

Principes de lecture

La Pensée et le Mouvant se présente au lecteur comme un recueil regroupant des essais et des conférences qui, précise l'Avant-propos, « datent de la période comprise entre 1903 et 1923 ». Cet ensemble est complété par une longue Introduction inédite, écrite en 1922, qui occupe à elle seule le tiers du volume. Le recueil n'ayant été publié qu'en 1934, après que Bergson eut livré au public son quatrième et dernier grand ouvrage¹, il semble qu'on puisse à bon droit en attendre une sorte de récapitulation rétrospective du bergsonisme, mûrement réfléchie dans son choix de textes et dans son ordre d'exposition. L'Avant-propos suscite d'ailleurs, en un certain sens, cette attente puisque l'auteur y indique que les textes retenus pour ce volume « portent principalement sur la méthode [qu'il croit] devoir recommander au philosophe ».

Il est pourtant extrêmement paradoxal qu'un philosophe expose sa méthode, d'une part *après* avoir construit l'ensemble de son œuvre, et d'autre part en recourant au genre du recueil d'études de provenances diverses, *a priori* plutôt disparates (même si elles ont été soigneusement reprises et annotées). De plus, l'Introduction — qui revêt effectivement un caractère méthodologique appuyé — dénonce fermement, à l'occasion d'une polémique contre les « systèmes philosophiques » et leur conception de la vérité, ce que Bergson nomme « l'illusion rétrospective » du vrai ou « le mirage du présent dans le passé » ; il paraît donc pour le moins aventureux d'espérer trouver dans les textes qui suivent cette Introduction un exposé synoptique, écrit après coup, de « la véritable Méthode » de l'auteur, ou un ultime assemblage des pièces du puzzle, enfin complet, de cette Méthode. Mieux vaut sans doute faire l'hypothèse que Bergson n'a pas

1. *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), qui fait suite à l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), à *Matière et Mémoire* (1896) et à *L'Évolution créatrice* (1907). *Le Rire* (1900), sous-titré « Essai sur la signification du comique », et le premier recueil d'essais et conférences, *L'Énergie spirituelle* (1919), s'intercalent dans cette série comme autant d'exposés ponctuels des *résultats* des recherches de l'auteur. Nous allons voir que le statut de *La Pensée et le Mouvant* est différent.

succombé à l'illusion rétrospective qu'il a lui-même condamnée et qu'il s'est gardé de canaliser *a posteriori*, dans le cadre conceptuel rigide d'une méthodologie générale, le flux ou l'esprit de sa pensée. Mais s'il en est ainsi, dira-t-on, quel est donc exactement le *sens* du mot « méthode » chez Bergson, et *où*, dans quel texte précis, cette méthode se laisse-t-elle appréhender dans *La Pensée et le Mouvant* ?

Pour ce qui concerne la question du sens, l'Avant-propos nous éclaire grandement lorsqu'il souligne la complémentarité existant entre les études réunies dans *L'Énergie spirituelle*, qui exposaient des « résultats », et celles de ce « nouveau recueil », relatives « cette fois au *travail de recherche* lui-même » (nous soulignons). La méthode, c'est dès lors la *voie* suivie dans l'*élaboration* même de la recherche, c'est un cheminement en train d'inventer ses propres règles sous les contraintes du réel. La réponse à notre seconde question s'avère, par voie de conséquence, être assez simple : la méthode bergsonienne se laisse appréhender *en chacun* des essais du recueil pour peu que l'on prête attention au travail de mise à l'épreuve auquel telle ou telle réalité particulière y soumet la pensée. Autrement dit, la méthode *s'éprouve* sous nos yeux au contact du réel. Elle n'est nulle part exposée didactiquement, mais elle *s'expose* à l'épreuve répétée des expériences. En fait, c'est la mise en évidence de l'objection que les réalités opposent aux systèmes philosophiques traditionnels et aux sciences qui tient, en chaque cas, lieu d'une incitation à se remettre en marche vers d'autres principes de compréhension de l'expérience, du réel et, finalement, de l'être lui-même.

Nous lirons donc les textes regroupés dans *La Pensée et le Mouvant* comme autant de déploiements d'un même mouvement de pensée visant, si on l'interprète conformément à sa visée ontologique dernière, à *déconstruire méthodiquement l'illusion philosophique qui consiste à croire qu'un substrat immobile de l'être est absolument nécessaire à sa connaissance*. Pour être méthodique, cette entreprise critique n'est pas le moins du monde univoque, bien au contraire : elle se développe selon plusieurs « lignes de faits¹ » qui suivent les

1. Cf. sur ce point les premières pages de la Conférence « La conscience et la vie », in *E.S.*, p. 1-4.

résistances du réel aux théories abstraites. Elle est donc multiple, mais néanmoins tendanciellement polarisée par l'exigence centrale de la « précision » expérimentale.

La réduction critique des illusions de la tradition métaphysique permet ainsi, au fil des études I à IV, de cerner peu à peu, comme en contrepoint, le mode d'être spécifique de l'objet de la philosophie bergsonienne. Ce mode d'être est circonscrit avec une insistance toute particulière dans la cinquième contribution au volume (c'est-à-dire dans les deux Conférences d'Oxford), où la *réalité substantielle du changement* est établie. Viennent ensuite quatre essais, dont la tonalité apparaît nettement plus positive, qui introduisent à une métaphysique et à une science également soucieuses de la réalité du changement.

N.B. : Nous utiliserons dans le cours du texte et dans nos notes de bas de page les abréviations usuelles désignant les différents ouvrages de Bergson. La pagination indiquée renvoie aux rééditions parues aux Presses Universitaires de France dans la collection « Quadrige » (pagination qui est identique à celle figurant en marge des pages de l'édition des *Œuvres* due à André Robinet, dite « édition du Centenaire », P.U.F., 1959). On lira donc :

D.I. = *Essai sur les données immédiates de la conscience.*

M.M. = *Matière et Mémoire.*

E.C. = *L'Évolution créatrice.*

E.S. = *L'Énergie spirituelle.*

D.S. = *Les Deux Sources de la morale et de la religion.*

(En revanche, le titre n'est pas précisé lorsque nous renvoyons directement à *La Pensée et le Mouvant*).

La réduction critique des systèmes philosophiques

(« Introduction. Première partie »)

Toute véritable décision philosophique naît peut-être d'un espoir déçu, d'une attente et d'un enthousiasme de jeunesse qui demeurent, au bout du compte, insatisfaits. Platon l'avait déjà fait avouer à Socrate dans le *Phédon*, à propos de l'enseignement d'Anaxagore, et il avait pris soin d'ajouter qu'un authentique apprenti philosophe, loin de s'en désoler, doit trouver dans cette expérience la ressource spirituelle d'une « seconde navigation¹ ». Cette ressource ne peut bien évidemment être autre chose que *l'analyse des raisons* de la déception éprouvée ; comment, autrement, trouverait-on le courage de résister à la tentation de la « haine des discours² » ?

La philosophie de Bergson fait moins que toute autre exception à cette règle, comme le confirme la brève autobiographie intellectuelle qui ouvre *La Pensée et le Mouvant*. Lisons, en effet, les premières lignes des deux premiers paragraphes :

Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle [...].

Une doctrine nous avait jadis paru faire exception, et c'est probablement pourquoi nous nous étions attaché à elle dans notre première jeunesse. La philosophie de Spencer visait à prendre l'empreinte des choses et à se modeler sur le détail des faits. Sans doute elle cherchait encore son point d'appui dans des généralités vagues. Nous sentions bien la faiblesse des *Premiers Principes*.

De même donc que Socrate attendait de la philosophie qu'elle lui fournisse le principe d'intelligibilité de la totalité du réel (un réel compris jusque dans la *genèse* de ses multiples manifestations — ce que le *Noûs* d'Anaxagore s'avéra précisément incapable d'expliquer),

1. Cf. Platon, *Phédon*, 96 a-99 d.

2. *Ibid.*, 89 d (le terme platonicien est *misologia*).

de même Bergson exige d'elle, sans cependant la trouver nulle part, la « précision ». Cette exigence fondamentale constitue le *principe méthodologique* de sa réduction critique des systèmes philosophiques, c'est pourquoi nous devons en comprendre très exactement le sens.

La « précision » d'un système philosophique consiste, ajoute le texte que nous avons cité, à être « taillé à la mesure de la réalité où nous vivons ». Elle s'oppose donc à « l'à peu près¹ » ou, plus simplement encore, à « l'imprécision [qui] est d'ordinaire l'inclusion d'une chose dans un genre trop vaste » (p. 23). Tout ceci serait assez aisé à concevoir — mais ne relèverait au fond que du bon sens et n'aurait guère d'intérêt méthodologique — si Bergson voulait uniquement signifier que les concepts philosophiques, puisqu'ils désignent des genres, sont trop généraux pour nommer telle ou telle « chose » singulière du monde sensible. Cela est assurément vrai : connaître, n'est-ce pas justement savoir s'arrêter à temps dans la descente vers la description des particularités, n'est-ce pas savoir s'en tenir à la différence spécifique significative et *rejeter* les « accidents » afin d'éviter les sophismes ? Depuis Platon et Aristote, la philosophie n'a certes jamais cherché à être « précise » en ce sens trivial, et on ne saurait l'en blâmer : ni le pittoresque ni la description ne la motivent, pour la simple raison qu'elle est par principe en quête de la *substance* de ce qui est, en quête de ce que Husserl nommera la « chose même ». Si manque de précision il y a, c'est par conséquent au seul niveau de la *substance du réel* qu'il convient de le déceler.

Posons donc la question de fond : quelle est véritablement, pour Bergson, « l'affaire » ou la « chose » de la philosophie, quel est son « objet », et pourquoi manque-t-elle à cet égard de précision ? En fait, l'auteur a déjà répondu que l'affaire de la philosophie, c'est tout simplement... « la réalité où nous vivons » ; admettons-le, mais qu'est-ce à dire au juste ? La limpidité du style cache sans doute ici la profondeur de sa réponse : « la réalité où nous vivons » n'est en effet, ni l'ensemble des choses matérielles qui nous entourent, ni le sujet pensant que nous sommes, et elle n'est pas non plus leur juxtaposition. Cette « réalité où nous vivons » n'est en aucune façon un lieu

1. Pour cette opposition, voir *E.S.*, p. 83.

repérable dans l'espace et dont nous représenterions une partie, cette dernière fût-elle insigne ; elle est bien plutôt un *mode d'être dont* nous participons et *dont* la nature matérielle participe elle aussi à sa façon. Voilà l'objet propre de la philosophie.

Dira-t-on que cet objet est ambigu ? Il l'est certes du point de vue du matérialisme, aussi bien d'ailleurs que de celui, complémentaire, de l'idéalisme. Mais il ne l'est pas du point de vue d'une philosophie relevant du « réalisme spiritualiste » cher à Ravaisson et à Lachelier¹ : ce qui paraissait être ambiguïté devient ici richesse, originalité mouvante et invention. On voit que, mesurée à cette aune, la « précision » philosophique ne ressortit en rien d'un goût pour le fourmillement des détails. Elle implique plutôt une véritable conversion philosophique vers la *genèse* des choses *et* du sens, de la matière *et* de l'esprit, bref : une conversion attentive (et par là, justement, « précise ») vers le mouvement *conjoint* de constitution de ce que l'on nomme couramment — mais en les dissociant — le réel et le spirituel. Bergson le dira d'ailleurs en toute clarté :

Le philosophe, qui ne veut rien laisser de côté, est bien obligé de constater que les états de notre monde matériel sont contemporains de l'histoire de notre conscience. Comme celle-ci dure, il faut que ceux-là se relient de quelque façon à la durée réelle [...]. Si nous pouvions embrasser [l'univers] dans son ensemble, inorganique mais entretissé d'êtres organisés, nous le verrions prendre sans cesse des formes aussi neuves, aussi originales, aussi imprévisibles que nos états de conscience (p. 12-13).

L'exigence de précision philosophique impose par conséquent de *commencer* par l'entrecroisement de la conscience et de la matière, et non par l'un ou l'autre de ces deux pôles qui n'ont en fait aucune « réalité » en eux-mêmes². Tout le bergsonisme est là : *l'absolu*, qui est l'objet même de la métaphysique, n'est ni la conscience donatrice de sens, ni l'Idée platonicienne, ni le noumène kantien, mais c'est la conjonction originaire de la pensée et du monde pris l'un et l'autre dans leur être-mouvant essentiel. « À côté du réel » (p. 1) le réalisme

1. Sur ce point, voir D. Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Paris, Vrin, 1997², p. 1-14.

2. Pour ce dépassement du dualisme, cf. *infra* notre commentaire du texte 2.

spiritualiste n'acceptera, par suite, aucun « possible » abstrait conçu par l'intellect ; mais inversement, ce même réalisme n'acceptera pas non plus que ses premiers principes soient puisés dans quelque instance élémentaire d'un réel déjà constitué. D'où le reproche constamment adressé par Bergson à Herbert Spencer¹,

[...] qui annonça une doctrine d'évolution où le progrès de la matière vers la perceptibilité serait retracé en même temps que la marche de l'esprit vers la rationalité, où serait suivie de degré en degré la complication des correspondances entre l'externe et l'interne, où le changement deviendrait enfin la substance même des choses (*E.C.*, p. 362-363),

et qui se contenta finalement de réduire la matière à des points élémentaires et l'instinct ou la volonté aux réflexes, en sorte que

[...] l'artifice ordinaire de la méthode de Spencer consiste à reconstituer l'évolution avec des fragments de l'évolué (*Ibid.*, p. 363).

À cet « évolutionnisme sans évolution² » manqua donc la méditation *précise* de « l'idée de Temps » (p. 2), c'est-à-dire l'analyse du temps créateur qui est le moteur de « l'évolution créatrice » proprement dite, ou encore, l'analyse de la *genèse en durée* elle-même. Il devient donc parfaitement clair que « du stable accolé à du stable ne fera jamais rien qui dure » (p. 7) et que toute figure philosophique de l'immuable (Idée, essence intemporelle, Dieu même...) demeure, quelle que soit par ailleurs la rigueur logique interne aux systèmes philosophiques, dans « l'à peu près » vis-à-vis de la durée.

Reste à analyser les raisons d'une telle imprécision philosophique, puisque c'est la condition nécessaire pour ne pas verser dans la misologie. Pour ce faire, une généalogie du savoir est requise.

Les Grecs furent ce peuple qui ne se contenta plus des généralités globalement efficaces et qui inventa « la précision, la rigueur, le souci de la preuve » (*E.S.*, p. 83) ; or, « incontestablement, c'est par les mathématiques que le besoin de la preuve s'est propagé d'intelligence

1. « Spencer, le philosophe qui n'a pas su être Bergson », a-t-on pu écrire — avec une ironie qui n'épargne d'ailleurs pas l'histoire bergsonienne de la philosophie ! Cf. H. Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989, p. 74.

2. H. Gouhier, *op. cit.*, p. 38.

à intelligence » (*ibid.*). Ainsi l'esprit humain prit-il l'habitude d'appliquer sur la nature matérielle son intelligence calculatrice avec une *précision* croissante et, par voie de conséquence, avec une réussite elle aussi croissante. Est-ce à dire que les sciences mathématisées de la matière devraient représenter le modèle d'une philosophie devenue enfin précise ? Nullement, car leurs objets diffèrent du tout au tout, au point que « le temps réel, qui joue le premier rôle dans toute philosophie de l'évolution, échappe aux mathématiques » (p. 2). Il n'y a là aucun mystère, mais une simple relation de cause à effet :

[le rôle de la science] est de prévoir. Elle extrait et retient du monde matériel ce qui est susceptible de se répéter et de se calculer, *par conséquent* ce qui ne dure pas. Elle ne fait ainsi qu'appuyer dans la direction du sens commun, lequel est un commencement de science (p. 3-4, nous soulignons).

De même, notera encore Bergson, notre intelligence, qui est avant tout notre meilleur outil d'adaptation au monde matériel¹, tend tout naturellement à nous masquer le fait que « la réalité où nous vivons » est substantiellement mouvante :

Rien de plus naturel, si l'intelligence est destinée surtout à préparer et à éclairer notre action sur les choses. Notre action ne s'exerce commodément que sur des points fixes ; c'est donc la fixité que notre intelligence recherche (p. 6).

Telle est donc la situation aporétique qui résulte de l'exigence initiale du bergsonisme. Résumons-la brièvement : 1) la précision philosophique attendue s'oppose à l'à peu près ; 2) ressaisi au niveau ontologique, cet à peu près consiste à séparer abstraitement une région-monde d'une région-conscience ; 3) en suivant cette pente on a entrepris de maîtriser la première des deux régions par la science (qui est précise à sa manière) et par l'usage de l'intelligence.

Pour qui a suivi Bergson jusqu'en ce point, il n'est guère difficile d'anticiper sur la suite de la première partie de l'Introduction (p. 8-23), qui va être entièrement consacrée à la réduction critique des systèmes philosophiques. On peut en effet poursuivre ainsi la logique de

1. Sur cette importante question voir p. 84-86, pages auxquelles il faut joindre : *E.C.*, chap. II : « Les directions divergentes de l'évolution de la vie », et, dans le recueil *E.S.*, le premier Essai : « La conscience et la vie ».