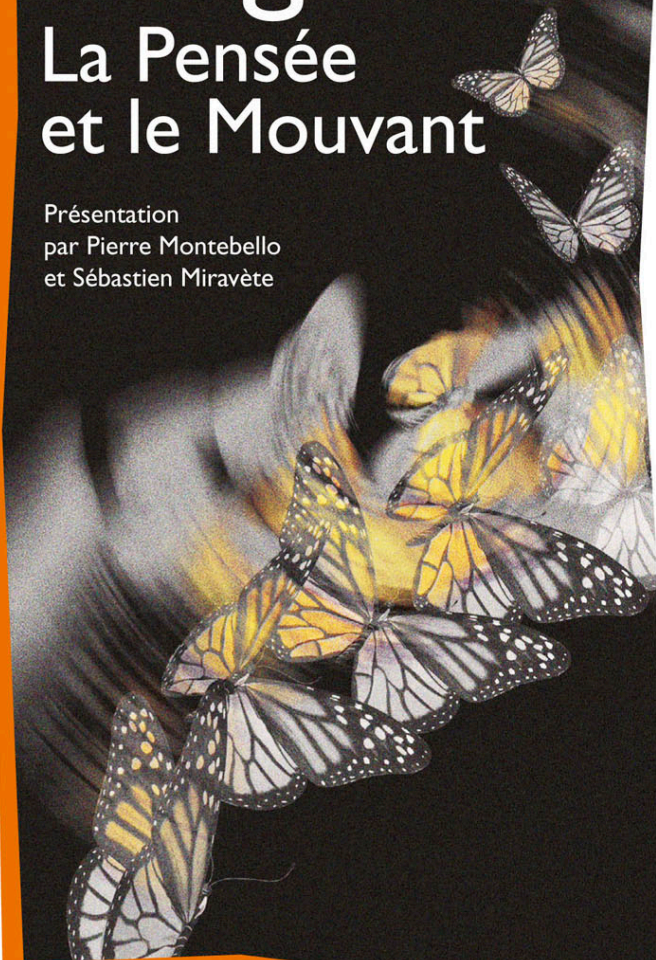


Bergson

La Pensée et le Mouvant

Présentation
par Pierre Montebello
et Sébastien Miravète



Bergson

La Pensée et le Mouvant



Publié en 1934, *La Pensée et le Mouvant* est la dernière œuvre de Bergson. Réunissant des articles et des conférences qu'il donna de 1903 à 1923, ce recueil est l'occasion pour l'auteur de *L'Évolution créatrice* de redéfinir sa démarche: la réalité, pour être pensée, doit être saisie dans la durée. Mais cette nouvelle manière de philosopher ne saurait s'élaborer à l'écart du discours scientifique. Science et philosophie sont appelées à collaborer. Ensemble, elles façonnent une vision neuve de l'univers, dans laquelle le vécu n'est pas isolé de notre corps, des autres espèces vivantes et de la matière physique. C'est pourquoi Bergson entend lutter contre l'imprécision de certains discours philosophiques, souvent à l'origine d'idées générales, interchangeableables ou même fausses. Sa philosophie? Une recherche guidée par une pensée intuitive. Quelle en est la méthode? Quelles réponses apporte-t-elle? Autant de points qui permettent de découvrir ou de redécouvrir l'originalité de la pensée de Bergson.

Présentation, notices, notes, chronologie et bibliographie par Pierre Montebello et Sébastien Miravète

Texte intégral

Illustration:
Virginie Berthemet
© Flammarion



Flammarion

LA PENSÉE ET LE MOUVANT

*Du même auteur
dans la même collection*

LES DEUX SOURCES DE LA MORALE ET DE LA RELIGION
ESSAI SUR LES DONNÉES IMMÉDIATES DE LA CONSCIENCE
MATIÈRE ET MÉMOIRE
LE RIRE

BERGSON

LA PENSÉE
ET LE MOUVANT

Présentation, notices, notes, chronologie et bibliographie
par

Pierre MONTEBELLO *et* Sébastien MIRAVÈTE

Édition établie sous la direction
de

Paul-Antoine MIQUEL

GF Flammarion

© Flammarion, Paris, 2014.
ISBN : 978-2-0812-8048-9

NOTE SUR L'ÉDITION DES ŒUVRES DE BERGSON DANS LA COLLECTION GF

Henri Bergson, l'un des plus grands philosophes français, n'a jamais procédé autrement qu'en partant de l'analyse d'un problème. Or, qu'il s'agisse par exemple de la question de la différence entre durée et espace dans *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), de la relation entre l'esprit et le corps dans *Matière et mémoire* (1896), ou du rapport entre vie et matière dans *L'Évolution créatrice* (1907), ces problèmes s'inscrivent dans un contexte spécifique.

Dans chacun de ses grands ouvrages, Bergson noue en effet un dialogue direct avec la science de son époque. Le concept de durée naît d'une analyse critique du temps conçu comme une ligne en mécanique classique. La question de la mémoire se pose du fait des difficultés suscitées par les assertions de la psychologie et de la neurologie, qui veulent traiter les souvenirs comme des objets susceptibles d'être rangés dans des boîtes. Si les sciences de la vie en sont finalement venues à s'intéresser au problème de l'évolution, encore faudrait-il qu'elles expliquent comment le temps biologique se dissocie du temps de la mécanique, voire de celui de la thermodynamique classique : qui d'autre que Bergson aurait pu oser aborder, en 1907, une question qui n'a même pas encore été traitée dans toutes ses dimensions aujourd'hui ? En 1922, dans *Durée et simultanéité*, il confronte son analyse de la durée aux concepts de la théorie de la relativité : quel philosophe

se risquerait de nos jours à proposer un commentaire critique et métaphysique qui prendrait appui sur la « théorie des cordes » ? Quant aux questions de l'origine de la religion ou de la morale, elles sont ressaisies, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), par le biais d'une discussion critique des apports de l'École sociologique française : ceux de Marcel Mauss, d'Émile Durkheim et de Lucien Lévy-Bruhl.

Le geste philosophique, dans chacun de ces cas, est double : il s'agit pour Bergson de prendre toute la mesure des apports scientifiques aux questions qui ont traversé l'histoire de la philosophie, et en même temps de mettre en lumière le fait que la métaphysique apporte une clarté nouvelle à chacune de ces énigmes.

Nous avons choisi dans cette édition de procéder à sa manière. Plutôt que de nous livrer à une simple exégèse ou à un commentaire interne, nous avons d'abord voulu mettre son œuvre en perspective en la resituant dans le contexte scientifique de son époque, qui fournit les clés indispensables pour comprendre sa philosophie. Nous avons également souhaité procéder d'une manière véritablement critique, en nous interrogeant certes sur sa réception immédiate, mais aussi, et surtout, sur le rôle qu'elle joue aujourd'hui encore.

C'est au présent donc, et en tournant sans complaisance notre réflexion vers le futur, que nous souhaitons nous adresser au lecteur. Tel est l'esprit des appareils critiques que nous proposons dans les différents volumes de la collection GF consacrés aux œuvres de Bergson : ils entendent moins viser l'exhaustivité et l'érudition que faire surgir les questions en montrant à quel point elles sont encore vivantes, tant pour la philosophie que pour les sciences de notre temps.

Paul-Antoine MIQUEL

PRÉSENTATION

La Pensée et le Mouvant est l'ultime contribution de Bergson à la philosophie. Lorsque paraît ce recueil en 1934, Bergson a presque soixante-quinze ans. Il a alors publié quatre grands ouvrages consacrés à la conscience (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889)¹, à la psychophysique, c'est-à-dire au rapport entre esprit et matière (*Matière et mémoire*, 1896)², à l'élan vital (*L'Évolution créatrice*, 1907)³, enfin à la morale et à l'expérience mystique (*Les Deux Sources de la morale et de la religion*, 1932)⁴. Depuis longtemps, il projette de réunir des études parfois traduites en plusieurs langues étrangères mais épuisées dans leurs éditions françaises, telle l'« Introduction à la métaphysique ». Un premier recueil d'articles, *L'Énergie spirituelle*, paraît en 1919. Dans son « Avant-propos », Bergson explique les principes selon lesquels il a choisi de réunir ses études, essais, articles ou conférences :

Dans le premier sont groupés des travaux qui portent sur des problèmes déterminés de psychologie et de philosophie. Tous ces problèmes se ramènent à celui de *l'énergie spirituelle*, titre que nous donnons au livre. Le second volume comprendra les essais relatifs à la méthode⁵...

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, éd. Emmanuel Picavet, GF-Flammarion, 2013.

2. *Matière et mémoire*, éd. Denis Forest, GF-Flammarion, 2012.

3. *L'Évolution créatrice*, éd. Arnaud François, PUF, « Quadrige », 2013.

4. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, éd. Bruno Karsenti, GF-Flammarion, 2012.

5. « Avant-propos », *L'Énergie spirituelle*, éd. Frédéric Worms, PUF, « Quadrige », p. V.

La Pensée et le Mouvant n'est autre que ce second volume annoncé en 1919. Cet ouvrage réunit des essais écrits de 1903 à 1930. Près de vingt-sept années séparent l'« Introduction à la métaphysique » rédigée en 1903 du dernier essai écrit, « Le Possible et le Réel ¹ ». En dépit de leur étalement dans le temps, les études ici proposées obéissent cependant au principe exprimé en 1919 : elles portent soit sur la méthode philosophique (l'« Introduction », Première et Deuxième partie, « L'Intuition philosophique », l'« Introduction à la métaphysique », « Le Possible et le Réel », « La Perception du changement »), soit sur la méthodologie de lecture de philosophes qui ont été importants (« La Philosophie de Claude Bernard », « Sur le pragmatisme de William James », « La Vie et l'œuvre de Ravaisson »).

L'unité de cette œuvre ne fait donc pas de doute. Il serait même possible de rapporter chacun de ces articles à une question, et l'ensemble de ces questions à un même problème fondamental, celui de la nature de la philosophie. Quelle est la méthode véritable de la philosophie ? Que nous fait-elle connaître ? Par quoi commence-t-elle ? Comment doit-on lire un philosophe ? Sur quels paradoxes repose l'histoire de la philosophie depuis Zénon d'Élée ? Pourquoi la philosophie a-t-elle été le lieu de profondes illusions ? *La Pensée et le Mouvant* ne pose pas d'autre question que celle qu'un philosophe ne peut cerner qu'à la fin de sa vie : quelle est la nécessité de la philosophie ? Que fait-elle que ne fait pas la science ? Quelle est son action propre ?

On comprendra que l'auteur expose en dernier un tel questionnement, qui l'accompagna pourtant tout au long de sa réflexion. Au moment de leur écriture en 1922, la Première et la Deuxième partie de l'« Introduction »

1. « Le Possible et le Réel » fut d'abord le texte d'une conférence prononcée à Oxford en 1920 (« La Prévision et la Nouveauté »), repris augmenté pour un article publié en langue suédoise avant qu'il soit enfin donné en langue française en 1934.

insérées dans ce recueil se présentaient déjà comme un récapitulatif des positions décisives de Bergson. On y trouvera les fragments épars d'une autobiographie intellectuelle : contexte de naissance de sa philosophie, découverte du rôle du temps, auteurs qui jouèrent pour lui un rôle prépondérant... Bergson revient sur son parcours, reconstitue son cheminement, parle des moments décisifs de sa pensée : « Nous fûmes conduit devant l'idée de Temps » ; « Nous fûmes très frappé en effet de voir comment le temps réel [...] échappe aux mathématiques » ; « Bien vite nous reconnûmes l'insuffisance de la conception associationniste de l'esprit » ; « Telle était la direction préférée où nous nous engageons »¹... Aussi pouvons-nous entendre la voix singulière de Bergson dans le débat philosophique de son temps.

Une philosophie postkantienne

Bergson appartient à ce fort courant de la philosophie française du XIX^e siècle que l'on a nommé « spiritualiste » par commodité, plus que par souci d'exactitude, tant il recouvre différentes approches du « spirituel ». Toutes les formes de spiritualisme ont cela de commun qu'elles affirment l'indépendance de l'esprit par rapport au corps et à la matière. Elles apparaissent comme une réaction à la domination du paradigme mécanistique qui réduit chaque entité à sa structure matérielle. Maine de Biran, Lachelier, Renouvier, Ravaisson, Tarde... sont les meilleurs représentants de cette tradition spiritualiste. Ils marquèrent profondément Bergson, qui ne manqua pas de leur rendre hommage en diverses occasions.

Une philosophie se caractérise toutefois autant par ses affinités que par ses lignes de rupture. Toute une part du spiritualisme français qui importe à Bergson a justement pris le parti d'un « réalisme » métaphysique contre

1. « Introduction », Première partie, *infra*, p. 46, 48, et 62.

Kant¹. La présence singulièrement importante dans *La Pensée et le Mouvant* du penseur de Königsberg ne s'explique pas autrement : il est indispensable de débattre avec lui pour rendre à nouveau la métaphysique possible.

L'œuvre de Bergson ne s'éclaire que si nous la situons dans cette époque postkantienne. La répercussion de la *Critique de la raison pure* a été immense en ceci que les objets premiers de la métaphysique – l'âme, le monde, Dieu – ont été déclarés inconnaissables. Bergson entre en philosophie à un moment où la théorie relativiste de la connaissance, proposée par Kant, s'est érigée en dogme incontesté et quasiment incontestable :

Ceux qui répudiaient le positivisme d'un Comte ou l'agnosticisme d'un Spencer n'osaient aller jusqu'à contester la conception kantienne de la relativité de la connaissance².

Cette théorie soutient que la « chose en soi » est inconnaissable, que nous ne connaissons pas les choses en elles-mêmes (puisqu'elles ne sont saisies qu'à travers les

1. Dans l'article, écrit avec Édouard Le Roy, « La Philosophie française » (1915), Bergson dresse le tableau d'une philosophie française inventive, originale, de Descartes à son époque. Parmi de nombreux autres philosophes du XIX^e siècle, notons la présence particulière de Maine de Biran (1766-1824), « le plus grand métaphysicien » depuis Descartes et Malebranche, qui a montré « à l'opposé de Kant » que l'on peut atteindre « l'absolu » au moins sur un point : l'effort ; de Lachelier (1832-1918) qui se rattache à ce « réalisme » inauguré avec Maine de Biran ; de Renouvier (1815-1903) qui, parti du kantisme, va finalement rejoindre une sorte de « dogmatisme métaphysique » en affirmant « l'indépendance de la personne humaine » ; de Ravaisson (1813-1900) qui annoncera dans son célèbre *Rapport sur la philosophie française au XIX^e siècle* (1868) un temps proche dont « le caractère prédominant » sera « un réalisme ou positivisme spiritualiste ». On remarquera dans l'évocation rapide de ces philosophies l'accent mis sur le réalisme métaphysique contre Kant : « Ces traits, en se composant ensemble, donnent à la philosophie française sa physionomie propre. C'est une philosophie qui serre de près les contours de la réalité extérieure, telle que le physicien se la représente, et de très près aussi ceux de la réalité intérieure, telle qu'elle apparaît au psychologue » (Bergson, *Mélanges*, éd. André Robinet, PUF, 1972, p. 1186-1187).

2. « Introduction », Première partie, *infra*, p. 63.

facultés de connaître du sujet connaissant) qu'il nous manque donc une « faculté intuitive ». La connaissance ne peut atteindre les objets métaphysiques, estime Kant, parce qu'ils transcendent le donné sensible et nos facultés de connaissance. Tant que la science reste arrimée à l'expérience, la connaissance est possible. Mais elle ne peut franchir le cercle de l'expérience. Elle n'a donc pas de contact avec l'être ou l'en-soi. Nous croyons par exemple penser quelque chose avec le concept « d'un être *absolument nécessaire* », mais nous ne pouvons prétendre connaître ou prouver l'existence de Dieu avec lui¹. Comment pourrions prouver l'existence de Dieu, son infinité ou sa perfection, si nous n'avons de lui aucune intuition sensible, ni d'ailleurs aucune autre forme d'intuition ? Avec Kant, « la science serait légitime, mais relative à notre faculté de connaître, et la métaphysique impossible, puisqu'il n'y aurait pas de connaissance en dehors de la science² ».

C'est précisément ce que conteste Bergson. Nous assistons dans *La Pensée et le Mouvant* à un combat pied à pied contre cette théorie relativiste dominante d'où découle l'impossibilité d'une connaissance *absolue* de la réalité, et donc de la métaphysique. Si l'on veut dépasser le relativisme de la connaissance, nous dit Bergson, il va nous falloir un changement radical de méthode, c'est-à-dire expérimenter une autre manière de se rapporter au réel. Substituer en un mot une « métaphysique intuitive » à cette science intellectualiste, remplacer la méthode analytique par une nouvelle méthode, l'« intuition », seule

1. « On a de tout temps parlé de l'être *absolument nécessaire*, et l'on ne s'est pas donné autant de peine pour comprendre si et comment on peut seulement penser une chose de cette sorte que pour en démontrer l'existence » (Kant, *Critique de la raison pure*, livre II, « Dialectique transcendante », chapitre III, Quatrième section, « De l'impossibilité d'une preuve ontologique de Dieu », dans Kant, *Œuvres philosophiques*, éd. Ferdinand Alquié, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, t. I, p. 1210).

2. « Introduction », Deuxième partie, *infra*, p. 107.

capable d'atteindre « l'esprit, la durée, le changement pur », « la conscience en général », le « vital », « l'univers » qui dure ¹.

Car, selon Bergson, quelle situation résulte de la conception kantienne ? Il y a une conséquence immédiate au relativisme de la connaissance, c'est d'isoler le sujet connaissant du monde : l'« esprit humain » se retrouve seul, « relégué dans un coin, comme un écolier en pénitence », il ne participe plus au mouvement du réel, il n'est plus en contact avec la vie et l'univers ². De là ce paradoxe d'un esprit connaissant mais ne connaissant rien du fond du réel, rapportant toujours le monde à lui et à ses concepts, foncièrement convaincu de ce que la métaphysique est « une spéculation vide » parce que nous ne pouvons sortir de nous-mêmes et des formes de notre connaissance ³. Pour avoir donné beaucoup trop à l'intelligence qui n'exprime au fond que notre volonté d'emprise sur la matière, le kantisme s'est coupé de la vie, du mouvement, du temps.

Bergson entreprend de reconstruire une pensée du monde où toutes nos expériences se recourent à nouveau – vie, esprit, univers, Dieu. Les trois objets de la métaphysique que Kant avait déclarés inaccessibles et inconnaissables en soi – l'âme, le monde, Dieu – sont réintégrés dans la métaphysique bergsonienne : le moi dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, l'univers dans *Matière et mémoire* et *L'Évolution créatrice*, Dieu dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. La philosophie de Bergson est ainsi postkantienne dans sa situation, mais aussi dans sa volonté farouche de dépasser la critique de la métaphysique opérée par Kant. Redonner crédit à l'ambition métaphysique, reconsidérer les objets métaphysiques passés au tamis de la *Critique de la raison*

1. *Ibid.*, p. 70.

2. *Ibid.*, p. 107.

3. « Introduction à la métaphysique », *infra*, p. 248.

pure, c'est là sa manière de rompre avec « une philosophie générale telle que le kantisme, et tout ce qu'on y rattachait¹ ».

La perspective philosophique change du tout au tout lorsque l'on inverse *méthodiquement* le sens de la « révolution copernicienne » proposée par Kant, c'est-à-dire lorsque l'on fait passer le sujet dans les choses au lieu de rapporter les choses à notre pouvoir de connaître. Telle sera la méthode intuitive défendue par Bergson². Nous faisons directement l'expérience des choses, voilà pourquoi l'intuition est donnée, et non pas manquante, c'est pour cette raison qu'elle est une voie et non une impasse. Cette méthode réhabilite la possibilité d'une connaissance *absolue*, non seulement pour la science mais pour la métaphysique, parce que au fond toute expérience lui montre que nous sommes au contact du réel. Comment pourrions-nous ne pas entrer en sympathie avec d'autres êtres, ne pas coïncider avec mille autres durées, dès lors que, de part en part, nous sommes traversés par le mouvement du réel ? La méthode bergsonienne opère une puissante critique de la Critique kantienne. Ce n'est pas tant la métaphysique qui est une illusion, que le kantisme lui-même, parce qu'il a donné à l'intelligence une place centrale au détriment même de l'intuition, laquelle nous amène à prendre en compte tout autrement l'expérience de la conscience, de la vie, de l'univers, ou encore le témoignage mystique.

1. « Introduction », Première partie, *infra*, p. 64.

2. Il faut se souvenir que la *Critique de la raison pure* se présente elle aussi comme un « traité de la méthode ». Kant entend introduire dans la démarche philosophique « une complète révolution », semblable à celle que Copernic a proposée en astronomie en allant « chercher les mouvements observés (dans l'univers) non dans les objets du ciel, mais dans l'observateur » (Kant, « Préface de la deuxième édition », *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 743 et note). Si la révolution copernicienne consiste chez Kant à revenir de l'objet au sujet, la révolution bergsonienne veut, après Kant, refaire coïncider le sujet avec le réel.

Toutefois, la critique qu'il entreprend de Kant ne signifie pas que la position de Bergson soit prékantienne, ou que nous ayons à retourner à une métaphysique classique, objective, rationnelle. Il ne s'agit pas de revenir en arrière. L'absolu que Bergson s'efforce de nous faire toucher n'est plus celui de la métaphysique antique et classique. Il change de sens, il n'est plus statique ; c'est le temps lui-même dans sa force créatrice, et que Bergson nomme durée. Nous nous demandions ce que signifiait restituer « à l'esprit humain, par la science et par la métaphysique, la connaissance de l'absolu ». Répondons pour le moment : rien d'autre que considérer que ces objets sont légitimes, que la connaissance métaphysique ne nous enferme pas en nous-mêmes, que, comme la science, elle nous fait « toucher le fond de la réalité »¹.

Soulignons par ailleurs que Bergson n'est pas isolé dans sa tentative de redonner sens à la métaphysique après Kant. Une partie non négligeable de la philosophie de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e s'attachera à renouveler la question métaphysique. Pour des raisons au fond semblables, Schopenhauer, Nietzsche, Tarde, James, Whitehead, tous, à un titre ou à un autre, s'efforceront de rendre possible une métaphysique ou un pragmatisme postkantien aux prises directes avec le réel – pour chacun d'eux, il s'agit de partir de l'expérience d'être qui nous constitue, expérience qui s'appuie sur notre existence corporelle, vitale, psychique.

Une métaphysique spiritualiste

Que veut dire Bergson lorsqu'il affirme que la métaphysique et la science touchent l'absolu ? Nous devons nous tourner vers le sens même du mot « spiritualisme » pour le comprendre. Bergson est-il spiritualiste ? Sans aucun doute, puisqu'il entend démontrer la réalité de l'esprit, la différence de nature de l'esprit et du corps. *La*

1. « Introduction », Deuxième partie, *infra*, p. 107.

Pensée et le Mouvant donne ainsi à la métaphysique cet objet clair et « limité », l'« esprit », et à la science cet autre objet clair et limité : la « matière ». Esprit et matière. Est-ce là une séparation radicale ? Le spiritualisme a une longue histoire, et on irait bien vite en besogne si l'on ne précisait pas la position tout à fait neuve de Bergson. Son spiritualisme ne cherche pas à s'assurer de la transcendance d'un esprit qui serait séparé et détaché de toutes choses. Il ne veut pas d'un dualisme tranché où l'esprit ne communique plus avec la matière. Il est plus ambitieux, il cherche à conquérir la vie, l'univers, la matière même.

« La Vie et l'œuvre de Ravaisson », véritable éloge placé tout à la fin de *La Pensée et le Mouvant*, ne doit pas s'entendre autrement. Évoquant *De l'habitude* (1838), Bergson dit que « toute une philosophie de la nature » y est en jeu¹. Il est très intéressé par le fait que, chez Ravaisson, la nature est expliquée par une « expérience intérieure », à savoir l'habitude qui fait passer par degrés insensibles l'acte libre en automatismes, et retomber la conscience en inconscience². La nature ne serait-elle pas de même « une conscience obscurcie et une volonté endormie », et la matière un « assoupissement de l'esprit »³ ? Cette solution revient à ne plus opposer esprit et nature, sans les identifier pour autant, et surtout elle permet de s'affranchir d'un strict mécanisme qui réduit tout à la matière. Les thèses de Ravaisson « frappèrent les contemporains » parce qu'elles allaient à rebours du physicalisme dominant⁴. Dans l'analyse physique de la nature, on prétend en effet passer de la matière à la vie, puis à la conscience, comme si les causes matérielles ou physiques étaient premières, comme si l'on pouvait restituer la chaîne des êtres vivants, puis des êtres

1. « La Vie et l'œuvre de Ravaisson », *infra*, p. 289.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 289 et 296.

4. *Ibid.*, p. 290.

conscients, en détaillant toujours plus précisément l'enchaînement de ces conditions matérielles. Ravaisson propose de suivre le chemin inverse qui va d'une plus haute activité spirituelle à la matière. La nature est une activité spirituelle divine qui incline progressivement vers automatisme et mécanisme, par répétition de son acte libre. Quoi de plus étonnant, dit Bergson, pour ceux qui en restent au physicalisme, que cette inversion de perspective qui explique le bas par le haut, et non l'inverse : « Quoi de plus hardi, quoi de plus nouveau, que de venir annoncer aux physiciens que l'inerte s'expliquera par le vivant, aux biologistes que la vie ne se comprendra que par la pensée », aux esthètes que la beauté est la grâce du mouvement intime des choses, aux astronomes que l'univers se manifeste par un acte de « condescendance » divin qui est son origine¹ ?

Cette hardiesse, nous la retrouvons chez Bergson. C'est elle qui lui donne l'impulsion pour établir que la spiritualité n'est pas bornée à l'âme ou à Dieu mais s'étend à tout l'univers, à toutes les réalités. Bergson ne s'accommode pas du tout de la révolution scientifique du XVI^e siècle qui a conduit à répartir l'esprit d'un côté et l'univers de l'autre. Le nouveau paradigme matérialiste qui, avec cette révolution scientifique, s'impose à tous les êtres de l'univers, est uniforme et global. Dans ses *Principes*, Descartes l'exprime simplement : « Il n'y a donc qu'une même matière en tout l'univers². » C'est pourquoi il est conduit, afin de sauvegarder l'esprit, à diviser la réalité en deux continents dépourvus du moindre contact : d'une part la *res extensa*, ou substance étendue, matérielle ; d'autre part la *res cogitans*, ou substance pensante, spirituelle. Le nouveau paradigme physique a ainsi contraint les esprits à une existence fugitive, détachée de

1. *Ibid.*, p. 311 et 300.

2. Descartes, *Principes de la philosophie*, Seconde partie, § 23, dans *Œuvres philosophiques de Descartes*, éd. Ferdinand Alquié, Garnier, 1973, t. III, p. 168.

la matière et de l'univers, tels les « esprits errants et sans patrie » de Baudelaire. Un certain spiritualisme ne sera-t-il pas symptomatique de cette tendance à se réfugier hors du monde physique, à accorder à l'*ego* des propriétés étrangères à la matière, voire transcendantes ou transcendantales, pour se protéger du réductionnisme matérialiste ?

Jamais Bergson ne souscrira à une telle philosophie. Le spiritualisme ne signifie pas, selon lui, que nous nous éloignons des choses : bien au contraire, nous les retrouvons, nous les touchons aussi réellement que la science, en suivant cependant une autre méthode, intuitive. La métaphysique n'est pas supérieure à la science. Elle n'est pas l'abord d'une réalité plus épurée, plus complexe, plus délicate que celle traitée par cette dernière. L'une et l'autre embrassent le même réel, « l'une et l'autre portent sur la réalité même ¹ », mais selon des méthodes bien distinctes. Alors que la science examine la nature matérielle des choses, la métaphysique nous les fait saisir selon une tout autre intuition : la vie et l'univers, loin de n'être que matière, ou d'être réductibles à des systèmes mécaniques clos, sont également durée ².

« Contentons-nous du réel, matière et esprit », affirme avec force Bergson ³. Et puisqu'il est désormais établi que science et métaphysique traitent du même réel, elles pourront à nouveau dialoguer. La métaphysique spiritualiste, en s'arrimant définitivement au réel, peut « faire

1. « Introduction », Deuxième partie, *infra*, p. 84.

2. « Si tout être vivant naît, se développe et meurt, si la vie est une évolution et si la durée est ici une réalité, n'y a-t-il pas aussi une intuition du vital, et par conséquent une métaphysique de la vie, qui prolongera la science du vivant ? » (*ibid.*, p. 70). De même, ajoute Bergson : « Par-delà l'organisation, la matière inorganisée nous apparaît sans doute comme décomposable en systèmes sur lesquels le temps glisse sans y pénétrer, systèmes qui relèvent de la science et auxquels l'entendement s'applique. Mais l'univers matériel, dans son ensemble, *fait attendre* notre conscience ; il attend lui-même. Ou il dure, ou il est solidaire de notre durée. »

3. *Ibid.*, p. 108.

avancer » la science, et lui ouvrir des voies d'exploration nouvelles. Bergson se réjouira ainsi d'avoir pu contribuer à apporter à la science de nouveaux *problèmes* :

[...] nous pensons y avoir réussi, puisque la psychologie, la neurologie, la pathologie, la biologie, se sont de plus en plus ouvertes à nos vues d'abord jugées paradoxales¹.

La métaphysique cartésienne et postcartésienne espérait sauver l'esprit des menaces d'une vision mécaniciste du monde en le séparant tout à fait de la matière. Avec Bergson, la métaphysique refuse de se détacher de la « réalité » et prétend acquérir par là même une tout autre « précision »².

Science et métaphysique

En quoi les approches scientifique et métaphysique du réel se distinguent-elles ? Elles portent sur la même réalité, ainsi que nous l'avons vu, mais elles n'adoptent ni la même point de vue ni la même méthode : tandis que la science s'attache à l'intelligence, la métaphysique s'attachera à l'intuition. Bergson consacre à l'intelligence de très nombreuses pages dans *La Pensée et le Mouvant* : celle-ci n'est pas, selon lui, un absolu, car on doit la rattacher à l'évolution de la vie. On notera, à ce propos, les surprenants et puissants échos de sa pensée avec celle de Schopenhauer, et plus encore avec celle de Nietzsche³.

1. *Ibid.*, p. 108.

2. « Ce qui a manqué le plus à la philosophie, c'est la précision » (« Introduction », Première partie, *infra*, p. 45).

3. On gagnerait beaucoup à ne pas isoler Bergson d'une profonde mutation du statut de l'intelligence qui a son origine chez Schopenhauer et Nietzsche. Schopenhauer, le premier, conteste le primat de l'intellect, retourne à la chose en soi comme élément spirituel – la Volonté –, fait de l'intellect une fonction vitale et cérébrale, associe connaissance intellectuelle et matérialité, considère qu'il faut en passer par une connaissance immédiate pour saisir le plan métaphysique de la Volonté, et enfin pense la philosophie comme une cosmologie (voir *Le Monde comme volonté et comme représentation* [1819], trad. Marianne Dautrey, Christian Sommer et Vincent Stanek, Gallimard, « Folio

« Il semble vraiment, à entendre certains théoriciens, que l'esprit soit tombé du ciel », déclare Bergson, comme si l'intelligence n'était pas avant tout « nécessaire à la vie », comme si elle ne répondait pas « aux exigences fondamentales de la vie », ne prolongeait pas l'action de la vie¹. Croire que l'intelligence est par essence destinée à

essais », 2009, et *De la volonté dans la nature* [1836], trad. Édouard Sans, PUF, « Quadrige », 1969). Nietzsche suivra cette voie en substituant à la notion psychologique et personnelle de volonté la Volonté de puissance cosmologique qui concerne tous les ordres de la réalité, de l'inorganique à la vie, de l'homme à la civilisation. Dans ce cadre, l'intelligence n'est plus première, elle ne rend pas compte de la puissance créatrice et alogique à l'œuvre dans le monde : Volonté (chez Schopenhauer, même si ce philosophe n'accorde aucune importance à la nouveauté), Volonté de puissance (chez Nietzsche), durée (chez Bergson). Il y a chez Nietzsche de très nombreux textes d'une incroyable proximité avec ce que dit Bergson sur l'intelligence et son incapacité à saisir un devenir en train de se faire, et cette concordance nous montre que l'époque est en train de changer d'optique métaphysique, que d'une métaphysique substantialiste elle passe à une métaphysique du flux, du devenir, de la durée. « Nous opérons au moyen de quantités de choses inexistantes, de lignes, de surfaces, de corps, d'atomes, de temps et d'espaces indivisibles. Comment l'explication serait-elle possible dès que nous faisons de toute une représentation, *notre* représentation [...]. Un intellect capable de voir la cause et l'effet, non pas à notre manière en tant que l'être arbitrairement divisé et morcelé, mais en tant que *continuum*, donc capable de voir le fleuve des événements, rejeterait la notion de cause et effet, et nierait toute conditionnalité » (*Le Gai Savoir*, § 112, dans *Œuvres philosophiques complètes*, éd. Marc de Launay, trad. Pierre Klossowski, Gallimard, t. V, 1982, p. 142). « Il serait en soi possible que la *conservation du vivant* rende nécessaires justement des *erreurs fondamentales* et non pas des *vérités fondamentales*. On pourrait par exemple imaginer une forme d'existence *dans laquelle la connaissance même serait impossible*, parce qu'il y a une contradiction entre une *fluidité absolue* (*absolut Flüssigem*) et la connaissance : dans un monde ainsi fait, une créature vivante devrait d'abord *croire* aux choses, à leur durée, etc. pour pouvoir exister : *l'erreur serait sa condition d'existence*. Peut-être en va-t-il ainsi ? » (*Fragments posthumes*, 26 [58], *ibid.*, t. X, p. 186). « Notre intellect n'est pas construit pour la compréhension du devenir, il s'efforce de prouver la *fixité universelle*, pour être issu lui-même d'*images* » (*Fragments posthumes*, 11 [153], *ibid.*, t. V, p. 369).

1. « Introduction », Deuxième partie, *infra*, p. 94.

notre réflexion est l'erreur de toutes les théories de la connaissance. Pour Bergson, l'intelligence sert d'abord à agir, elle est simultanément « attention que l'esprit prête à la matière » et « faculté de manipuler la matière »¹. La science et l'art mécanique manifestent corrélativement ces deux fonctions. Autant dire qu'*homo sapiens* n'est pas séparable des fabrications d'*homo faber* et que l'intelligence ne saurait se définir par une sorte de pouvoir spéculatif abstrait. L'intelligence prolonge l'action de la vie, sa capacité d'analyse géométrique et mathématique est au service de la vie, elle n'a nullement pour fonction de saisir le réel dans sa mouvance même.

À quoi ces analyses de Bergson nous conduisent-elles en effet ? En retirant à l'intelligence toute fonction spéculative, il produit un saisissant contraste avec la conception traditionnelle de l'intelligence. Si percevoir, concevoir, comprendre sont les fonctions essentielles de l'intelligence, et si ces fonctions nous servent principalement à *agir*, cela signifie en retour que ni les percepts, ni les concepts, ni les notions générales n'ont pour but de *penser* le monde, de nous le faire connaître, d'en pénétrer le fond. De là, l'immense méprise qui a consisté à s'appuyer sur l'intelligence pour prétendre saisir la réalité dans son mouvement même.

La philosophie n'a pas pris garde que les systèmes construits par l'intelligence portaient tous le même sceau : celui de la matérialité. À commencer par la science, « auxiliaire de l'action », et donc de notre action sur la matière². Certes, la science ne divague pas lorsqu'elle analyse de plus en plus finement la matérialité. Justement parce que c'est là son objet. Bergson dit même qu'en se restreignant à la matière elle est dans le « vrai », elle touche un « absolu ». Que veut-il dire ? Que la matérialité est bien quelque chose, non le tout des choses,

1. *Ibid.*, p. 121 et 128.

2. « L'Intuition philosophique », *infra*, p. 172.

mais ce par quoi les choses sont choses justement, c'est-à-dire étendues, stables, permanentes, mathématisables. La science touche le réel à n'en pas douter, mais à son niveau le plus spatial. Le réel que la science nous décrit si bien, distribué en de multiples régularités, en un maillage de points stables, en un ordre toujours plus finement dessiné, exprime le monde à son niveau de durée le plus bas, dans son mouvement de s'étendre. Dans *L'Évolution créatrice*, l'interprétation que Bergson donnait du second principe de la thermodynamique allait déjà dans ce sens. L'entropie exprime un monde qui tend vers la spatialité¹. La science et l'intelligence sont donc tout à fait dans leurs rôles lorsqu'elles se penchent sur cet aspect matériel du réel, qui se détend et s'étend en régularité et stabilité :

[...] l'intelligence est dans le vrai tant qu'elle s'attache, elle amie de la régularité et de la stabilité, à ce qu'il y a de stable et de régulier dans le réel, à la matérialité. Elle touche alors un des côtés de l'absolu².

Cependant, cet aspect du réel n'est pas tout le réel. Pour saisir cette autre dimension du réel, l'intelligence doit laisser la place à l'intuition. C'est à elle que Bergson consacre sa conférence de Bologne en 1911, « L'Intuition philosophique ». Dans cette conférence, il livre une très belle réflexion sur l'activité philosophique. En quoi consiste-t-elle ? Comment commence-t-elle ? Toujours par une intuition, « une certaine expérience, confuse peut-être mais décisive », incompatible avec les faits, les raisons et les idées « couramment acceptées »³. Chaque

1. L'entropie « exprime essentiellement [...] que tous les changements physiques ont une tendance à se dégrader en chaleur, et que la chaleur elle-même tend à se répartir d'une manière uniforme entre le corps [...] ; elle est la plus métaphysique des lois de la physique, en ce qu'elle nous montre du doigt, sans symboles interposés, sans artifices de mesure, la direction où marche le monde » (*L'Évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 244).

2. « Le Possible et le Réel », *infra*, p. 140.

3. « L'Intuition philosophique », *infra*, p. 156.

philosophie développe une intuition primordiale en un système de concepts. Chaque philosophie est l'écho d'une expérience fondamentale qui fait voir le réel sous un autre jour. Bergson, lorsqu'il rédige les deux parties de l'« Introduction » en janvier 1922, commence par un récit autobiographique qui rappelle que cette expérience fondatrice fut pour lui l'intuition du temps, la conviction que le temps n'était pris en compte ni par la pensée scientifique mathématique ni par la métaphysique :

Nous fûmes très frappé en effet de voir comment le temps réel, qui joue le premier rôle dans toute philosophie de l'évolution, échappe aux mathématiques¹.

Cette intuition d'un temps non mathématique, d'une pure créativité produisant incessamment de l'imprévisible et du nouveau, recouvre ce qu'il nomme durée. Or, c'est par un autre contact avec le réel que cette intuition a pu émerger. Au fond, sciences et philosophie se distinguent par la manière dont elles font l'expérience du réel, l'une à travers l'espace, l'autre à travers le temps : « Il n'y aurait pas place pour deux manières de connaître, philosophie et science, si l'expérience ne se présentait à nous sous deux aspects différents », l'un prenant la forme d'une multiplicité numérique et spatiale, l'autre la forme d'une « pénétration réciproque » temporelle comme dans une mélodie où « le passé entre dans le présent et forme avec lui un tout indivisé », et où les notes, en fusionnant, modifient continuellement notre écoute². Si le deuxième aspect du réel a été si peu pris en compte, voire ne l'a pas été du tout dans l'histoire de la philosophie, c'est parce qu'il a toujours été recouvert par le travail spatialisant de l'intelligence, dans le langage, la perception, les concepts, la société, la science.

L'intuition est en somme la méthode qui nous détourne du travail de l'intelligence, du monde utile et

1. « Introduction », Première partie, *infra*, p. 46.

2. « L'Intuition philosophique », *infra*, p. 170, et « Introduction », Deuxième partie, *infra*, p. 113.

pratique, pour nous faire retourner à la durée qui traverse toute chose¹. C'est un tout nouvel aspect du réel qu'appréhende la métaphysique : le mouvement, le changement, la « continuité ininterrompue d'imprévisible nouveauté² ». La science s'en tenait à une conception matérialiste du réel ; la métaphysique lui adjoint une conception spirituelle. Ce sont les deux faces de la même réalité, les deux aspects d'un même absolu, répétition et création³. Décidément, l'esprit n'est plus transcendance, il est la créativité au cœur du réel, ce qui fait que les choses ne sont pas seulement spatiales, mais entraînées dans un mouvement créatif incessant. Nous le comprenons maintenant : intuitionner consiste à « penser en durée », à restituer à toutes les choses cette puissance créatrice qui n'est autre que l'esprit.

Monde mort et monde vivant

Le nouveau monde dessiné par cette métaphysique ne ressemble pas à l'ancien. À deux reprises Bergson trace un parallèle saisissant entre le monde que la science et l'intelligence construisent pour nos besoins et le monde que l'intuition nous dévoile⁴. Le premier est statique, figé, « il est froid comme la mort », répétitif et monotone⁵. C'est une sorte de présent qui recommence sans cesse, et qui n'a ni continuité ni nouveauté. Nous nous sommes façonnés à l'image de « cet univers artificiel », inattentifs au mouvement créatif qui traverse l'univers, la vie et l'esprit. Aussi un changement de perspective est-il non seulement nécessaire à la connaissance, mais aussi à

1. « Il s'agirait de *détourner* cette attention du côté pratiquement intéressant de l'univers et de la *retourner* vers ce qui, pratiquement, ne sert à rien » (« La Perception du changement », *infra*, p. 186).

2. « Introduction », Deuxième partie, *infra*, p. 72.

3. « La réalité, imprégnée d'esprit, est création. » (*ibid.*, p. 72).

4. Voir « Introduction », Deuxième partie, *infra*, p. 69-71 ; « L'Intuition philosophique », *infra*, p. 175.

5. « L'Intuition philosophique », *infra*, p. 175.

notre vie même. Il s'agit de transfigurer cette réalité morte et plus encore de nous « revivifier » par la création. Telle est au fond la seule éthique que propose *La Pensée et le Mouvant* : expérimenter la création qui traverse l'univers, imprimer ce mouvement à notre vie, vivre « *sub specie durationis*¹ ». Alors « nous serons surtout plus forts, car à la grande œuvre de création qui est à l'origine, et qui se poursuit sous nos yeux nous nous sentirons participer, créateurs de nous-mêmes² ».

Il y a autre chose encore. Le monde mort de l'intelligence est aussi un monde désarticulé, démembré, où rien ne communique. Dans tous ses essais, Bergson part de l'intuition que nous avons de notre vie intérieure, de notre durée. C'est une expérience primordiale, « à la portée de tous³ ». En partant de son existence, chacun peut à nouveau, refaisant cette expérience, se placer dans « le flux de la vie intérieure », acquérir de lui-même une vision immédiate qui ne passe plus par la spatialisation du langage et de l'intelligence⁴. Mais l'intuition se borne-t-elle à notre existence ? « Ne va-t-elle pas plus loin ? N'est-elle que l'intuition de nous-mêmes⁵ ? » Si tel était le cas, nous ne sortirions pas de nous-mêmes, nous serions comme enfermés dans une profonde solitude existentielle. La force du bergsonisme est au contraire de considérer que nous pouvons sympathiser avec les autres formes de réalité, quelles qu'elles soient, vitales et non vitales. Puisque la vie est connectée à notre conscience, comment « ne l'atteindr[ions]-nous pas en ressaisissant par la conscience l'élan de vie qui est en nous⁶ » ? La vie est une forme de durée elle aussi, et nous durons en elle ; nous pouvons donc en avoir l'intuition. De même, l'intuition de l'univers est possible, car « il est solidaire de notre

1. *Ibid.*, p. 175.

2. « Le Possible et le Réel », *infra*, p. 150.

3. « Introduction », Deuxième partie, *infra*, p. 113.

4. « Introduction », Première partie, p. 62.

5. « Introduction », Deuxième partie, p. 69.

6. *Ibid.*, p. 70.

durée », il dure lui aussi, et nous durons en lui. Rien n'est séparé, toutes les durées communiquent en notre existence. Nous devons en déduire que toute durée est un rapport de durées qui s'enchevêtrent et se tissent les unes aux autres, y compris l'univers matériel où la durée créatrice du monde croise la tendance à l'entropie. Bergson revient très vivement sur ce thème dans « L'Intuition philosophique » : la conscience « pénètre-t-elle plus avant dans l'intérieur de la matière, de la vie, de la réalité en général ¹ » ? « On pourrait le contester », ajoute-t-il, si la conscience « s'était surajoutée à la matière comme accident », ou si « elle avait été mise à l'écart » dans la nature, sans rapport à rien. Mais c'est là l'optique du spiritualisme transcendant qui ne comprend pas que la conscience participe au monde. Dans le monde auquel Bergson cherche à redonner une cohérence, tout se lie, tout communique, matière, vie, conscience, univers, et si tout communique *en nous*, c'est bien parce que nous appartenons à « l'unité vraie, intérieure et vivante » du monde, comme il l'écrivait dans *L'Évolution créatrice*, et comme il le redit ici :

[...] la matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous : les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous ; quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes ².

Plus nous nous habituons à penser « en durée » (sans viser l'utile), plus nous en retirons une forme de « joie », qui provient principalement du sentiment de réintégrer

1. « L'Intuition philosophique », *infra*, p. 171.

2. *Ibid.* « Dans l'absolu nous sommes, nous circulons et vivons. La connaissance que nous en avons est incomplète, sans doute, mais non pas extérieure ou relative. C'est l'être même, dans ses profondeurs, que nous atteignons par le développement combiné et progressif de la science et de la philosophie. En renonçant ainsi à l'unité factice que l'entendement impose du dehors à la nature, nous en retrouverons peut-être l'unité vraie, intérieure et vivante » (*L'Évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 200).

un monde vivant et créatif, où les êtres ne sont plus séparés. Le monde se transforme. De mort, glacial et immobile qu'il était pour notre intelligence, il prend la forme d'une « éternité de vie » dans laquelle nous sommes immergés : « *In ea vivimus et movemur et sumus* ¹. »

Penser en durée l'histoire de la philosophie

Rappelons que les différents essais, articles ou conférences contenus dans le présent recueil « portent principalement sur la méthode » que Bergson croit « devoir recommander au philosophe » ² : la pensée en durée, qu'il appelle aussi « intuition ». Bergson va agrandir la portée de cette méthode, et élargir son champ d'investigation, en y ayant recours pour traiter de l'histoire de la philosophie : il s'agit pour lui d'en montrer une nouvelle fois la portée en l'appliquant à l'acte d'interprétation d'une œuvre philosophique. *La Pensée et le Mouvant* propose ainsi une certaine manière de lire et de comprendre ces écrits, que l'on ne trouve dans aucun autre *opus*. C'est sans aucun doute l'apport le plus important et le plus original de ce recueil à la philosophie de Bergson. En effet, un texte est entièrement consacré à cette question de méthode (« L'Intuition philosophique »), et trois autres en sont l'application directe (« La Philosophie de Claude Bernard », « Sur le pragmatisme de William James », « La Vie et l'œuvre de Ravaisson »). Autrement dit, quatre des neuf textes qui composent ce livre exposent ou mettent en pratique cette approche qui n'est pas une adjonction, mais bien plutôt un prolongement de la philosophie bergsonienne.

1. « La Perception du changement », *infra*, p. 207. Bergson se sert de la formule bien connue de saint Paul, déjà utilisée dans *L'Évolution créatrice* (voir note précédente) : « En Lui [Dieu], nous vivons, et nous nous mouvons et nous avons notre être » (Actes des Apôtres, XVII, 28), mais il substitue à Dieu une « éternité de vie ».

2. « Avant-propos », *infra*, p. 43.

Cette méthode d'interprétation procède en trois temps¹. D'abord, il importe de dégager les « thèses fondamentales² » de l'auteur et de les connecter. Puis il faut les laisser « s'entrepénétrer³ ». La doctrine du philosophe devient ainsi semblable à un « organisme⁴ », distinct d'un « assemblage⁵ ». Enfin, on se doit de retrouver l'« intuition philosophique⁶ », l'« âme⁷ » de l'œuvre, autrement dit « ce que le philosophe a vu⁸ ».

En effet, pour Bergson, tout philosophe est en contact immédiat avec une dimension du réel qui reste toute sa vie le centre de ses préoccupations. Cependant, il ne dispose que des mots et des idées de son temps pour la communiquer. Certes, le philosophe a souvent l'impression de construire au fur et à mesure un édifice, en assemblant progressivement de plus en plus de thèses. Il croit inventer sa philosophie petit à petit. En vérité, qu'il en ait conscience ou non, il dispose déjà de sa philosophie, c'est-à-dire de son intuition philosophique. Il n'apporte en fait de nouvelles thèses que dans le but de produire une organisation qui ressemble à celle qu'il a perçue dans le réel, « se rectifiant alors qu'il croyait se compléter⁹ ».

Pour Bergson, toute œuvre philosophique cherche à exprimer spatialement ce contact avec le réel qui a été initialement pensé en durée. Mais elle n'y parvient jamais tout à fait :

1. Pour une illustration de ces trois temps, voir le cas de Berkeley (dans « L'Intuition philosophique », *infra*, note 3, p. 359 notamment).

2. *Ibid.*, p. 160.

3. *Ibid.*, p. 161.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 171. Lorsque Bergson, en historien de la philosophie, étudie Claude Bernard, James ou Ravaisson, il cherche à saisir leur intuition philosophique. Voir « La Philosophie de Claude Bernard », *infra*, p. 256, « Sur le pragmatisme de William James », *infra*, p. 265 et « La Vie et l'œuvre de Ravaisson », *infra*, p. 277.

7. « L'Intuition philosophique », *infra*, p. 166.

8. *Ibid.*, p. 155.

9. *Ibid.*

En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire¹.

Renouer avec l'intuition philosophique d'un auteur exige donc de la part de l'historien un effort de même nature, un effort intuitif : pas d'histoire de la philosophie sans une pensée en durée de l'histoire de la philosophie. Cette approche seule permet de ne pas être dupe de l'« illusion² » qui consiste à faire de la production d'une œuvre philosophique un assemblage original de thèses qui lui préexistent, « un joli travail de mosaïque³ ».

Une œuvre ne semble telle, à la vérité, qu'en raison de la réduction de chaque thèse à ce qu'elle a en commun avec celles d'autres auteurs. Il ne faut pas s'étonner, dès lors, de ce que l'œuvre paraisse n'être que la « synthèse plus ou moins originale des idées au milieu desquelles le philosophe a vécu⁴ ». Prenons tous les chiffres d'une grille : nous pouvons en déduire tous les numéros, c'est-à-dire toutes les combinaisons de chiffres possibles. Imaginons à présent toutes les thèses d'une période : nous aurons l'illusion de pouvoir prédire toutes les œuvres, c'est-à-dire toutes les combinaisons de thèses pouvant être construites. Une œuvre ne serait ainsi qu'une des combinaisons qui se serait effectivement réalisée, elle ne serait qu'un possible actualisé. Est-il pourtant acceptable de réduire une œuvre à cela ? Certes, elle se compose des idées disponibles à l'époque de son auteur. Elle ne s'y réduit pourtant pas, car elle n'est pas une multiplicité

1. *Ibid.*, p. 155.

2. *Ibid.*, p. 157.

3. *Ibid.*, p. 157. Dans « La Philosophie de Claude Bernard », Bergson critique la réduction de la pensée de Claude Bernard, soit à la thèse, courante à son époque, selon laquelle le vivant n'est rien d'autre qu'un ensemble de phénomènes physiques et chimiques, soit à la thèse adverse, tout aussi courante, soit à la réunion des deux ou à l'hésitation entre les deux (voir *infra*, p. 258). Ce qui est critiqué dans ce cas précis illustre tout à fait ce qu'il appelle « un joli travail de mosaïque ».

4. « L'Intuition philosophique », *infra*, p. 154.

spatiale, mais une multiplicité inscrite dans la durée ; elle n'est pas un *assemblage*, mais une *organisation*.

Il importe ici de bien comprendre cette fine opposition établie par Bergson. Elle renvoie à une idée directrice de *La Pensée et le Mouvant* : tant que toute modification du réel se pense comme l'actualisation d'un possible, il ne peut y avoir de création au sein du réel. Imaginons à nouveau toutes les thèses d'une époque. Je peux certes en déduire toutes les combinaisons qu'elles peuvent constituer par leur juxtaposition. Mais je ne peux nullement prévoir les mélanges qu'elles occasionneront avant de les mélanger. Comment deviner que le vert naît du jaune et du bleu si on ne les laisse pas se pénétrer ? Au moment précis où les thèses sont réunies par un auteur pour former une œuvre, il se produit donc quelque chose de plus, quelque chose qui n'est pas que le passage à l'existence d'une combinaison possible. Cette création de nouveautés à partir d'éléments préexistants est une des propriétés exclusives de la durée.

Deleuze a mis en lumière, et a récupéré pour sa propre philosophie, cette opposition entre actualisation d'un possible et création. Elle recoupe cette opposition, centrale chez Deleuze, entre le possible et le virtuel¹. Retenons donc toute l'importance de cette opposition dans *La Pensée et le Mouvant*, mais aussi dans l'histoire de la philosophie, comme l'avait déjà observé Canguilhem : la durée bergsonienne permet enfin de penser la notion de création. C'est pourquoi une histoire spatiale de la philosophie se trouve contrainte de supposer que tout est joué d'avance, et que la création philosophique n'existe pas. Au contraire, une histoire en durée de la philosophie permet de penser l'origine historique d'une œuvre, sans la réduire pour autant à son contexte. Produire une œuvre philosophique signifie *organiser* les thèses disponibles à son époque, afin de restituer le plus fidèlement possible cette dimension du réel qu'on veut exprimer et

1. Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1998, p. 37.

qui est elle aussi une organisation inédite, non préformée dans le réel, autrement dit une multiplicité d'éléments qui se pénètrent.

L'historien de la philosophie peut ainsi voir dans une œuvre une organisation produite par pénétration d'une partie des thèses disponibles dans un contexte historique donné, qui tente de communiquer une organisation originale indépendante de ce contexte. En ce sens, l'intuition philosophique précède toujours le contexte et l'organisation qu'elle engendre à partir de ce dernier pour se transmettre. C'est elle qui s'exprime par son époque, et non l'inverse.

[...] une pensée qui apporte quelque chose de nouveau dans le monde est bien obligée de se manifester à travers les idées toutes faites qu'elle rencontre devant elle et qu'elle entraîne dans son mouvement ; elle apparaît ainsi comme relative à l'époque où le philosophe a vécu ; mais ce n'est souvent qu'une apparence. Le philosophe eût pu venir plusieurs siècles plus tôt ; il aurait eu affaire à une autre philosophie et à une autre science ; il se fût posé d'autres problèmes ; il se serait exprimé par d'autres formules ; pas un chapitre, peut-être, des livres qu'il a écrits n'eût été ce qu'il est ; et pourtant il eût dit la même chose ¹.

L'histoire de la philosophie nous met donc en contact avec une intuition philosophique qui tente de se transmettre, quelle que soit sa situation historique. De cette façon, elle nous plonge dans un effort de création, dans ce mouvement qui part d'une vision du réel et qui crée une organisation pour se communiquer. C'est pourquoi la philosophie, comme l'histoire de la philosophie, peut « nous donner la joie ² » – l'incomparable expérience réalisée, ou rejouée, d'un acte de création réussi. En ce sens, *La Pensée et le Mouvant* réaffirme une idée fondamentale de *L'Évolution créatrice* : la vie est une pensée créative et

1. « L'Intuition philosophique », *infra*, p. 158.

2. *Ibid.*, p. 175.

créatrice ; la méthode intuitive nous permet seule de le comprendre et d'en faire l'expérience.

*Les paradoxes de Zénon d'Élée
et les illusions de la métaphysique*

Les paradoxes de Zénon reviennent systématiquement dans les quatre principaux livres de Bergson¹. Pour cette raison, il n'est pas surprenant de les retrouver dans *La Pensée et le Mouvant*. Ils apparaissent dans la première partie de l'« Introduction », puis deux autres fois, dans « La Perception du changement ». Leur étude prend donc place entre *L'Évolution créatrice* (1907) et *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932).

Par rapport aux autres ouvrages de Bergson, ces paradoxes ont, dans *La Pensée et le Mouvant*, une signification fort originale, qu'il importe de mettre en relief, car elle constitue l'une des caractéristiques de ce livre. Certes, Bergson rappelle rapidement le résultat de ses réflexions antérieures sur ces paradoxes. En ce sens, il répète ce qu'il a déjà écrit. Mais il apporte aussi une perspective nouvelle et inédite sur ceux-ci.

Bergson ne réexpose qu'un seul des quatre paradoxes² qu'il a traités auparavant. Il s'agit de celui que l'on nomme traditionnellement, depuis Aristote, « l'Achille » – le plus célèbre et le plus commenté dans l'histoire de la philosophie et des mathématiques. Bergson y revient une dernière fois, pour répéter ce qu'il a maintes fois expliqué depuis son premier livre, tant et si bien que nous pourrions être tentés de le négliger. Nous nous y attarderons cependant, car Bergson est le seul penseur à n'avoir pas confondu le paradoxe de l'Achille avec celui de la dichotomie – une confusion initiée par Aristote.

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 84-85 ; *Matière et mémoire*, op. cit., p. 213-215 ; *L'Évolution créatrice*, op. cit., p. 310-313 ; *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 32, 51, 72 et 207-208.

2. Voir les notes de fin 22, p. 374, et 27, p. 375.

Achille aux pieds légers, héros légendaire de la mythologie grecque, essaie de rattraper une tortue. Il doit commencer par rattraper la position qui le sépare de la tortue, puis la position que la tortue aura eu l'occasion de rejoindre pendant ce temps, et ainsi de suite. Observons alors que la fin de chacun des pas d'Achille coïncide avec le début du pas que la tortue vient d'effectuer. Certes, Achille réalise à chaque fois un pas plus grand que celui qu'est en train de faire la tortue. Mais le pas réalisé est toujours celui accompli par la tortue au moment précédent. C'est pourquoi les pas d'Achille ne sont rien d'autres que ceux de la tortue. Il les effectue simplement avec un tour de retard.

Ce qui court le plus lentement ne sera jamais dépassé par le plus rapide ; car il est nécessaire que le poursuivant aille d'abord là d'où le fuyard est parti, de sorte qu'il est nécessaire que le plus lent ait quelque avance¹.

La représentation ordinaire du mouvement nous invite à décomposer la course d'Achille et de la tortue comme on divise communément et arbitrairement une grandeur d'espace – longueur, surface ou volume. Si l'on pense le temps ainsi, c'est-à-dire spatialement, l'intervalle de temps étudié – celui de la course – peut être indifféremment découpé par les mathématiques. Nous pouvons le diviser arbitrairement, c'est-à-dire où bon nous semble. C'est pourquoi Zénon a le droit de faire commencer les pas d'Achille là où commencent et s'achèvent ceux de la tortue. Zénon est donc en mesure de proposer une situation dans laquelle Achille est incapable de rattraper la tortue. Cette situation est équivalente à toutes celles dans lesquelles Achille est capable de rattraper la tortue. En effet, en mathématiques, une longueur divisée de n'importe quelle façon reste toujours la même longueur. Par conséquent, nous pouvons remplacer une division de

1. Aristote, *Physique*, VI, 9, 239b, trad. Pierre Pellegrin, GF-Flammarion, 2002, p. 346.

la course d'Achille par une autre. Zénon ne fait pas autre chose. Il substitue aux divisions réelles de la course d'Achille celles de la course de la tortue. Ainsi, Achille ne fait plus que des pas de tortue, avec un tour de retard. Certes, il est toujours possible de diviser la course d'Achille pour que celui-ci rattrape la tortue : il suffit par exemple que ses pas ne commencent plus où commencent et s'achèvent ceux de la tortue. Mais ces situations sont équivalentes à celles dans lesquelles Achille perd car, chaque fois, c'est la même grandeur qui a été divisée. Pour rendre ces situations non équivalentes, il faudrait qu'une grandeur ne soit plus la même lorsqu'on la divise d'une autre façon. Chose impossible en mathématiques : une grandeur est toujours égale à elle-même, quelle que soit la manière dont on la divise. On découvre alors une contradiction : tantôt Achille est en mesure de rattraper la tortue ; tantôt il en est théoriquement incapable. Tout le problème vient de ce qu'une conception spatiale du temps amène à croire les deux courses équivalentes : le plus rapide ne rattrape pas le plus lent, car la course d'Achille pourrait consister à être la même que celle de la tortue, avec un tour de retard. Il faut donc rompre ces équivalences contradictoires :

[...] vous n'avez pas le droit de désarticuler [la course d'Achille] selon une autre loi, ni de la supposer articulée d'une autre manière [comme celle de la tortue]. Procéder comme le fait Zénon, c'est admettre que la course peut être décomposée arbitrairement¹.

Or, penser le temps en durée implique de renoncer à la division mathématique « arbitraire » du temps, caractéristique d'une pensée spatiale : la durée ne se laisse pas diviser où bon nous semble selon les commodités du calcul ou de l'action, elle possède sa propre « articulation », qui n'équivaut à aucune autre.

1. « La Perception du changement », *infra*, p. 193.

Il est remarquable enfin qu'à la différence de tous les philosophes et mathématiciens antérieurs Bergson ne confonde pas le paradoxe de l'Achille et celui de la dichotomie. Ce dernier décrit une course sans fin. Celle-ci comporte en effet un nombre infini d'étapes. Il reste donc toujours une nouvelle étape à franchir. Le mobile ne parvient donc jamais à la dernière étape puisque celle-ci n'existe pas, par définition. Dans l'Achille, au contraire, l'aporie ne résulte pas du nombre sans fin d'étapes, comme l'ont cru Aristote, Descartes, Leibniz ou Renouvier ; elle tient au tour d'avance qu'a pris la tortue sur le héros. Si l'on parvenait à fixer un nombre déterminé d'étapes, cela ne le rendrait pas plus victorieux.

Après deux mille cinq cents ans de confusion, Bergson saisit le premier la mécanique profonde du paradoxe de l'Achille, ce qui lui permet d'exposer et de justifier la dimension articulée de la durée. De fait, on ne peut expliquer la victoire d'Achille que s'il réalise des pas réels plus grands que ceux de la tortue. Or, dans une approche aristotélicienne, les pas d'Achille ou de la tortue n'existent qu'en puissance, fictivement. On ignore par conséquent de quelle façon, dans la réalité, Achille rejoint la tortue. Sa victoire n'est pas mieux expliquée dans la perspective de Zénon ou dans une perspective mathématique, car, comme nous venons de le voir, les pas étant divisibles à loisir, ceux d'Achille peuvent consister à reproduire avec un tour de retard ceux de la tortue. Seul le concept bergsonien de durée permet de conférer théoriquement à Achille une course articulée, c'est-à-dire des pas qui existent réellement – non comme ceux que lui confère Aristote –, et des pas qui ne coïncident jamais avec ceux de la tortue – contrairement à ce que prétend Zénon et contrairement aux solutions mathématiques semblables à celles de Descartes, Leibniz...

La Pensée et le Mouvant révèle un aspect original de la réflexion qu'inspirèrent à Bergson les paradoxes de Zénon : tandis que dans ses écrits antérieurs ou postérieurs, ceux-ci lui servent uniquement à rappeler les

absurdités qui naissent de la représentation habituelle du mouvement et du changement, ce recueil souligne leur influence sur l'histoire de la philosophie.

C'est Zénon qui, en attirant l'attention sur l'absurdité de ce qu'il appelait mouvement et changement, amena les philosophes – Platon tout le premier – à chercher la réalité cohérente et vraie dans ce qui ne change pas ¹.

En dévoilant la contradiction et donc l'irrationalité inhérentes à la représentation ordinaire du mouvement et du changement, il a invité les philosophes à chercher dans l'immobilité l'essence même des choses : comment en effet penser, après lui, que le réel peut se mouvoir ?

La métaphysique est née, en effet, des arguments de Zénon d'Élée relatifs au changement et au mouvement ².

Rappelons que la métaphysique est cette discipline qui cherche le réel tel qu'il est (être), et non tel qu'il se présente contradictoirement dans notre perception journalière (apparence). Pour qu'une telle discipline naquît, il fallait donc qu'un penseur dévoilât pour la première fois les incohérences de notre perception courante du mouvant, et instaurât, pour des raisons d'ordre logique, la scission entre l'être et l'apparence qu'il prend pour nous. Pour Bergson, c'est Zénon qui, au V^e siècle avant Jésus-Christ, accomplit cette tâche historique.

Cependant, si Zénon invente sans le savoir la métaphysique, il enfante aussi la première de ses illusions durables : chercher l'essence véritable des choses, le réel, dans ce qui ne change pas. Il n'est donc pas surprenant que la métaphysique ait fini au cours de son histoire par prendre conscience du caractère artificiel de sa conception figée de la réalité.

1. *Ibid.*, p. 188-189.

2. *Ibid.*, p. 188. Voir également l'« Introduction », Première partie : « La métaphysique date du jour où Zénon d'Élée signala les contradictions inhérentes au mouvement et au changement » (*infra*, p. 51).

C'est ainsi que la métaphysique fut conduite à chercher la réalité des choses au-dessus du temps, par-delà ce qui se meut et ce qui change, en dehors, par conséquent, de ce que nos sens et notre conscience perçoivent. Dès lors elle ne pouvait plus être qu'un arrangement plus ou moins artificiel de concepts, une construction hypothétique¹.

Dans le récit bergsonien de l'histoire de la philosophie, Kant représente ce tournant historique où la métaphysique, influencée par Zénon, découvre son caractère fictif². Une métaphysique qui s'en tient à l'immobile, aux essences immuables, c'est-à-dire à ce que Bergson appelle l'« espace », une métaphysique qui n'atteint pas le réel en tant que tel, mais une représentation statique de celui-ci. En définitive, Bergson réinterprète l'histoire de la philosophie à partir de sa propre conception du réel. Il assimile la philosophie de Zénon et de Kant à deux étapes majeures, grâce auxquelles la pensée humaine se rapproche du réel en prenant conscience de ce qui, précisément, l'en éloigne. Zénon saisit en quoi l'image ordinaire du réel est absurde. Kant ajoute, selon Bergson, que l'image rationnelle et figée que nous substituons à cette image ordinaire du réel, dans l'espoir d'échapper à ses incohérences, n'est finalement qu'une « construction hypothétique » qui n'atteint pas le réel en soi. Zénon disqualifierait l'image ordinaire du réel, Kant la représentation spatiale du réel construite par la métaphysique. Il ne reste donc plus qu'à abandonner cette dernière au profit d'une pensée en durée du réel. C'est la troisième étape, à laquelle correspond la pensée de Bergson, qui situe ainsi

1. *Ibid.*, p. 51-52.

2. Rappelons que Bergson a découvert pour lui-même le caractère fictif des représentations spatiales du réel, et en particulier des modélisations mathématiques, par Charles Renouvier. Or Charles Renouvier est explicitement kantien. Aussi, Bergson a subi en toute connaissance de cause, par l'intermédiaire de Charles Renouvier, l'influence de Kant sur cette question. Il n'est donc pas étonnant qu'à ses yeux Kant symbolise cette prise de conscience.

son œuvre au sein de sa propre interprétation de l'histoire de la philosophie occidentale.

Après Zénon et Kant, la métaphysique de Bergson ne peut être qu'une autre métaphysique, c'est-à-dire une métaphysique autre que spatiale, différente de celle initiée par Zénon. La signification inédite des paradoxes de Zénon dans *La Pensée et le Mouvant* apparaît alors clairement. Ils servent à situer et à justifier historiquement la méthode intuitive inventée par Bergson : la métaphysique commence avec Zénon et emploie une approche spatiale pour éviter les contradictions de l'image ordinaire du réel ; la méthode intuitive permet de dépasser les limites qu'impose cette approche spatiale originelle, dans la mesure où cette dernière empêche, sans le savoir, d'accéder au réel. Échapper aux incohérences de l'image ordinaire du réel, sans recourir à une image spatiale, tel est l'enseignement que nous devrions tirer, selon Bergson, des paradoxes de Zénon.

Pierre MONTEBELLO et Sébastien MIRAVÈTE

*
* *

Comme le veut l'usage, nous avons reproduit, dans cette édition, les titres courants voulus par Bergson et, en marge du texte, la pagination de l'édition originale (Alcan, 1934).

En revanche, pour la commodité du lecteur, nous avons sciemment modifié les renvois de Bergson afin que ceux-ci correspondent à la pagination de notre édition.

Les notes de Bergson, désignées par des astérisques, figurent en bas de page. Nos notes, appelées par des chiffres, sont rassemblées en fin de volume, où le lecteur trouvera également des Notices explicatives pour chacune des neuf parties de La Pensée et le Mouvant.

LA PENSÉE ET LE MOUVANT

Mise en page par Meta-systems
59100 Roubaix

N° d'édition : L.01EHPN000535.N001
Dépôt légal : mars 2014