intelligent qui se donne des qualités sensibles dans et par l'espace. S'il y a bien des impressions sans conscience, il n'y a pas de conscience sans perception à distance, il n'y a pas de qualités pour la conscience si celles-ci ne se fondent pas alors même que se fonde l'espace. Comme le dit Pradines, une qualité pure originelle – une qualité qui se donnerait sans extension ni extériorité comme le croit Bergson – serait "un monstre biologique"²⁰: ne donnant *rien* à comprendre *de rien*, elle serait dénuée de sens du point de vue de l'évolution de la vie.

Les qualités sensibles ne sont donc pas les données premières de la conscience mais le moyen par lequel la conscience peut atteindre un objet *dans* et *par* l'extériorité, et elles sont représentatives dans la stricte mesure où elles manifestent la spécificité d'un objet qui n'agit pas sur le vivant. Dès lors, leur fonction consiste, d'une part à re-présenter ce qu'une affection présenterait – une passion (plaisir ou douleur) – et, d'autre part, à permettre ce qu'une affection interdit: une action en lieu et place d'une ré-action. En tant que par la distance qu'elles instaurent et qui les instaure les qualités sensibles re-présentent plutôt qu'elles ne présentent, le vivant les comprend comme la *médiation* d'un agent possible qui se manifeste sans agir sur lui. Les qualités sensibles peuvent alors être conçues comme une entreprise de neutralisation de l'intensité d'action d'un agent extérieur sur le vivant et comme le signe du temps dont le vivant dispose pour agir: l'action possible du vivant est inversement proportionnelle à l'intensité possible de l'action de l'agent; la distance qui lui permet d'agir au lieu de réagir mesure le temps vital dont il dispose pour se préserver.

Or, si de telles analyses peuvent être menées par Pradines, c'est parce qu'il renverse non seulement la conception bergsonienne du rapport de la qualité sensible et de l'intensité de la sensation, mais aussi celle du rapport entre l'espace et le temps dans la perception.

²⁰ *Le problème de la sensation*, p. 68

Rappelons rapidement que, dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson affirme que les variations d'intensité que nous saisissons au sein de nos sensations – l'action plus ou moins forte d'un agent extérieur sur nos sens – relèvent, en fait, de la qualité et non de la quantité. Cette croyance consisterait, selon Bergson, à projeter la quantité de la cause d'une excitation (l'agent) dans la qualité de son effet (la sensation) par un mécanisme d'association, en bref, à projeter des variations quantitatives qui ne peuvent avoir lieu que dans l'espace, sur du qualitatif dénué d'espace (nos états de conscience). Pour Bergson, les intensités relèvent directement de la qualité et, si qualité et quantité doivent être disjointes, c'est parce que la première relève de la durée tandis que la seconde relève de l'espace. Plus largement, tout phénomène psychique correspond à des variations qualitatives internes tandis que les variations quantitatives ne concernent que les objets externes – étendus – et jamais l'intériorité.

La mise en évidence de cette illusion et de cette projection par Bergson repose ainsi sur une remise en question du caractère nécessaire de la liaison entre le *quale* et le *quantum* d'un phénomène, établi par Kant dans l'"Analytique" de la *Critique de la raison pure*. En effet, selon les *axiomes de l'intuition* et les *anticipations de la perception*, tous les phénomènes possèdent une *extensité* (en tant que l'espace, comme forme *a priori* de la sensibilité en est une des *conditions de possibilité*) et une *intensité* (en tant qu'ils relèvent de formes *a priori* de la *sensibilité* et qu'ils ne sont pas des intuitions pures, leur "degré d'influence sur les sens" peut aller du zéro à l'infini²¹), ce qui permet à Kant d'établir qu'une qualité ne peut être que la qualité d'une grandeur, à savoir d'un objet, dans l'extériorité.

La critique pradinésienne de Bergson ne va pas consister en un simple retour au principe logique kantien de la liaison de la qualité et de la quantité, mais en l'établissement de sa pertinence sur le plan psycho-biologique et, par conséquent, en la mise en évidence de l'inadéquation, d'un point de vue psychologique également, de la critique qu'en fait Bergson. En effet, si les qualités sensibles ne sont que des modifications de l'état intérieur, c'est-à-dire de la conscience, pourquoi la vie, du point de vue de l'évolution, aurait-elle déployé tant d'effort à différencier et affiner des sens qui ne seraient que l'expression de sa propre nature? Pourquoi se serait-elle donné les moyens de distinguer des sons, des odeurs ou des couleurs si leurs variations ne renvoient qu'à la conscience qui les distingue? Comment la conscience parviendrait-elle à distinguer des qualités différentes en nature si celles-ci ne renvoyaient pas à un *quantum* spatial, si elles n'étaient pas qualités *de*, en bref, si elles ne qualifiaient rien?

Pour répondre avec conséquence à ces questions, il faut substituer à la thèse des données immédiates de la conscience l'idée que les qualités sensi-

²¹ *Critique de la raison pure*, p. 168

bles ne peuvent être les objets premiers de la conscience mais les moyens que la vie s'est donnée pour atteindre des objets, *dans l'espace*. Et c'est l'espace – dont la donation originale se fait sous la modalité de la distance – constitué en tant qu'il constitue la sensation représentative qui peut être saisi comme la condition de la dégradation de l'impression sensible en sensation représentative: les variations d'intensités elles-mêmes permettent au vivant de comprendre l'éloignement ou le rapprochement d'un objet menaçant ou bénéfique. Cela signifie que non seulement l'intensité enveloppe la distance – à réduire ou augmenter – mais encore qu'elle fonde la possibilité de l'objectivité.

Il est dès lors possible de donner une définition de la qualité sensible qui intègre le statut et la fonction de l'intensité dans la constitution de la sensation représentative. Une qualité est une unité synthétique stable et inaffective que produit un excitant sur la sensibilité d'un vivant dès lors qu'il se tient à distance de lui. Elle est, comme le dit Pradines, "le caractère de ressemblance des échelons d'intensité inaffective d'un même excitant", "l'identité relative dans une variété", "une ressemblance dans une différence"²². Or, c'est bien la différence, la variété, c'est-à-dire l'intensité et ses variations qui rendent possible l'unité et la ressemblance; c'est la neutralisation de cette différence au niveau d'un certain seuil et au sein d'une certaine échelle qui confère à la sensation son caractère représentatif et c'est parce qu'il y a un processus de spatialisation que cette neutralisation peut s'effectuer. Si l'intensité dépasse ce seuil de neutralisation et sort de cette échelle, si l'unité synthétique est brisée, la distance – *l'espace* – a disparu et l'affection – *impression* – se substitue à la sensation représentative, donc à la perception. Bergson aurait donc confondu la neutralisation de la différence de l'intensité (comme déploiement de l'espace et constitution de la qualité) avec la différence qualitative elle-même parce qu'il aurait méconnu le caractère différentiel de l'intensité elle-même. En renvoyant l'intensif du côté de l'extensif, en disjoignant l'extensif et le qualitatif dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, il ne pouvait qu'ignorer le caractère différentiel de l'intensité. En conférant à la conscience une vie intérieure originellement et substantiellement caractérisée par la durée, il ne pouvait que méconnaître la fonction psycho-biologique de l'intensité: signifier au vivant des distances par la sensation représentative, lui permettre de se déplacer sur une gamme symbolisant la proximité plus ou moins grande d'un objet à conquérir ou, au contraire, à éviter. Cette fonction biologique de l'intensité permet de rendre compte de la différenciation des sens au cours de l'évolution, ce que, précisément, la thèse bergsonienne des données immédiates de la conscience ne fait pas.

²² *Traité de psychologie générale I*, pp. 417-418.

En effet, dans *La philosophie de la sensation*, Pradines distingue entre les sens à distance²³ – odorat, ouïe et vue – qu’il qualifie de sens spéciaux et les sens plus primaires et plus originaires que sont le toucher, le goût et l’odorat. Dans le cas des seconds, la distance signifiée par l’intensité est nécessairement faible (goût) voire inexistante (toucher comme tel) puisque les sensations surgissent du contact avec l’objet. Livrant relativement peu d’informations sur les objets appréhendés, ces sens sont assez peu *objectivants*, à tel point d’ailleurs que les différences d’intensité qu’ils manifestent sont souvent saisies à tort comme des différences de qualités. Avec les sens à distance, la gamme d’intensité s’élargit et la différence entre l’intensité et la qualité est absolument nette: ils permettent véritablement de saisir en profondeur les nuances d’une même qualité (nuances d’un rouge ou de l’odeur de rose, ton d’un cri ou d’une même note de musique). Comme le dit Pradines, ils sont “capables de marquer d’un signe qualitatif spécifique et irréductible la quantité innombrable des variations intensives qu’ils sont à même d’enregistrer sous l’action d’un même excitant”²⁴. On voit, dès lors, pourquoi l’évolution a permis l’apparition de tels sens à côté de sens plus archaïques: la différenciation des sens représentait un bénéfice certain pour la vie. En effet, plus la quantité de variation d’intensité peut être enregistrée au sein d’une même qualité, c’est-à-dire rapportée à la même unité, plus la perception de la distance qui sépare le vivant d’un objet est fine, plus l’anticipation de l’action possible *d’un objet* ou *vis-à-vis d’un objet* peut-être précise. En termes métaphoriques, on peut dire que, si l’évolution s’était contentée du goût et du toucher, la vie aurait déjà péri sous les effets de ce qu’elle aurait à peine senti, en bref, par défaut de *champ d’action*. L’intensité qui rend possible la perception à distance, par l’espace, a donc bien une fonction vitale.

Mais si l’intensité enveloppe les distances en même temps qu’elle rend possible la perception, pour Pradines et contrairement à ce que pense Bergson, elle enveloppe aussi le temps. En effet, le déplacement sur la gamme des intensités dans la perception de qualités sensibles non seulement constitue l’espace mais détermine corrélativement le temps dont dispose le vivant pour fuir un objet potentiellement douloureux ou conquérir un objet potentiellement bénéfique: “[...] la signification de l’espace même, c’est le temps que nous comprenons en lui [...]”²⁵. Espace et temps sont donc indissociablement liés et constitutifs l’un de l’autre.

Rappelons ici encore rapidement que *l’Essai sur les données immédiates de la conscience* distingue deux types de multiplicités différentes en nature: la durée (multiplicité hétérogène et continue, règne de la qualité) et

²³ Pour plus de détails, voir dans *Philosophie de la sensation*, les tomes II et III: *Les sens du besoin*, Paris, Les Belles Lettres, 1932, et *Les sens de la défense*, Paris, Les Belles Lettres, 1934.

²⁴ *Traité de psychologie générale I*, p. 421.

²⁵ *Le problème de la sensation*, p. 173.

l'espace (multiplicité homogène, discontinue, condition du nombre et de la mesure et donc règne de la quantité). Dès lors que la durée "rencontre" l'espace, qu'elle se mélange à lui sous la forme du temps que l'on mesure, elle se dégrade en même temps que s'aliène la conscience. Cette distinction sera reprise dans *Matière et mémoire* – quoique déplacée – à travers la dualité de la matière et de l'esprit que Bergson tentera de surmonter, d'une certaine façon.

A partir de la thèse selon laquelle l'espace est la condition génétique de la conscience perceptive et représentative, Pradines établit, au contraire, que le temps est par nature spatial et que l'espace est par nature temporel parce que leur genèse est elle aussi, corrélatrice. En effet, si saisir un objet à distance revient, pour un vivant, à saisir le temps qui sépare ses mouvements possibles (fuite ou conquête) de cet objet, alors "l'ordre du temps est le seul fondement possible de l'ordre de l'espace"²⁶. Et, pour Pradines, c'est sur le terrain de la mémoire qu'il est possible d'appréhender et de vérifier au mieux cette mixité originaire et essentielle de l'espace et du temps, mais pour des raisons opposées à celles qu'invoque Bergson dans *Matière et mémoire* lorsqu'il affirme, après avoir exposé sa théorie de la perception pure, que percevoir "finit par n'être qu'une occasion de se souvenir"²⁷.

Pour Bergson, en effet, si nous considérons la perception telle qu'elle se produit en fait et non pas telle qu'elle est en droit (perception pure), nous constatons que la mémoire se mêle à la perception dont elle est toutefois distincte en nature. Mais de ce que la perception pure est pure objectivité et extériorité (tandis que la mémoire est esprit et subjectivité), on peut conclure que le souvenir diffère en nature de la perception, une survivance de perception n'étant pas une représentation. Conclusion que Pradines reprend à son compte lorsqu'il écrit, dans *Le problème de la sensation*, que "la représentation-souvenir diffère en nature, et non pas seulement en degré, de la représentation-sensation"²⁸: la fonction de la perception, consistant à anticiper à distance l'action d'un objet disparaît du souvenir puisque l'objet s'est absenté. La mémoire ne nous renvoie pas au même objet que la perception parce que toutes deux ne le re-présentent pas de la même façon, le souvenir ne comprenant aucun élément d'espace.

Mais c'est bien là précisément que se fait jour la différence entre Pradines et Bergson. Si pour tous les deux, perception et mémoire ou représentation et souvenir sont différents en nature, du fait qu'ils n'ont pas affaire au même objet, on ne peut en déduire pour autant, comme le fait Bergson, qu'ils n'ont pas le même fondement ni la même fonction originaire. Ici encore, il faut appréhender les choses d'un point de vue psycho-biologique et évolutionniste: comment l'évolution aurait-elle pu laisser surgir la mémoire

²⁶ *Le problème de la sensation*, p. 83.

²⁷ *Matière et mémoire*, p. 214.

²⁸ *Le problème de la sensation*, p. 186.

à côté de la perception si ce n'était, précisément, pour les mêmes raisons? N'est-ce pas le signe que la mémoire remplit *la même fonction* que la perception, à savoir, l'adaptation? Le souvenir ne conserve-t-il pas, d'ailleurs, *la même structure* intentionnelle que la perception?

Souvenons-nous que, pour Pradines, la perception est une fonction d'adaptation par laquelle le vivant anticipe la présence d'un danger à éviter ou la conquête d'un objet bénéfique: la perception est perception d'un objet potentiellement maléfique ou à assimiler. Or, selon le *Traité de psychologie générale*, cette anticipation doit être comprise comme une "*anticipation mnémonique*"²⁹, ce qui signifie que perception et mémoire, toutes différentes qu'elles soient en nature *quant à leur objet*, sont bien de "*la même étoffe*"³⁰.

Tout d'abord, aucun souvenir ne peut se constituer si la perception n'en est pas l'origine. En ce sens l'idée, d'une mémoire pure est ou bien une illusion, ou bien une contradiction dans les termes, ce qui, au fond, revient au même. On ne peut se remémorer que ce que l'on a déjà perçu – et bien perçu, devrait-on dire. Et s'il est quasiment impossible de convoquer des souvenirs gustatifs ou tactiles, c'est précisément parce que les sens primaires étant très peu spatialisants, les sensations qu'ils offrent sont très peu représentatives: "*la connaissance du temps est proportionnelle à celle de l'espace, la limite de la première est celle de la seconde*"³¹.

Enfin, la fonction originarie de la mémoire consiste à informer la perception: cette dernière ne peut anticiper et prévenir le vivant si elle n'est pas corrélativement prévenue par la mémoire. Ce n'est donc pas le passé qui descend dans le présent de l'action vitale pour l'éclairer mais l'action vitale qui pro-jette le passé sous forme d'avenir. De ce fait, la dimension fondamentale du temps n'est pas, pour Pradines, le passé – comme il l'est pour Bergson – mais l'avenir. Si percevoir, c'est bien percevoir quelque chose à l'extérieur de soi et, dès lors, sortir de soi, cette sortie de soi ne peut pas consister en autre chose qu'en une sortie de son propre temps: re-présenter n'est pas présenter à nouveau dans le présent par le biais du passé mais présenter pour l'avenir un passé pro-jeté dans cet avenir.

Si l'on tire les conséquences de tout ce qui vient d'être dit et surtout de cette affirmation selon laquelle "*la connaissance du temps est proportionnelle à celle de l'espace, la limite de la première [étant] celle de la seconde*", on peut comprendre qu'il n'y a pas, chez Pradines, deux mémoires différentes en nature, comme chez Bergson, car l'espace est précisément le garant de l'unité de la mémoire. Dans *Matière et mémoire*³², en effet, Bergson oppose la mémoire habitude (par laquelle le passé se conserve sous la forme de mécanismes moteurs) et la mémoire pure (par laquelle le passé se conserve sous

²⁹ *Traité de psychologie générale I*, p. 200.

³⁰ *Le problème de la sensation*, p. 184.

³¹ *Le problème de la sensation*, p. 189.

³² *Matière et mémoire*, p. 224.

la forme de souvenirs purs). L'opposition de ces deux mémoires se surmonte toutefois dans une convergence de fonction dans le phénomène de la reconnaissance. Ou bien la mémoire pure est inhibée par la mémoire motrice, ou bien la mémoire pure soutient la mémoire motrice dans l'acquisition de l'habitude. La distinction de ces deux mémoires et leur convergence de fonction permet à Bergson de construire une théorie des plans de conscience déterminée par les différents modes de convergence fonctionnelle que l'on peut observer entre eux. Pour Pradines, au contraire, c'est le degré de spatialité de la perception qui détermine les différents plans de conscience du vivant: plus la perception est spatialisante, plus l'activité vitale est adaptée et "intelligente" car plus l'esprit s'émancipe du plan de l'automatisme (réflexe, appropriation fusionnelle, habitude, etc.). Si la mémoire connaît des variations déterminées par celles de la perception, elle n'en reste pas moins unique: seules ses fonctions peuvent se différencier.

Comme Bergson, Pradines distribue en effet celles-ci en *reconnaissance du présent* d'une part et *reconnaissance du passé* d'autre part. La reconnaissance du présent prolonge certaines sensations passées dans la perception présente, indépendamment de la reconnaissance du passé. Selon *Le problème de la sensation*³³, les dégustateurs, cuisiniers ou parfumeurs ne se souviennent pas, à proprement parler, des saveurs ou des odeurs car le goût et l'odorat sont des sens trop peu spatialisants. Ils se contentent d'"étirer" et de maintenir dans le présent ces sensations passées, mais cette opération n'est pas une reviviscence du passé puisque des souvenirs n'ont pu se constituer par défaut de spatialité: des souvenirs vagues peuvent bien accompagner ces sensations présentes, ils ne peuvent jamais les susciter. Cette opération relève simplement de l'attention (opération consciente) ou de l'habitude (opération inconsciente). Or, si la reconnaissance du présent est indépendante de la reconnaissance du passé, il faut renverser la théorie bergsonienne de la mémoire: on ne peut rabattre la distinction des deux types de reconnaissance sur la distinction de l'espace et de la durée: "la première si nous en considérons tous les aspects, bien loin de recouvrir et de justifier la seconde, nous fournit d'assez fortes raisons de la rejeter"³⁴. En effet, si la reconnaissance du présent peut avoir lieu sans référence au passé c'est que la mémorisation du passé est elle-même fondée par le degré de spatialisation de la perception, à savoir par le déploiement de la distance qui constitue l'anticipation mnémonique d'une passion possible: ce n'est pas le passé comme tel qui fonde la perception mais la perception comme anticipation qui fonde le passé comme à-venir possible. En d'autres termes, la reconnaissance du présent est indépendante du passé parce que la reviviscence du passé pur est elle-même dérivée d'un présent qui pro-jette l'avenir au sein de la perception. Les deux types de reconnaissance ne valident pas la thèse de

³³ C.f. p. 190.

³⁴ *Le problème de la sensation*, p. 193.

l'indépendance de la mémoire pure mais manifestent, contrairement à ce que croit Bergson, le caractère dérivé de cette dernière: la "mémoire pure" n'est pas originaire; elle ne peut servir l'action puisqu'elle dérive elle-même de la mémoire perceptive. Comme le dit Pradines dans *Le problème de la sensation*³⁵: "Il y a bien une mémoire vraiment *pure*, libre d'attache avec la perception, mais (...) c'est une mémoire seconde et tardive, dont les attaches naturelles à la perception ont été rompues par l'intervention de quelque activité nouvelle agissant sur les résidus mnésiques de la perceptions pour les utiliser à d'autres fins".

Or, c'est seulement en prenant pour point de départ et comme fil directeur continu le caractère à la fois transcendantal et génétique de l'espace que l'on pourra comprendre, dans le cadre d'une psychologie générale, comment la mémoire pure se dégage de la perception concrète pour être récupérée par ce que Pradines appellera "l'intelligence sursensorielle"³⁶. On pourra montrer ainsi que cette intelligence travaille sur les données de la mémoire pure, à savoir des perceptions pures (sons purs, couleurs pures, etc.) – dégagees de toute visée d'adaptation et donc dépourvues de signification vitale – à des fins de connaissance. L'activité de connaissance sera dès lors le couronnement de l'activité perceptive concrète qui la précède et la fonde nécessairement. Il restera à comprendre comment, de cette connaissance, pourra surgir une interrogation de type métaphysique.

Abstract

Pradines elaborates his philosophy of perception from a viewpoint which is both bergsonian and anti-bergsonian. According to Pradines, it is true that Bergson had the merit of thinking perception in accordance with its vital dimension, however its is necessary to make its approach more radical. According to Pradines, this consists in constructing a philosophy of space that not only reveals the limits of bergsonism but also permits to account for intentionality of living being as an encounter with a world to be runed away or conquered. Thus, the correlative appearance of spatiality and vital intelligence makes it possible to reconsider, against Bergson once again, the status of memory and also the relationship between psychology, theory of knowledge and metaphysics.

³⁵ C.f. p. 208.

³⁶ *Le problème de la sensation*, p. 248.

