

Voici comment Bergson définit son usage du mot « intuition » : « l'intuition dont nous parlons porte donc avant tout sur la durée intérieure » (*La Pensée et le mouvant*, p. 1272/27). Ainsi, il y aurait bien un sens « bergsonien » de cette notion, il y aurait bien un « vocabulaire de Bergson ».

Pourtant, une telle « définition » est doublement incomplète. Non seulement elle dépend d'une autre notion, de la « durée », mais elle attend un développement interne, annoncé par un « avant tout » énigmatique. De fait, cette formule introduit à un long paragraphe, qui semble l'élargir. Mais celui-ci aboutit à une définition peu différente de la première, sinon par une certaine généralisation : « l'intuition est ce qui atteint l'esprit, la durée, le changement pur » (*id.*, 1274/29). Loin de s'apaiser, la surprise et la frustration initiales semblent donc redoubler. Plutôt que dans la formule initiale ou finale on pressent même que le vrai travail de « définition » est à chercher *entre les deux*, dans le mouvement par lequel ce paragraphe conduit de l'une à l'autre.

Bergson l'avait d'ailleurs dit lui-même, dans un texte étroitement contemporain :

« il est inutile et il serait d'ailleurs le plus souvent impossible au philosophe de commencer par définir — comme certains le lui demandent — la nouvelle signification qu'il attribuera à un terme usuel, car toute son étude, tous les développements qu'il va nous présenter auront pour objet d'analyser ou de reconstituer avec exactitude et précision la chose que ce terme désigne vaguement aux yeux du sens commun ; et la définition en pareille matière, ne peut être *que* cette analyse ou cette synthèse ; elle ne tiendrait pas dans une formule simple. [...] Son exposé *est* cette définition même » (*Comment doivent écrire les philosophes*, 1924, in *Philosophie*, n° 54, Éd. de Minuit 1997, p. 7, je souligne).

On sera donc moins surpris si, dans le passage de *La Pensée et le mouvant* dont nous sommes partis (lui-même daté de 1922, quoique publié en 1934), aussitôt après avoir « défini » l'intuition, Bergson s'insurge brutalement contre une telle exigence :

« qu'on ne nous demande donc pas de l'intuition une définition simple et géométrique » (p. 1274/29).

Plus même que sur une théorie générale du langage, ce refus repose en effet sur une théorie bien précise de la définition *en philosophie*, énoncée rigoureusement dans chacun de ces deux textes, et qui ne vaut pas seulement pour celui qui l'énonce. Bien au contraire, Bergson l'applique de manière provocante, dans les deux

passages, à Spinoza et à Aristote, c'est-à-dire à l'auteur d'une *Éthique* écrite *more geometrico*, et à celui des *Analytiques*, théoricien de la définition s'il en est !

Bergson se réclame même de ces deux auteurs :

« la variété des fonctions et aspects de l'intuition, telle que nous la décrivons, n'est rien à côté de la multiplicité des significations que les mots « essence » et « existence » prennent chez Spinoza, ou les termes de « forme », de « puissance », d'« acte »,... etc., chez Aristote » (PM, p. 30/1274-1275).

Bien plus, si Bergson paraît surpris par cette diversité de sens (qui rend la définition impossible), s'il feint même d'en être indigné, il en connaît et il en revendique aussitôt la raison profonde :

« Chose curieuse : les philosophes qui ont le plus mérité ce reproche sont les maîtres, ceux qui ont introduit des concepts nouveaux dans le monde de la pensée : un Aristote, un Spinoza » (in *Philosophie, op. cit.*, p. 7).

« Introduire des concepts nouveaux » ou « créer des concepts » (pour prendre une expression de Deleuze) d'un côté, et définir des mots, de l'autre, loin de revenir au même, seraient donc incompatibles ! Impossible, dès lors, pour toute grande philosophie, de définir. Impossible d'espérer la constitution d'un lexique bergsonien, d'un « vocabulaire de Bergson ».

Pourtant, le texte que nous suivions d'abord comporte encore un retournement, encore un renversement de situation ! En effet, le paragraphe qui suit définit à nouveau l'intuition :

« Il y a pourtant un sens fondamental : penser intuitivement est penser en durée » (PM, 1275/30).

Est-ce là une concession faite au lecteur pressé ? Comment concilier ce « sens fondamental » avec la « variété des fonctions et aspects » revendiquée aussi par Bergson pour sa notion d'intuition ? La réponse s'impose : cela n'est possible, en effet, que si ce sens fondamental, dans son unité, n'est rien d'autre que la variété de ces fonctions et de ces aspects *elle-même*, autrement dit s'il ne s'agit pas seulement de la définition d'un terme, mais de ses usages et de ses enjeux, qui ne valent que par leur mise en œuvre et leur application diversifiées (ainsi ici non pas de « l'intuition » mais de « penser intuitivement », aussitôt suivi de distinctions critiques et d'exemples appliqués).

Si un philosophe a « son » vocabulaire, ce n'est donc pas pour disposer d'une série de termes au sens technique et général, fixe et immuable, immédiatement assimilable, c'est au contraire parce qu'il impose à chacun de ses termes un « sens » nouveau, singulier au plus haut point, propre à sa philosophie et à nulle autre, mais qui se comprend et se vérifie par la *diversité* des aspects du réel qu'il découpe et qu'il recouvre, qu'il rassemble et qu'il unifie. Il y a bien une signification nouvelle, imposée d'ailleurs par le philosophe jusqu'aux mots les plus usuels (donc sans création d'un lexique), mais celle-ci ne vaut que par sa portée critique et surtout la variété de ses usages, distendant la « chaîne des sens intermédiaires » (PM, *ibid.*, p. 30/1275), presque jusqu'à la rompre. On peut donc, et on doit même tenter

d'établir un « vocabulaire de Bergson » mais à trois conditions, sur lesquelles il faut insister un peu, à savoir qu'il soit *qualitatif, critique et intensif*.

Par « qualitatif » nous voulons dire qu'il convient bien, en effet, d'établir le « sens fondamental » des notions principales de Bergson, ou encore le sens « bergsonien » d'un certain nombre de termes de la langue usuelle ou philosophique, ou enfin, si l'on veut, d'établir *quelles notions reçoivent un sens nouveau*, qualitativement différent du sens reçu, *dans l'œuvre même de Bergson, c'est-à-dire dans ses livres* (voir notre note bibliographique). Cette exigence nous livre en outre, du même coup, *un critère de choix* des « entrées » d'un tel vocabulaire : l'existence, dans le texte même de Bergson, d'une formule définitionnelle explicite, d'un signe en quelque sorte d'alerte lexicale. Ce seront des formules telles que : « j'appelle » (« j'appelle matière, l'ensemble des images »), ou plus fréquemment, apposées à un substantif, « signifie » (« conscience signifie choix ») ou même « c'est-à-dire » (« l'action c'est-à-dire la faculté que nous avons d'opérer des changements dans les choses. »), formules qu'il faudra à chaque fois commencer par *citer*, pour tenter en effet de les rassembler dans un « sens fondamental » au moins esquissé. Le réseau des notions ainsi « définies » est étroit, et il est à prévoir qu'elles se renvoient strictement les unes aux autres.

Mais cela ne saurait suffire. Il faudra aussi établir la portée *critique* de ces significations « nouvelles », qui ne le sont donc (même si ce n'est pas leur but ou leur origine) que *par distinction ou par opposition* à un sens reçu ou traditionnel. C'est là ce qu'on pourrait appeler l'aspect *technique* du « vocabulaire de Bergson » (au sens où le *Vocabulaire de la philosophie* de Lalande, auquel Bergson a participé et qu'il a admiré¹, s'intitule précisément « vocabulaire technique et critique »). Bergson défend même (contrairement peut-être à ce qu'on croit souvent), à côté des « termes de sens commun » l'usage de termes techniques en philosophie, et même des « mots en *isme* » (ainsi dans « Comment doivent écrire les philosophes » *op. cit.*). En fait, entre le terme technique, dont le sens peut à peine changer d'une doctrine à l'autre, et le terme critique sur lequel se concentre la nouveauté d'une pensée, il y a en quelque sorte *tous les degrés* : pas de terme qui sorte intact de la nouveauté de l'œuvre, pas de terme qui ne participe de la communauté d'une langue. Mais cette remarque nous introduit déjà au troisième échelon du « vocabulaire de Bergson », le plus important peut-être.

En effet, établir le sens d'un terme « bergsonien » c'est aussi et surtout établir la variété de ses « fonctions et aspects », de ses enjeux et de ses usages, *des degrés ou des intensités de sa mise en œuvre* non seulement dans la pensée de Bergson mais

1. Outre les textes cités, voir la Discussion à la société française de philosophie du 23 mai 1907 (*Mélanges*, PUF, 1972, pp. 502-507) : « j'approuve de tout point la tentative de M. Lalande » (p. 506). Bergson y avait pourtant dit aussi : « vouloir définir [...] les sens possibles d'un mot comme celui-là [nature] c'est procéder comme si [...] philosopher consistait à *choisir* entre des concepts tout faits. Or philosopher consiste le plus souvent non pas à opter entre des concepts mais à en créer » (p. 503).

surtout, selon cette pensée, dans le réel lui-même. Ainsi la « durée » même ne vaut-elle qu'appliquée intensivement à chaque degré de réalité, ou plutôt ne vaut-elle qu'en faisant découvrir la structure intensive du réel, selon le degré d'un rythme ou d'une contraction temporelle. Ainsi l'intuition ne vaut-elle qu'à proportion de l'« effort » que l'on y consacre, série d'actes individuels et intensifs, plus que fonction cognitive anonyme et générale. Le véritable « sens » de la notion ne sera atteint qu'à travers cette variété d'emplois et d'applications même, et non par une formule unique et définitive. C'est là au sens strict ce que Bergson appelle des concepts « fluides » ou « souples » ou encore « des réalités souples, *qui comportent des degrés* » (MM, 376/279, je souligne) C'est aussi pourquoi on doit suivre les notions de Bergson dans l'usage qu'il en fait, *de livre en livre*, dont il a lui-même souligné à plusieurs reprises qu'il pouvait comporter des variations ou même des contradictions apparentes.

Ces trois étages du « vocabulaire de Bergson » correspondront donc aux trois niveaux généralement distingués dans ce vocabulaire des philosophes. Le premier sens d'une notion, qualitatif, se comprendra de lui-même, et par relation à celui des autres notions ainsi définies ; le second sens, technique et critique, fera entrer chaque terme dans un réseau de relations doctrinales et théoriques ; le troisième, enfin, introduira chaque notion dans un développement intensif qui est l'élément même de la pensée philosophique de Bergson et peut-être de la pensée philosophique tout court.

Action

- « L'action, c'est-à-dire la faculté que nous avons d'opérer des changements dans les choses, faculté attestée par la conscience, et vers laquelle paraissent converger toutes les puissances du corps organisé » (MM, 325/211). « Vivre consiste à agir. Vivre, c'est n'accepter des objets que l'impression utile pour y répondre par des réactions appropriées. » (*Le Rire*, 459/115, cf. là-dessus MM, 333 et EC 577). « Cette action présente toujours à un degré plus ou moins élevé le caractère de la contingence ; elle implique tout au moins un rudiment de choix. Or un choix suppose la représentation anticipée de plusieurs actions possibles. Il faut donc que des possibilités d'action se dessinent pour l'être vivant avant l'action même. La perception visuelle n'est pas autre chose... » (EC, 577/97).

L'action est donc la réponse en partie indéterminée du vivant aux sollicitations de son milieu et aux exigences des besoins.

En tant que réponse d'un organisme aux contraintes de la vie et du milieu, l'action répond à une finalité ultime et primitive, celle de la satisfaction des besoins ; en tant qu'elle n'est pas une simple réaction automatique, mais toujours en partie indéterminée (sinon elle ne serait que réaction nécessaire), elle met en jeu à des degrés divers aussi bien des virtualités internes (toutes les puissances de la durée et de la liberté), que des possibilités externes, symbolisées par la perception ; elle est le principe explicatif de tout comportement animal ou humain, y compris de la connaissance utilitaire, mais aussi ce par quoi s'inscrivent dans le monde la liberté individuelle, la création ou l'histoire, y compris morale et religieuse.

•• Cette définition de l'action lui donne une très grande portée critique. De fait, l'action n'est ni l'effet d'une puissance ou d'une volonté purement autonomes, voire rationnelles, puisqu'elle est fondée sur la vie, ni une simple réaction ou force biologique, puisqu'elle suppose l'indétermination et la conscience, qui peuvent la conduire jusqu'à la liberté et la création. La philosophie de Bergson est donc bien un pragmatisme psychologique et théorique, puisque l'action y joue le rôle d'un principe explicatif du comportement et de la connaissance usuelle et même scientifique et technique. C'est aussi une critique de l'action ou de la relativité que les « formes de l'action » notamment l'espace impose à notre pensée et à notre vie. C'est enfin une métaphysique de l'action puisque l'acte libre ou la création morale et religieuse sortent du cadre utilitaire pour inscrire dans le monde les œuvres de la durée individuelle, voire de son contact avec une source supérieure à l'action proprement humaine (même si elle reste liée à la vie en un sens plus élevé).

••• Dès le départ la notion d'action comporte donc des degrés. Déjà dans *l'Essai...*, l'acte libre s'inscrit dans l'action en général, tout en rompant avec ses cadres habituels : il est encore une réponse à des circonstances (graves qui plus est), et une transformation du monde, mais une réponse et une transformation qui ne proviennent que du moi temporel qui en est l'auteur. *Matière et Mémoire* dessine toute l'échelle de l'action, et même une double échelle, psychologique (en nous) et

métaphysique (entre les degrés de réalité) : de l'indétermination minimale du corps à l'action « réfléchie » qui implique la mémoire, mais aussi de l'action minimale de la matière à l'action humaine et même au-delà. *Le Rire* oppose l'action au geste mécanique : « l'action est voulue, en tout cas consciente... Dans l'action c'est la personne tout entière qui donne... Enfin [...] l'action est exactement proportionnée au sentiment qui l'inspire » (p. 455/109-110). *L'Évolution créatrice* et surtout *Les Deux Sources* donnent à l'action sa portée métaphysique et morale : le grand mystique se caractérise à ce que, au-delà de l'extase et de la contemplation, il agit dans l'histoire humaine et lui donne un sens.

Affections (sensations)

- « ... supposez que la distance [entre notre corps et l'objet] devienne nulle, c'est-à-dire que l'objet à percevoir coïncide avec notre corps, c'est-à-dire enfin que notre 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 » (MM, p. 58/205) « [Dans notre corps] se produit l'affection, c'est-à-dire son effort actuel sur [lui]-même. Telle est bien, au fond, la différence que chacun d'entre nous établit naturellement, spontanément, entre une image et une sensation. [...] Quand nous parlons de la sensation comme d'un état intérieur, nous voulons dire qu'elle surgit dans notre corps. » (*id.*, 58-59/206). « L'affection est donc ce que nous mêlons de l'intérieur de notre corps à l'image des corps extérieurs ; elle est ce qu'il faut extraire d'abord de la perception pour retrouver la pureté de l'image [...]. L'affection n'est pas la matière première dont la perception est faite ; elle est bien plutôt l'impureté qui s'y mêle » (*id.*, 59-60/206-207).

Les affections sont donc les perceptions des actions réelles qui ont lieu sur ou dans notre seul corps ; on les appelle aussi sensations.

Les affections du corps s'opposent donc aux perceptions d'objets : alors que les secondes informent sur des objets extérieurs et traduisent des actions possibles, les premières informent sur le seul corps et son état actuel ou les actions réelles qu'il subit. Cette différence interdit de faire des sensations l'origine des perceptions, elles en sont bien plutôt la limite et l'effet.

- L'enjeu principal de cette notion est donc de préserver l'extériorité et l'objectivité des perceptions, en refusant d'en faire le résultat de sensations internes et subjectives. Bergson nomme délibérément affections ces données sensorielles pour insister sur leur aspect aveugle et corporel, alors que la notion de sensation semble impliquer un rapport à un objet extérieur et une fonction de connaissance. Le point de départ réel de la théorie de la connaissance n'est pas la sensation, mais l'action, point commun unique et originel des sensations et des perceptions, les unes actions réelles des objets sur le corps, les autres actions possibles du corps sur les objets, que tout oppose donc par ailleurs.

••• Si cette notion d'affection apparaît donc essentiellement dans *Matière et Mémoire*, la notion de sensation affective apparaît ailleurs (ainsi au chapitre premier de l'*Essai*) pour renvoyer aux mouvements du corps en tant qu'ils sont dirigés par les sensations de plaisir et de douleur, elles-mêmes rapportées à leur fonction vitale. Bergson coupe donc aussi l'affection corporelle et vitale de l'*émotion* qui engage toute la vie psychologique individuelle et peut devenir créatrice. La place est donc étroite, entre les perceptions et les émotions, pour les affections du corps. Elle n'en est pas moins importante et nécessaire.

Art

• « Ainsi, qu'il soit peinture, sculpture, poésie ou musique, l'art n'a d'autre objet que d'écarter les symboles pratiquement utiles, les généralités conventionnellement et socialement acceptées, enfin tout ce qui nous masque la réalité, pour nous mettre face à face avec la réalité même » (*Le Rire*, 462/120) « Il suit de là que l'art vise toujours l'*individuel*. [...] Ce que l'artiste a vu, nous ne le reverrons pas, sans doute, du moins pas tout à fait de même ; mais s'il l'a vu pour tout de bon, l'effort qu'il a fait pour écarter le voile s'impose à notre imitation. [...] l'universalité est donc ici dans l'effet produit et non pas dans la cause » (*id.*, 464-465/123-125). « L'art vrai vise à rendre l'individualité du modèle et pour cela il va chercher derrière les lignes qu'on voit le mouvement que l'œil ne voit pas, derrière le mouvement lui-même quelque chose de plus secret encore, l'intention originelle, l'aspiration fondamentale de la personne, pensée simple qui équivaut à la richesse indéfinie des formes et des couleurs » (PM, 265/1460). « À quoi vise l'art, sinon à nous montrer, dans la nature et dans l'esprit, hors de nous et en nous, des choses qui ne frappaient pas explicitement nos sens et notre conscience ? » (PM, 1370/149).

La fonction de l'art est donc de percevoir et de faire percevoir ce que masque la perception habituelle, avant tout l'individualité des choses et des êtres, par la création d'un artiste lui-même individuel.

La fonction de l'art est donc doublement liée à celle de la perception, la nature habituelle de celle-ci étant l'obstacle à dépasser, mais le propre de l'art étant de la dépasser (contrairement à la philosophie ou au mysticisme) par des moyens encore perceptifs. L'art suppose donc un sujet individuel, l'artiste, qui dépasse la perception générique des hommes ; un objet individuel, modèle, émotion ou idée génératrice ; et entre les deux l'œuvre et ses moyens d'expression, qu'il s'agit d'adapter à cette rencontre intuitive de deux réalités, et qui suppose donc un effort spécifique d'intuition et surtout de *création*.

•• La doctrine bergsonienne de l'art, exprimée dans des textes très dispersés, couvre cependant toute l'œuvre, des premières pages de l'*Essai*, qui attribue le propre de l'art à la suggestion psychologique, aux *Deux Sources de la morale et de la religion*, qui le rapporte cette fois à l'émotion créatrice qui est aussi à l'œuvre chez les fondateurs de religion ou de morale. Ses traits constants restent cependant

déterminés par l'opposition de l'art et de la vie, ou de la perception esthétique et de la perception pragmatique, ou encore de la création esthétique et de la fabrication technique. L'art est ainsi porteur de vérité métaphysique, même s'il ne peut accéder à une méthode générale d'intuition, propre au philosophe, ou à la création historique propre au mystique, qui prend pour matière l'espèce humaine elle-même.

•• La dimension « esthétique » est donc bien au carrefour des deux sens de l'intuition ou de la perception sensible, en son point de détachement, de distraction, ou de rebroussement, où elle passe de sa fonction psychologique à sa destination métaphysique. Ainsi, elle est elle-même profondément intensive. *Le Rire* montre dans la comédie une utilisation sociale et vitale de l'art, un mixte impur. Par ailleurs, la composition d'un livre philosophique et même l'intuition mystique empruntent encore quelque chose de la création esthétique même. Entre ces deux limites, dans chaque vie individuelle comme dans l'histoire de l'humanité, l'art, loin d'être réservé au goût subjectif, reste une dimension à part entière de notre expérience.

Cerveau

• « Le cerveau ne doit donc pas être autre chose, à notre avis, qu'une espèce de bureau téléphonique central : son rôle est de « donner la communication » ou de la faire attendre. Il n'ajoute rien à ce qu'il reçoit ; mais [...] il constitue bien réellement un centre, où l'excitation périphérique se met en rapport avec tel ou tel mécanisme moteur, choisi et non plus imposé » (MM, 180-181/26). « Tous les faits et toutes les analogies sont en faveur d'une théorie qui ne verrait dans le cerveau qu'un intermédiaire entre les sensations et les mouvements, qui ferait de cet ensemble de sensations et de mouvements la pointe extrême de la vie mentale, pointe sans cesse insérée dans le tissu des événements et qui [attribuerait] ainsi au corps l'unique fonction d'orienter la mémoire vers le réel... » (*id.*, 315/198). « Il n'est donc pas à proprement parler organe de pensée, ni de sentiment, ni de conscience ; mais il fait que conscience, sentiment et pensée restent tendus sur la vie réelle et par conséquent capables d'action efficace. Disons, si vous voulez, que le cerveau est l'organe de *l'attention à la vie* » (ES, 850-851/47).

Le cerveau est donc la partie du corps où se relient les mouvements nerveux centrifuges et centripètes (sensations et actions), dont la complexité permet la relative indétermination, et dont l'apprentissage ou la mémoire, purement corporels, permettent aussi à la mémoire pure de s'insérer dans le monde.

•• Le cerveau est donc pour Bergson une partie du monde matériel comme les autres : il n'a pas de pouvoir magique, notamment de créer la pensée entendue comme représentation immatérielle. Sa singularité est double : par sa complexité et sa position dans l'organisme il sert de carrefour entre les mouvements nerveux et autorise leur indétermination qui permet d'échapper à la pure nécessité de la matière ; par ses connexions acquises, il constitue des schèmes moteurs ou une mémoire motrice, qui servent aussi de cadre à la réinsertion des souvenirs purs dans