HAL
open science

Réflexions sur la fonction de la méthode au sein de l'activité, à travers la philosophie bergsonienne

Damien Delorme

To cite this version:

Damien Delorme. Réflexions sur la fonction de la méthode au sein de l'activité, à travers la philosophie bergsonienne. Philosophie. 2008. dumas-00295681

HAL Id: dumas-00295681

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00295681v1

Submitted on 11 Jul 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Damien DELORME

Réflexions sur la fonction de la méthode au sein de l'activité, à travers la philosophie bergsonienne

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie
Spécialité : Histoire de la philosophie (R)
Option :

Sous la direction de M. Denis PERRIN

Année universitaire 2007-2008

Sommaire

SOMMAIRE **2**

ABREVIATIONS ET RENVOIS **3**

INTRODUCTION **4**

CHAPITRE I : LE RAPPORT DE LA METHODE A L'ACTIVITE **10**

I-ANALYSE DE TROIS OCCURRENCES DE LA « METHODE » DANS SON SENS GENERAL. 11

1-1ère occurrence : la méthode et l'action humaine dans le schéma classique de l'action. *11*
2-2ère occurrence : la méthode comme visée commune de la diversité du processus et ordre rétrospectif. *13*
3-3ème occurrence : la méthode comme organisation rationnelle et reconnaissance de l'ordre rationnel dans l'activité *14*
4-Conclusion *16*

II-LA METHODE AU SEIN DE L'ACTIVITE HUMAINE 17

1-Coloration spécifiquement humaine de l'action *17*
2-Activité mécanique/Activité créatrice *23*
3-La causalité et l'action *26*
4-Ordre effectif/ordre rétrospectif *31*

III-APORIE CLASSIQUE DE LA METHODE 37

1-Tentative généalogique *37*
2-Dépassement de l'aporie *41*
3-Comment la méthode peut-elle être régulatrice de l'action ? *49*
4-Transition : de la méthode en général à « la méthode de penser » *52*

CHAPITRE II LA FONCTION DE LA METHODE AU REGARD DE L'EXPRESSION. **54**

I-LA FORMULATION DE LA METHODE DANS L'ŒUVRE BERGSONIENNE : ENTRE REGARD RETROSPECTIF ET NECESSITE PRATIQUE D'APPLICATION. 54

1-Le caractère rétrospectif de la formulation de la méthode *55*
2-Formuler en vue d'appliquer la méthode *59*

II-L'EXPRESSION DE LA METHODE COMME FIXATRICE DU DEVENIR DE L'ACTIVITE. 62

1-Que se passe-t-il quand nous voulons dire l'activité ? *63*
2-Fonction de l'expression de la méthode *65*
3-Conclusion : fonction directrice et régulatrice de la méthode exprimée *67*

III-L'EXPRESSION DE LA METHODE COMME APPEL A L'ACTION ET JALONS DU MOUVEMENT DE PENSEE. 70

1-Les différents niveaux mis en rapport dans l'expression *71*
2-L'acteur révélateur de la fonction suggestive de l'expression *74*
3-La fonction de rappel du symbole et l'appel à l'action *77*
4-Conclusion *84*

CHAPITRE III UN ASPECT DE LA METHODE PHILOSOPHIQUE BERGSONIENNE **85**

I-UNE DOUBLE DIRECTION DE LA METHODE PHILOSOPHIQUE BERGSONIENNE 87

1-Le dépassement des habitudes intellectuelles *88*
2-Le dépassement des critères épistémiques de la métaphysique traditionnelle *94*

II-QUELQUES ACTES DE LA METHODE AU SEIN DE LA « METAPHYSIQUE POSITIVE » 100

1-« Entrer en contact les faits » (ES, 37/842-843) *100*
2-Etudier les faits *107*
3-Conclusion *111*

CONCLUSION GENERALE **112**

BIBLIOGRAPHIE **116**

Abréviations et renvois

Nous faisons référence aux œuvres bergsoniennes selon les abréviations suivantes :

1889 : *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience (Essai).*

1896 : *Matière et Mémoire (MM).*

1900 : *Le rire.*

1907 : *L'Evolution Créatrice (EC).*

1919 *: L'Energie Spirituelle (ES).*

1932 : *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion (Les Deux Sources).*

1934 : *La Pensée et le Mouvant (PM).*

Lorsque nous renvoyons aux œuvres bergsoniennes publiées aux P.U.F, nous indiquons la double pagination, d'abord celle de l'édition Quadrige, ensuite celle de l'édition du Centenaire, (1949).

Introduction

Le présent travail aborde, au sein de la philosophie bergsonienne, la question de la « méthode », dans son rapport à l'activité en général, à l'activité humaine ensuite, et enfin à l'activité spéculative spécifique qu'est la philosophie. Nous voulions originellement travailler sur la méthode bergsonienne. Nous nous sommes alors retrouvés dans un champ d'étude largement fréquenté et balisé par d'innombrables commentaires. A chaque étape de la réception de la philosophie bergsonienne, du vivant de l'auteur jusqu'aux reprises actuelles, la « méthode » est apparue comme l'un des aspects par lesquels Bergson aura marqué de son empreinte l'histoire de la philosophie.

Une observation rapide des comportements dans la réception d'une œuvre pourrait déjà, en deçà même de la nature de la méthode bergsonienne, suggérer le caractère central de cette notion chez les commentateurs. Voici une œuvre dont le surgissement fait indubitablement évènement dans l'histoire de la philosophie. On s'intéresse aujourd'hui à la réception du bergsonisme[1]. On sait que Bergson a fasciné par sa personnalité, ses idées et son style. Supposons que l'on se retrouve sous le charme. On se demanderait alors comment l'auteur parvient-il à penser de la sorte, sentir de la sorte et s'exprimer de la sorte ? On chercherait sans doute, comme par réflexe, dans la manière de procéder et les moyens mis en œuvre, ce qui peut expliquer le « secret » du bergsonisme. Et ce sera la méthode que l'on considérera alors de fait. Supposons, au contraire, que la philosophie bergsonienne heurte nos convictions ou s'oppose à nos croyances. Imaginons qu'elle passe sous silence certains de nos combats ou au contraire qu'elle semble empiéter sur nos plates bandes. Supposons encore qu'elle apparaisse comme une « mystification philosophique », selon le titre du pamphlet de Politzer. Bref ! Mettons nous du côté des adversaires et des ennemis de cette « nouvelle philosophie », comme l'intitule Le Roy (mais pour la louer quand à lui). L'œuvre proposée ne nous plairait guère. Nous chercherions sans doute les causes de cette insatisfaction et remonterions mécaniquement vers les procédés au cœur de la fabrication même de l'œuvre. Une nouvelle fois, nous nous placerions au niveau de la « méthode ».

Si au demeurant la philosophie en question nourrit l'ambition, comme c'est manifestement le cas chez Bergson, d'un renouvellement de la pratique philosophique par un

[1] Cf. Soulez-Worms, *Bergson*, Flammarion, 1997 ; Azouvi, *La gloire de Bergson : essai sur le magistère philosophique*, Gallimard, 2007.

apport méthodologique original, la méthode deviendra véritablement un aspect central de la réception mais aussi un angle d'attaque privilégié pour l'exégèse.

Dans la masse considérable de commentaires sur la méthode bergsonienne, nous croyons pouvoir repérer ces deux tendances[2]. Les *critiques* surtout, qu'elles soient odieuses ou plutôt modérées, semblent nous renseigner bien davantage sur les convictions et les attentes déçues de celui qui les émet, que sur le contenu de la méthode bergsonienne proprement dite. De celles que nous avons parcourues, aucune n'est dévastatrice. Et la plupart se révèlent issues de considérations partielles et partiales. Maintenant, pour les commentateurs non engagés dans le combat critique, la méthode bergsonienne est principalement apparue intéressante à deux niveaux.

-D'un côté, au niveau de la théorie de la connaissance, la méthode bergsonienne est apparue décisive, par la promulgation d'une nouvelle faculté : l'intuition. On peut dire que « l'intuition bergsonienne » a été à la fois un vecteur décisif de la réception et de la célébrité du bergsonisme, mais aussi un point de tension constant dans le commentaire bergsonien. Du premier aspect nous ne parlerons guère. On sait que cette notion a comme cristallisé les enthousiasmes et les réactions de rejet engendrés par la philosophie bergsonienne. Elle a été l'objet de bien des malentendus, revendiquée abusivement voire exagérée dans sa portée et sa signification[3]. Le second aspect est plus intéressant dans la mesure où il place en son centre le problème du rapport entre l'intuition et l'intelligence. Ce problème a nourri une littérature secondaire très abondante, centrée autour de la question de « l'intellectualisme de Bergson »[4]. La visée était soit d'insister sur la valorisation de l'intelligence dans l'œuvre bergsonienne contre une série d'interprétations, et souvent de procès, abusifs de la méthode bergsonienne comme intuitionnisme ou anti-intellectualisme anti-scientifique…, soit de manière interne, pourrait-on dire, de préciser la nature complexe et fuyante de la collaboration entre intuition et intelligence, au sein d'un processus global de connaissance. Mais c'était principalement le statut épistémologique de l'intuition qu'il s'agissait d'éclairer.

-D'un autre côté, maintenant, et cela est surtout vrai chez ceux pour qui l'on pouvait envisager (voire souhaiter) une postérité au bergsonisme, on a envisagé la méthode bergsonienne avant tout comme une certaine pratique de l'activité philosophique. On a alors insisté sur la

---

[2] Nous avions détaillé l'état de la question dans notre projet de mémoire. Nous ne reprendrons ici que les grandes lignes.

[3] La célèbre réaction de Bergson à l'ouvrage d'Höffding est à ce titre emblématique.

[4] L'ouvrage de Husson du même titre représente un sommet. Il s'inscrit cependant dans une tendance qui englobe un nombre important de commentaires.

« révolution » méthodologique bergsonienne notamment dans la promotion d'une méthode ouvrant la voie et initiant la marche « vers une métaphysique positive »[5]. Cela est vrai de Le Roy, qui considère dans son ouvrage intitulé, *Une philosophie nouvelle : Henri Bergson*, la méthode bergsonienne comme une méthode concrète c'est-à-dire, non seulement en application dans l'œuvre de Bergson vivant, mais aussi potentiellement applicable au-delà de Bergson. Il dégage ainsi des *actes* propres à la méthode bergsonienne. Cela est d'autant plus vrai de Chevalier, qui écrivait, dans sa monographie intitulée *Bergson :* « La méthode n'est pas moins importante que la doctrine, elle la dépasse peut-être en fécondité, parce qu'elle nous ouvre toute grande la voie indéfinie qui va au vrai, et qu'elle peut-être appliquée par transposition à toute recherche réelle »[6]. Chevalier considère donc la méthode comme un ensemble de règles effectives à la pratique de la philosophie de Bergson et au-delà. On pourrait encore citer Péguy, qui voyait dans la méthode le caractère central de la réception du bergsonisme et de sa postérité. « Quoi qu'on pense métaphysiquement du *système* bergsonien, écrit-il, quand Bergson a fait jaillir sa *méthode*, il a conquis sa part dans l'histoire universelle »[7]. Péguy insiste sur le « combat » de la méthode bergsonienne contre le tout fait. Pour les contemporains de Bergson, la méthode est donc une notion primordiale d'un point de vue exégétique et pratique. Elle permet non seulement la compréhension de l'œuvre en nous situant au cœur de sa formation, mais elle offre aussi la possibilité d'une reprise et d'un prolongement, comme inspiration dans la direction de l'activité philosophique. Et d'une manière générale, tous les auteurs se réclamant d'un bergsonisme vivant (Merleau-Ponty, Jankélévitch, peut-être aujourd'hui Worms) situeront l'inspiration principale dans le prolongement et la reprise de Bergson, non pas dans une répétition des concepts bergsoniens, mais, au niveau d'une impulsion saisie dans la démarche philosophique de Bergson, comme exigence, recherche, combat, affrontement des vrais problèmes…[8]

---

[5] Les termes de « révolution bergsonienne » sont ceux de Léon Husson. Ce dernier a aussi intitulé l'article consacré à Bergson dans *L'histoire de la pensée de Hegel à Bergson* de Jacques Chevalier, « Vers une métaphysique positive : la philosophie de Bergson ».

[6] Chevalier, *Bergson*, Plon, 1926, p. 292.

[7] Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, p. 45.

[8] Cf. L'hommage posthume de Gilson à Bergson : « Se demandant où sont aujourd'hui vos disciples, certains commettent l'erreur de chercher des philosophes qui répèteraient ce que vous avez dit, mais vos vrais disciples s'efforcent plutôt de faire comme vous avez fait », cité par Worms, in *Annales Bergsoniennes*, vol 1, « Un empirisme métaphysique ? Bergson dans le siècle », p. 12.

Un moment caractéristique dans la réception de la notion de méthode bergsonienne fut, bien sûr, l'apport de Deleuze. En affirmant « l'intuition est la méthode du bergsonisme »[9], Deleuze rendait effective cette notion en la rapportant à un ensemble de règles de méthode. En même temps, en considérant l'intuition comme une méthode de différenciation, il prenait la notion comme en deçà de son acception d'expérience métaphysique. C'est ce que lui reprochèrent des commentateurs comme Barthélemy-Madaule [10], par exemple, interrogeant la légitimité de l'interprétation deleuzienne au sein même de la philosophie bergsonienne. Récemment, un net regain d'intérêt pour les travaux de Bergson se traduit par une reprise et une actualisation de certains problèmes du bergsonisme, au niveau cognitif (langage, mémoire,…) mais aussi autour des questions de la vie, de la cosmologie, de la création, de l'individualité...On peut noter qu'au sein de cette reprise contemporaine, la méthode a été mise au centre de travaux de thèses récents[11].

Comment donc nous situer dans ce foisonnement de commentaires ? Et surtout est-il encore possible dans ce champ d'étude, tellement travaillé, de trouver une parcelle inexplorée, offrant l'opportunité de poser de nouveaux jalons ? Il nous a semblé que tout ou presque avait été dit sur le rapport entre l'intelligence et l'intuition[12]. Quant au problème d'une influence possible de la méthode bergsonienne sur la pratique contemporaine de la philosophie, il ne nous est pas apparu abordable. Il nous intéresse certes mais relève peut-être davantage d'un intérêt personnel que philosophique. D'une certaine manière, nous sommes restés cependant au contact de ce dernier problème, en voulant envisager la méthode dans son contexte effectif, c'est-à-dire au sein de l'activité philosophique comme pratique visant la découverte et la production de connaissances. Mais nous avons été poussés comme à la marge, ou plutôt amenés à emprunter un détour pour aborder la méthode bergsonienne. Deux problèmes nous ont alors intéressés.

---

[9] Deleuze, *le bergsonisme*, p. 2.

[10] L'article « Lire Bergson » est exemplaire de cette polémique à l'intérieur même du camp bergsonien. Cf. Barthélemy-Madaule Madeleine, « Lire Bergson », in *EB* VIII, pp. 85-120, 1969.

[11] Cf. Park Tchi Twan, *Conceptions et enjeux de la méthode bergsonienne : de l'intuition de la durée à la dualitude. Pour une lecture nouvelle moderne/post-moderne*, thèse sous la direction de J-J Wunenburger, Dijon, 2002. Ce travail prétend reprendre notamment l'impulsion bergsonienne pour penser un « philosopher autrement ». Et tout récemment, nous avons eu connaissance d'une nouvelle thèse, de Camille Riquier intitulée : *Bergson : méthode et durée*, sous la direction de J.L. Marion, 2007.

[12] L'article de Lapoujade intitulé « intuition et sympathie chez Bergson » semble s'insérer, grâce à une précision et une inventivité nécessaire pour prétendre encore à l'originalité, dans un des derniers interstices laissés libres par l'abondante littérature sur l'intuition bergsonienne. Cf. *Annales bergsoniennes*, vol III, pp. 429-447.

Le premier concerne l'inscription de la méthode dans l'activité. La question originelle était : si la méthode bergsonienne n'est pas un programme, s'il ne s'agit pas d'appliquer mécaniquement des procédés prédéfinis, dans quelle mesure la méthode bergsonienne peut-elle être effective ? En approfondissant cette question, nous avons croisé l'aporie classique de la méthode ; à savoir : si la méthode est un ensemble de moyens mis en œuvre pour atteindre une fin, si cette fin n'est connue adéquatement qu'une fois atteinte, alors les moyens à mettre en œuvre ne seront connus qu'une fois l'activité révolue. Comment la méthode peut-elle être effective et déterminante dans l'activité ? Autrement dit, quelle est la fonction de la méthode dans l'activité ? Face à ces questions, il nous a semblé que la philosophie bergsonienne de l'action apportait des précisions déterminantes, à la fois pour affiner la conception de l'insertion de la méthode au sein de l'activité, mais aussi pour affronter (voire rejeter) l'aporie classique de la méthode. Notre première partie aborde donc la question de la fonction de la méthode au sein de l'activité à partir de la structure qui se dégage de la philosophie bergsonienne.

Nous avons ainsi montré que la méthode pouvait clairement avoir une action effective dans l'activité. Nous avons alors quitté la réflexion sur l'activité en général pour nous rapprocher de l'activité bergsonienne. Le second problème intéressant s'est alors posé, à la lecture des indications de méthode dans l'œuvre de Bergson. Nous avons été frappés par le double caractère rétrospectif et prospectif des indications de méthode. Au vu des caractères de l'activité que nous avions mis au jour, au vu de la présence immanente manifeste de la méthode dans l'activité philosophique (comme ordonnancement confus ou explicite), au vu aussi des problèmes *a priori* que semblaient poser l'incommensurabilité revendiquée par Bergson entre la pensée et le langage, nous avons été amenés à nous interroger sur la fonction des formulations de la méthode dans l'activité de pensée. Nous avons encore fait détour par la conception bergsonienne du rapport entre le langage et l'activité pour pouvoir mettre au jour une double fonction de l'expression de la méthode, au sein de l'activité philosophique. Notre seconde partie aborde donc la question de savoir : dans quelle mesure la fonction de la méthode se précise-t-elle, lorsque cette dernière se formule dans une expression langagière au sein d'une activité de pensée ?

Nous avons ainsi clarifié, d'une part, la structure conceptuelle permettant de saisir l'insertion de la méthode dans l'activité ainsi que sa fonction effective, et, d'autre part, la structure de l'expression permettant de saisir la portée des formulations de méthode relativement à l'ordonnancement effectif de l'activité. Le rapport de la méthode philosophique à l'activité effective était donc comme jalonné de repères conceptuels. Nous

pouvions dès lors, au sein de ce cadre structurant la fonction de la méthode, aborder le contenu même de la méthode de la philosophie selon Bergson. Nous nous sommes alors intéressés à un aspect orientant directement la pratique de la philosophie dans une *direction* remarquable et selon des *actes* concrets. Nous avons observé la transposition à la pratique philosophique de certaines structures dynamiques de la méthode expérimentale qui semblent, dans leur domaine propre, garantir la valeur des découvertes scientifiques et le triomphe de la science positive. De fait, nous avons repris les remarques des contemporains de Bergson, notant l'aspect décisif de cette orientation concrète (et effective) de la philosophie vers un « mélange d'enquête positive et d'invention hardie »[13].

L'enjeu philosophique de ce travail, émergera au fil de ce parcours croyons-nous, en se nourrissant du double intérêt de la démarche[14] :

-L'intérêt réside, d'abord, à un niveau de philosophie générale, dans la mesure où le problème du rapport entre l'activité et la méthode sera éclairé de façon décisive par la philosophie bergsonienne, et notamment dans le rejet de l'aporie classique de la méthode.

-L'intérêt réside, ensuite à un niveau exégétique, dans la mesure où notre approche « détournée », si l'on peut dire, de la méthode bergsonienne, va nous permettre d'envisager l'activité, l'intelligence et le langage, dans leurs aspects valorisés par Bergson, et non plus, comme c'est le cas d'ordinaire, sous l'angle de la critique.

Enfin, il y aura peut-être lieu de trouver, dans les aspects de la méthode bergsonienne mis au jour, un lieu de réflexion et d'éclairages de notre pratique philosophique actuelle. Notre travail sera susceptible, croyons-nous, de nourrir l'expérience propre de tout apprenti philosophe.

[13] Le Roy, *Une philosophie nouvelle : Henri Bergson*, p. 10.
[14] Nous ne faisons ici qu'indiquer les pistes. Nous les développerons dans notre conclusion générale.

CHAPITRE I : Le rapport de la méthode à l'activité

Notre propos vise ici à demander quel type de rapport à l'activité est désigné sous le concept de « méthode » ?

Notre première approche ne sera pas analytique. Il ne s'agira pas, d'abord de réfléchir *a priori* sur les définitions des concepts pour clarifier les rapports généraux de la méthode et de l'activité. Notre première approche ne sera pas non plus historique. Il ne s'agira pas d'abord de commencer par penser de façon générale, l'évolution des rapports entre l'activité et la méthode à travers l'histoire de la philosophie. Notre approche initiale sera avant tout exégétique. Il s'agira de se demander prioritairement : chez Bergson, quel rapport à l'activité est désigné sous le concept de méthode ? Nous serons alors bien sûr amenés à interroger les définitions des concepts, et la façon dont la tradition philosophique a fourni des outils pour penser ces rapports entre l'activité et la méthode. Nous commencerons ainsi par analyser trois occurrences du concept de méthode, qui apparaissent au sein de la philosophie bergsonienne, dans un usage non directement attaché à l'activité philosophique. Nous pourrons alors, avant même d'aborder les spécificités de l'activité philosophique, initier la réflexion sur les caractères généraux de la méthode relativement à l'activité. Comment, d'un côté, Bergson s'inscrit-il dans le sens commun et les définitions conventionnelles ? Et comment, d'un autre côté, infléchit-il indirectement le statut de la méthode, par une philosophie de l'action originale déterminant les caractères de l'activité ? Nous pourrons ensuite analyser la façon dont les principaux critères conceptuels relevés peuvent nous servir à analyser l'aporie classique de la méthode. Il s'agira alors d'analyser comment le finalisme et le mécanisme sont implicitement convoqués dès qu'on pense une activité orientée vers un but. En même temps, il s'agira d'envisager comment ce schématisme est dépassé par le fait même que l'activité est un processus. Nous pourrons enfin exposer comment la philosophie bergsonienne de l'action permet de rejeter l'aporie classique de la méthode, notamment grâce à la disjonction opérée entre logique de l'action et logique de rétrospection.

I-Analyse de trois occurrences de la « méthode » dans son sens général.

Nous allons analyser trois types d'occurrences, qui vont révéler l'inscription de la méthode au sein de l'action humaine. En interrogeant le lien de la méthode à l'action, nous verrons apparaître la fonction pratique de la méthode. Il sera alors possible d'envisager la transposition de ces caractères pragmatiques de la méthode en général à la méthode spécifique qu'est la méthode philosophique.

La première occurrence, présente dans *l'ES*, va mettre en évidence le lien de la méthode avec le schématisme philosophique de l'action humaine. La seconde occurrence issue des *Deux Sources* va révéler le recours à la « méthode » pour penser une orientation générale unitaire et continue dans une activité, en l'occurrence, les procédés d'éducation. La dernière occurrence toujours tirée des *Deux Sources*, va insister sur l'inscription de la « méthode » dans le plan de la rationalité.

1-1ère occurrence : la méthode et l'action humaine dans le schéma classique de l'action.

La première occurrence va préciser le lien entre méthode et activité finalisée. Dans la conférence « la conscience et la vie » recueillie dans *ES*, la méthode apparaît comme la réponse à la question : « Comment X s'y prend-il pour Y…? ». Voici comment Bergson utilise le concept de « méthode » pour caractériser le fonctionnement du corps : « Si nous cherchons, en effet, *comment* un corps vivant *s'y prend pour* exécuter des mouvements, nous trouvons que sa *méthode* est toujours la même. Elle consiste à utiliser certaines substances qu'on pourrait appeler explosives et qui, semblables à la poudre à canon, n'attendent qu'une étincelle pour détoner » (*ES*, 14/825, nous soulignons). De même, mais cette fois de manière implicite, le concept de méthode est mobilisé pour répondre à la question : comment s'y prend la conscience pour s'insérer « dans la matière pour s'emparer d'elle et la tourner à son profit » ? « Que nous considérions l'acte décrété par la conscience, ou la perception qui le prépare, dans les deux cas la conscience nous apparaît comme une force qui s'insérerait dans la matière pour s'emparer d'elle et la tourner à son profit. *Elle opère par deux méthodes*

complémentaires - d'un côté par une action explosive qui libère en un instant, dans la direction choisie, une énergie que la matière a accumulée pendant longtemps ; de l'autre, par un travail de contraction qui ramasse en cet instant unique le nombre incalculable de petits événements que la matière accomplit, et qui résume d'un mot l'immensité d'une histoire » (*ES*, 17/827, nous soulignons). Ici la méthode est donc l'ensemble des procédés par lesquels s'exprime une fonction. Et cet usage non méthodologique du concept de méthode est intéressant en tant qu'il révèle le rôle interprétatif de ce concept par rapport à une activité. Il permet de *rendre raison* d'un processus et d'une activité. Mais c'est la nature même de ce regard porté sur l'action qu'il faut interroger. Car il semble que rendre raison de l'activité corresponde ici à traduire ou à rapprocher l'activité considérée d'un schéma assez classique de l'action humaine. Il faut donc analyser en profondeur la question à laquelle le concept de « méthode » semble convenir comme solution générale, et qui a pour forme : « Comment X s'y prend pour Y ?». Cette question semble en effet incarner le type même de la question pratique. Qu'est-ce à dire ? L'activité est évidemment présupposée comme le mode d'être au sein duquel cette question va prendre sens. La question de la méthode se pose au sein d'une activité effective. Mais c'est une activité dont la pensée s'articule autour de deux concepts classiques dans la philosophie de l'action : les moyens et les fins. L'adverbe « comment » incarne cette interrogation des moyens, alors que la préposition « pour » indique la fin. Et corrélativement, la méthode présuppose un acteur qui est ici le corps. La « méthode » est donc utilisée par Bergson pour rendre compte des procédés par lesquels s'exprime une fonction vitale, selon un schéma classique de l'action. Elle désigne les moyens mis en œuvre par un acteur en vue de parvenir à une fin. La méthode est avant tout méthode d'action[15]. Elle apparaît, ou semble apparaître au moment où l'action est rationalisée, notamment pensée à travers le schéma classique des moyens et des fins.

La première occurrence est intéressante dans la mesure où elle révèle l'usage du concept de « méthode » dans le cadre d'une activité non humaine. Or l'on se rend compte que le concept apparaît pour rendre raison d'un processus vital, sur la base du schématisme de l'action humaine. La méthode va donc caractériser un certain rapport de la pensée humaine à

[15] La notion de « méthode d'action sur la matière » va dans *l'EC* servir de critère pour distinguer l'instinct et l'intelligence : « La vie manifestée par un organisme est, à nos yeux, un certain effort pour obtenir certaines choses de la matière brute. On ne s'étonnera donc pas si c'est la diversité de cet effort qui nous frappe dans l'instinct et dans l'intelligence, et si *nous voyons dans ces deux formes de l'activité psychique, avant tout deux méthodes différentes d'action sur la matière* » (*EC*, 137/611, nous soulignons).

son action et par extension toute action pensée sur le modèle de l'action humaine. Les occurrences suivantes vont préciser ce type de rapport.

2-2ère occurrence : la méthode comme visée commune de la diversité du processus et ordre rétrospectif.

Le deuxième usage du concept de « méthode » que nous allons évoquer, révèle comment la « méthode » désigne d'abord une certaine cohérence ou organicité immanente à l'action mais ne devient « méthode » qu'à partir du moment où l'intelligence juge et reconnaît dans l'action un ordre dans une activité finalisée.

Au moment d'appliquer la distinction entre le clos et l'ouvert à la pédagogie, et se demandant « comment aura-t-on prise sur la volonté ? », Bergson affirme : « Deux voies s'ouvrent à l'éducateur. L'une est celle du dressage, le mot étant pris dans son sens le plus élevé ; l'autre est celle de la mysticité, le terme ayant au contraire ici sa signification la plus modeste. Par la première méthode on inculque une morale faite d'habitudes impersonnelles ; par la seconde on obtient l'imitation d'une personne, et même une union spirituelle, une coïncidence plus ou moins complète avec elle » (*Les Deux Sources*, 99/1057-1058). Le concept de « méthode » désigne ici deux types divergents dans la perspective d'éducation morale. La notion de « voie » est particulièrement significative. Elle fait écho au « cheminement » inhérent étymologiquement à la notion de « méthode ». Elle figure, métaphoriquement, l'idée d'orientation générale ou la direction suivie au cours de l'activité et, corrélativement, la connotation pratique de ce concept dans la mesure où une voie est ce qui nous conduit à un but. La méthode semble donc désigner cette cohérence, cette cohésion, cette unicité de direction dans les divers élans de l'activité. Cette dernière apparaît alors, pour une intelligence qui y repère un ordre, essentiellement tournée vers un but à atteindre, comme fédérée, dans sa diversité, sous l'égide d'une cause commune. L'activité considérée est ici l'éducation, non pas dans son aspect directement intellectuel mais plus globalement dans l'impact moral immanent à toute formation. On peut dire que l'éducation consiste à former le développement d'un enfant ou d'un individu en fonction de certains critères, normes, objectifs. Il y a donc dans cette activité un processus qui s'élabore dans le temps et une orientation générale du processus, en l'occurrence vers la moralité. La méthode désigne alors, selon Bergson, les deux types d'ordres que l'intelligence distingue dans la façon dont

l'éducateur peut influer sur les volontés des enfants. Plus précisément, elle semble indiquer le lieu où se décide la différence entre deux orientations divergentes de l'action.

La méthode sert donc ici à désigner une *orientation générale* repérable au sein d'une activité qui dure. Elle est ce qui, donnant une coloration singulière à l'action, permet de la distinguer d'une autre façon de procéder. Elle est le signe d'une certaine unité au sein d'un processus, une continuité de direction, une coloration dominante, c'est-à-dire le signe et l'expression d'un ordre immanent à l'action, offrant rétrospectivement la possibilité à la pensée de s'y retrouver.

3-3ème occurrence : la méthode comme organisation rationnelle et reconnaissance de l'ordre rationnel dans l'activité

Dans *Les Deux Sources*, au moment de décrire le rôle médiateur de la rationalisation en morale, Bergson affirme : « Les deux forces, s'exerçant dans des régions différentes de l'âme, se projettent sur le plan intermédiaire, qui est celui de l'intelligence. […]. Il en résulte une transposition des ordres et appels en termes de raison pure. […]. Les éléments de la moralité deviennent homogènes, comparables et presque commensurables entre eux, *les problèmes moraux s'énoncent avec précision et se résolvent avec méthode* » (*Les Deux Sources*, 85-86/1046-1047, nous soulignons). Cette deuxième occurrence affirme l'inscription de la « méthode » dans le plan de la rationalité. Il faut préciser que *Les Deux Sources* présentent un cadre épistémique élargi qui embrasse au-delà et en deçà du plan de l'intelligence, des niveaux d'expérience *infra* et *supra* intellectuels. Ce schéma permet à Bergson de penser le lieu des fondements de la morale, à un niveau, selon lui, plus effectif que le niveau rationnel. Le plan médiateur de l'intelligence est alors un plan qui est légitimé par sa nécessité pratique. Il est clairement le plan utilitaire[16]. En quoi l'inscription de la

[16] Cf. *Les Deux Sources*, 17-18/993-994. Par exemple : « Une force s'affirme, que nous avons appelée « le tout de l'obligation » : extrait concentré, quintessence des mille habitudes spéciales que nous avons contractées d'obéir aux mille exigences particulières de la vie sociale. Elle n'est ni ceci ni cela ; et si elle parlait, alors qu'elle préfère agir, elle dirait : « Il faut parce qu'il faut ». Dès lors, le travail auquel s'employait l'intelligence en pesant les raisons, en comparant les maximes, en remontant aux principes, était de mettre plus de cohérence logique dans une conduite soumise, par définition, aux exigences sociales ; mais à cette exigence sociale tenait l'obligation. Jamais, aux heures de tentation, on ne sacrifierait au seul besoin de cohérence logique son intérêt, sa passion, sa vanité. Parce que la raison intervient en effet comme régulatrice, chez un être raisonnable, pour assurer cette cohérence entre des règles ou maximes obligatoires, la philosophie a pu voir en elle un principe

« méthode » au sein du plan médiateur de l'intelligence est-elle significative ? Elle marque au sein de la méthode le lien de la pensée et de l'action, ou plus exactement la pensée au service de l'action. Quelles que soient par ailleurs les facultés cognitives que Bergson voudra promouvoir dans sa réforme de la « méthode de penser », il faudra que la méthode revête cette coloration intellectuelle qui conditionne son effectivité pratique. La rationalité est, en morale, le lieu de l'efficacité pratique[17]. Précisons alors ce qui est désigné ici par le concept de « méthode ». L'activité envisagée est la résolution d'un problème moral. Le concept de « méthode » désigne donc des procédés rationnels mis en œuvre pour solutionner un problème d'ordre moral. Plus exactement c'est un caractère de la résolution du problème, de façon analogue à ce que la « précision » était un caractère de la position du problème au plan rationnel. « Méthode » semble recouvrir ici le sens que lui a conféré la tradition philosophique depuis Descartes, à savoir principalement le caractère rationnel de la résolution de problème, selon les règles de la logique, et sur le modèle des raisonnements géométriques. L'importance de l'homogénéisation des éléments permettant des mécanismes de comparaisons rappelle la fonction de l'espace, telle qu'elle a été mise en place dans *l'Essai*, comme condition de possibilité de l'analyse. Elle insiste ainsi sur l'orientation pragmatique des activités cognitives, dites ici méthodiques, au plan de l'intelligence. La méthode évoque donc un certain ordre dans l'action. Et c'est la nature de cet ordre qui est précisée : il est ce qui permet d'atteindre le but visé. La méthode est ce qui semble garantir l'efficacité de l'action entreprise (ici la validité de la résolution des problèmes). On retrouve alors, au niveau d'une activité directement intellectuelle, la notion de « méthode » comme l'organisation générale de l'activité vers un but visé. L'ordre méthodique, affirme Bergson, qui garantit l'efficacité ou le succès de l'entreprise, dans la mesure où il s'agit d'opérations intellectuelles à visées pratique, est l'ordre de la rationalité. Et rétrospectivement, la « méthode » désignera l'ordre rationnel que l'intelligence repèrera au sein d'un processus.

---

d'obligation. Autant vaudrait croire que c'est le volant qui fait tourner la machine » (*Les Deux Sources*, 17/993-994).

[17] Cf. « Disons simplement qu'autre chose est une tendance, naturelle ou acquise, autre chose la méthode nécessairement rationnelle qu'emploiera, pour lui rendre sa force et pour combattre ce qui s'oppose à elle, un être raisonnable »(*Les Deux Sources*, 16/993). Ce passage reprend la même idée. Il souligne en particulier la nécessité de l'inscription sur le plan de la rationalité, des raisonnements visant l'effectivité et l'efficacité pratique. Cf. aussi « C'est sur le plan de l'intelligence, et sur celui-là seulement, que la discussion est possible, et il n'y a pas de moralité complète sans réflexion, analyse, discussion avec les autres comme avec soi-même » (*Les Deux Sources*, 99/1057).

On peut donc dire que la « méthode » désigne l'inscription de l'action sous le signe de l'intelligence. Les deux aspects du rapport de la méthode et de l'activité sont alors précisés. D'un côté, « l'unité de direction en vue du succès de l'activité », correspond pour une entreprise humaine, à une organisation selon un ordre rationnel (dont la nécessité comme facteur d'effectivité pragmatique reste à préciser). D'un autre côté, et corrélativement, l'expression « avec méthode » attribuée à une activité intellectuelle, désigne rétrospectivement l'ordre rationnel dans lequel l'intelligence (comme conscience) reconnaît son influence dans l'action, comme fonction cognitive à visée pragmatique (et selon des procédés dont il reste à préciser la nature).

4-Conclusion

L'analyse de ces trois occurrences a donc mis en évidence la signification proprement humaine de la méthode. Même quand « la méthode » se rapporte à un processus qui n'est pas une action humaine, par exemple le fonctionnement du corps, le concept de « méthode » signifie l'inscription de ce processus au sein d'un schématisme de l'action humaine (en termes de moyens et de fins). Plus profondément, la méthode désigne un certain rapport de la pensée à l'action que l'on pourrait qualifier d'à la fois *constatif* : la reconnaissance d'un ordre immanent à l'activité, mais aussi *réflexif et normatif* : l'organisation volontaire de l'ordre de l'activité. La notion de « fin » semble alors indissociable de la notion de « méthode », dans la mesure où, d'un côté elle apparaît comme le but visé qui dirige ou régule effectivement l'organisation, et de l'autre côté, elle semble être la direction commune, repérée rétrospectivement par l'intelligence, qui sert de critère distinctif de l'ordre. La fin apparaît donc comme le *principe organisateur* soit de façon directrice en vue d'orienter l'action, soit de façon rétrospective en vue de fédérer l'appréhension intellectuelle du divers d'une activité sous une tendance principale. La méthode semble donc profondément duelle. C'est l'articulation de ces deux aspects normatif et constatif de la méthode comme *pensée à l'*œuvre *dans l'action* mais aussi *comme pensée à propos de l'action*, qu'il faudra étudier, en fonction du statut qui peut-être le leur au sein de la conception cognitive bergsonienne et de la philosophie bergsonienne de l'action humaine.

II-La méthode au sein de l'activité humaine

L'analyse des trois occurrences précédentes a mis en évidence les caractères principaux du concept de « méthode », considéré dans son sens conventionnel. La méthode apparaît ainsi comme un certain ordre de l'action, qui s'exprime notamment par un aspect normatif de structuration effective de la pratique. La méthode dans sa fonction pratique va donc, se conformer ou répondre aux exigences de l'action. Son statut et sa structure seront susceptibles d'être éclairés par les modalités de fonctionnement et les caractéristiques de l'action humaine. Un détour par la philosophie bergsonienne de l'action humaine peut-être alors utile pour préciser le statut de la méthode dans son rapport à l'activité, selon Bergson. Il permettra en effet de préciser l'inscription de la pensée au sein de l'activité humaine qui est le ressort même de la méthode, qui justifie son existence et permet de rendre compte de sa portée effective. La méthode apparaîtra alors comme la présence nécessaire de l'intelligence fabricatrice dans l'activité créatrice.

Nous allons ainsi reprendre les directions indiquées par l'analyse *a priori* des trois occurrences et suivre les formes qu'elles prennent dans la philosophie bergsonienne de l'action humaine, afin de voir quels outils conceptuels immanents à la philosophie bergsonienne permettent de penser le statut de la méthode dans son rapport à l'activité. Nous analyserons d'abord de façon générale, la manière dont apparaît la coloration spécifiquement humaine de l'activité dans son rapport à l'intelligence fabricatrice. Nous préciserons ensuite les aspects principaux des rapports essentiels de la temporalité et de l'action.

1-Coloration spécifiquement humaine de l'action

Dans la philosophie bergsonienne l'activité est d'abord vitale. C'est dire qu'elle est le mode d'être spécifique de la vie. C'est dire aussi que toute activité se rattache ou s'inscrit dans la réalité vitale. C'est donc dans le cadre de l'étude de la vie que Bergson va spécifier l'activité humaine.

C'est d'abord et principalement la corrélation immédiate, entre l'action humaine et l'intelligence fabricatrice, qui va engendrer la coloration spécifiquement humaine de l'activité vitale. Comment Bergson pense-t-il cette corrélation ? Et quel peut-être l'intérêt de cette caractéristique au sein de notre propos ? Il faut remarquer que l'action est chez Bergson

postulée comme principe et comme fait initial. Il ne s'agit pas de prouver l'action, il s'agit de l'expliquer. Car, selon Bergson, l'action peut-être posée dans la mesure où elle est immanente à la vie. Corrélativement l'action humaine existe en soi dans la mesure où l'homme est un être vivant. Ainsi, dans *MM*, Bergson invoque-t-il comme niveau fondamental de l'explication psychologique, « la nécessité où nous sommes de vivre c'est-à-dire, en réalité, d'agir » (*MM*, 221/333)[18]. On trouverait, de même, dans la formule « *primum vivere* » (*PM*, 54/1295) l'expression de cette référence à la vie comme « contrainte pragmatique » primordiale. Les commentateurs ont insisté sur le fait que ce n'était qu'un des aspects de la vie, à côté de la vie comme force créatrice[19]. Il ne faudrait pourtant pas sous-estimer l'importance et l'effectivité de cet aspect de la vie, notamment comme véritable principe de l'explication bergsonienne, « le fil qu'on ne devrait jamais lâcher » (idem.) dans la complication même de la réalité, affirme Bergson[20]. Il faut donc, pour comprendre l'action, revenir à l'aspect primordial pour la philosophie (avant même les questions de fondements de la connaissance) c'est-à-dire le fait que l'homme soit un être vivant. Donnez-vous la vie, semble dire Bergson, et l'action se déduit immédiatement, comme nécessité. Et l'intelligence va être liée à l'action selon le même principe de « nécessité vitale ». Bergson affirme, en effet : « nous tenons l'intelligence humaine pour relative aux nécessités de l'action. Posez l'action, la forme même de l'intelligence s'en déduit » (*EC*, 153/624). Et par ailleurs, il écrit : « Posez l'utilisation, à plus forte raison la fabrication, à plus forte raison encore l'invention, vous retrouverez un à un tous les éléments de l'intelligence, car sa destination explique sa structure » (*Les Deux Sources*, 122/1075). Dans les deux cas, Bergson postule la réalité de la vie. Il déduit la nécessité de l'action. Il affirme que l'intelligence est le vecteur de l'action et que sa structure se moule sur sa fonction. Telle est la démarche bergsonienne[21]. Elle affirme l'inscription vitale des fonctions cognitives. *MM* analyse déjà l'essentiel des processus cognitifs au regard de l'action. Et *l'EC* va faire de l'intelligence, la faculté immédiatement destinée à l'action humaine. C'est en particulier le chapitre II, qui va montrer, dans la divergence avec l'instinct, la manière spécifique dont l'intelligence se caractérise d'abord comme une « méthod[e] […] d'action sur la matière inerte » (*EC*, 137/611). La vie implique donc l'action. Et l'intelligence est le vecteur de l'action effective de l'homme. La spécificité de l'action humaine va donc

[18] Cf. *Le Rire*, 115/459 « Vivre consiste à agir ».

[19] Cf. Worms, *Le Vocabulaire de Bergson*, p. 62.

[20] La notion de « fil conducteur » est reprise de *MM*. Cf. Avant-propos, 9/167.

[21] Bergson s'est d'ailleurs expliqué sur l'apparente circularité qui consiste à définir l'intelligence par la l'action qui la présuppose. Cf. *EC*, 153-154/624-625.

d'abord correspondre à la spécificité des procédés d'action. L'analyse conduite par Bergson au chapitre II de *l'EC* peut se résumer dans cette formule : l'intelligence est essentiellement *fabricatrice*. « En définitive, écrit-il, *l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils et, d'en varier indéfiniment la fabrication* » (*EC*, 140/613). De même : « L'homme, affirme-t-il par ailleurs, est essentiellement fabricant. La nature, en lui refusant des instruments tout faits comme ceux des insectes par exemple, lui a donné l'intelligence, c'est-à-dire le pouvoir d'inventer et de construire un nombre indéfini d'outils » (*PM*, 63/1302). Notre problème n'est pas de questionner et d'évaluer la démarche bergsonienne de déduction à partir d'une fonction vitale posée, c'est-à-dire cette caractérisation de l'intelligence par la *fabrication*. Notre problème sera plutôt quels caractères spécifiques à la fabrication se retrouvent à la fois dans la structure de l'intelligence et dans les exigences effectives de l'action. Autrement dit, comment cette corrélation peut nous aider à penser le rapport entre la pensée et l'activité. Bergson pense une élucidation conjointe des propriétés de l'action et de l'intelligence. Et c'est précisément cette interaction qui peut nous intéresser, dans la mesure où elle est susceptible de nous fournir les caractéristiques principales de l'activité humaine, et dans le même temps, les artifices intellectuels ou cognitifs qui permettent la mise en œuvre effective de cette activité. On devrait ainsi pouvoir déduire de la caractérisation conjointe de la fabrication et de l'intelligence fabricatrice, des caractères de l'effectivité de la méthode dans l'activité, dans la mesure où cette dernière présuppose une action efficace de la pensée comme directrice de l'action. Nous allons revenir par la suite sur les mécanismes principaux de l'intelligence qui intéressent l'action en tant qu'ils correspondent aux propriétés principales de fabrication, notamment à travers l'analyse de la causalité propre aux raisonnements pratiques. Mais d'ores et déjà, nous pouvons affirmer que des notions comme la « discontinuité », « l'immobilité », et « la construction d'un plan fixant des objectifs », dévalorisées par Bergson dans leur prétention à une portée métaphysique, pourront dans un certain sens, être valorisées au niveau d'une ontologie de l'action. Si la méthode vise effectivement à normer une conduite, ces caractères se retrouveront sans doute, par exemple dans l'expression de la méthode en concepts, comme vecteurs d'effectivité (quel que soit d'ailleurs le fond de la méthode prônée).

La spécificité de l'action humaine s'exprime donc à un niveau cognitif, à travers l'intelligence fabricatrice. Mais corrélativement, la coloration humaine de l'action peut s'exprimer à un niveau psychologique.

Bergson caractérise, en effet, l'attitude psychologique attachée à l'activité humaine comme une insatisfaction engendrant une aspiration à atteindre un but. « Or il est incontestable, écrit Bergson, […] que toute action humaine a son point de départ dans une dissatisfaction et, par là même, dans un sentiment d'absence. On n'agirait pas si l'on ne se proposait un but, et l'on ne recherche une chose que parce qu'on en ressent la privation. Notre action procède ainsi de " rien " à " quelque chose ", et elle a pour essence même de broder " quelque chose " sur le canevas du " rien " » (*EC*, 297/746). Autrement formulé : « Toute action, vise à obtenir un objet dont on se sent privé, ou à créer quelque chose qui n'existe pas encore. En ce sens très particulier, elle comble un vide et va du vide au plein, d'une absence à une présence, de l'irréel au réel » (*EC*, 273/726). On sait que Bergson décrit cette « psychologie élémentaire de l'action » en vue de rendre compte des habitudes intellectuelles à l'origine de la notion de néant ou de désordre. Ce n'est donc pas directement dans leur contexte d'origine que ces affirmations nous intéressent. Car nous voulons nous arrêter sur ce que ces analyses peuvent avoir de positif. Autrement dit, en quoi ces remarques peuvent informer sur une structure psychologique rudimentaire, mais potentiellement générale, de l'action humaine ? Bergson croit repérer deux fondements psychologiques à toute action : d'une part un manque ou une frustration, et corrélativement, une aspiration ou une intention vers un but. Que l'action soit un « mouvement vers », une tendance, un désir, le sens commun et la philosophie s'accordent à le penser. L'errance, d'un certain point de vue effectivement absence de but, n'est que la manifestation d'un état pathologique ou du moins anormal, comparé aux actions les plus courantes. Mais l'errance voulue, aurait alors pour but, l'absence de but, comme expérience ou délassement par exemple. La notion de « but » semble donc incontournable dans la psychologie de l'action humaine. Qu'il faille supposer un manque à l'origine de tout désir, c'est aussi une position commune et qui correspond aux expériences les plus ordinaires. On pourrait, à la limite, arguer que le mouvement naît parfois d'une surabondance et non d'un manque. En tout cas, il faut supposer un déséquilibre originel et la visée d'un but comme un point d'équilibre projectif. Quand bien même, on trouverait une faille pour contester cette observation psychologique élémentaire, notre propos n'en serait que peu modifié. Car il s'agit, une nouvelle fois, moins d'établir la validité des assertions bergsoniennes que de repérer des critères internes à la philosophie bergsonienne permettant de statuer sur la méthode. Et de ce point de vue, on peut retenir comme critère psychologique de l'activité humaine le mouvement orienté vers un but qui s'accompagne d'un sentiment d'ajout, d'accroissement, d'apport d'être.

Nous avons donc envisagé deux caractérisations, cognitives et psychologiques, de la spécificité de l'action humaine. Il resterait enfin à évoquer une caractérisation sur un plan plus vaste, que l'on peut qualifier d'anthropologique. Cela correspond à l'affirmation bergsonienne d'une sorte de fragilité de l'action humaine. « L'homme est le seul animal, affirme Bergson, dont l'action soit mal assurée, qui hésite et tâtonne, qui forme des projets avec l'espoir de réussir et la crainte d'échouer » (*Les Deux Sources*, 215-216/1149). D'un côté l'homme déploie des progrès techniques toujours plus impressionnants, qui révolutionnent son rapport au monde et l'organisation de la société[22]. Mais de l'autre, l'outil même de sa puissance, l'intelligence, est par nature dépressive, notamment en tant qu'elle est conscience de la finitude et de la contingence de l'existence individuelle. Il y a donc, selon Bergson, une ambiguïté fondamentale de la condition humaine[23]. Mais cette faiblesse apparente l'est, d'abord, en comparaison de l'action instinctive. L'instrument instinctif, écrit Bergson, « fait tout de suite, au moment voulu, sans difficulté, avec une perfection souvent admirable, ce qu'il est appelé à faire » (*EC*, 141/614). L'action humaine semble fébrile, relativement à un type d'action immédiat, parfaitement adapté, et dont la précision et la complexité étonne l'intelligence fabricatrice. Quelles sont les causes de cette faiblesse apparente ? Il faut d'abord trouver dans la structure même de l'intelligence, une inadaptation première mais qui, dans cette ouverture, contient les germes de la supériorité sur l'instinct. Bergson montre, en effet, que l'intelligence offre une « connaissance formelle » (*EC*, 152/623), c'est-à-dire qu'elle est « connaissance innée […] des rapports » (*EC*, 149/620). La connaissance de l'intelligence est non spécifique, d'où sa faiblesse première. Mais cette déficience se transforme vite en avantage dans la mesure où la connaissance peut-être transposée d'un objet à l'autre. L'intelligence, dit Bergson, « adopte un cadre où une infinité d'objets pourront trouver place tour à tour » (EC, 150/622). Il y aurait donc, dans l'aspect formel des apports de l'intelligence aux objets, la cause cognitive de l'apparente fébrilité de l'homme mais aussi paradoxalement la véritable cause de sa puissance. Il faut cependant dépasser ce terrain purement cognitif pour se situer au niveau moral. La encore, l'imperfection est pensée comme une « rançon de l'intelligence » (*Les Deux Sources*, 216/1149). C'est cette fois, la conscience réflexive qui doit être considérée. Dès *l'EC*, la conscience est pensée comme un jeu entre la représentation

[22] Cf. *EC*, 138-140/611-613.

[23] « La grandeur et la finitude » de la conscience humaine est, somme toute un thème classique de la philosophie. Il y aurait sans doute ici un possible rapprochement à effectuer avec Pascal, l'originalité bergsonienne résidant malgré tout dans l'inscription de ce thème au sein de la biologie (la fonction fabulatrice étant une ruse de la vie pour contrer au niveau même de l'intelligence, sa tendance dépressive).

et l'action. « La conscience, écrit Bergson, est la lumière immanente à la zone d'actions possibles ou d'activité virtuelle qui entoure l'action effectivement accomplie par l'être vivant. Elle signifie hésitation ou choix » (*EC*, 145/617). En tant qu'il est conscient, l'homme « hésite et tâtonne ». Mais corrélativement, la conscience est aussi le signe d'une latitude vis-à-vis d'une réaction automatique (habitude ou réflexe). Elle est donc indétermination et corrélativement signe de l'action libre. D'où l'aspect psychologique de cette considération anthropologique : espérance et crainte sont les corollaires de l'action ouverte et relativement indéterminée. Effectivement, à partir du moment où l'action n'est pas automatique, et à plus forte raison à partir du moment où l'action demande une part d'invention et de création, de nouveauté imprévisible en somme, le résultat n'est jamais acquis d'avance. Ce serait donc finalement un certain rapport au temps, comme une hésitation dans le présent et une inquiétude, d'une conscience réflexive, face à l'incertitude des issues de l'action (c'est-à-dire en dernière analyse devant l'action efficace du temps) qui serait un critère anthropologique de l'action humaine.

La coloration spécifique de l'action humaine s'exprime donc, au sein de la philosophie bergsonienne, à trois niveaux. A un niveau cognitif et ontologique, on trouve une corrélation et une adéquation de structure entre l'action humaine et l'intelligence fabricatrice. A un niveau psychologique, ensuite, l'activité humaine se caractérise comme un mouvement trouvant sa source dans un déséquilibre (ou « dissatisfaction ») et visant un accomplissement, une plénitude (ou satisfaction). A un niveau anthropologique, enfin, l'activité humaine, se révèle à la fois fragile dans l'hésitation et l'incertitude, mais corrélativement ouverte et potentiellement libre. La transposition de ces trois critères à notre problème qui est le rapport de la méthode et de l'activité, pourrait alors s'exprimer respectivement comme : aspect incontournable de l'intelligence comme vecteur d'effectivité de la méthode au sein de l'action, tension psychologique vers un but à atteindre, mais aussi nécessité d'ajustement dans l'évolution imprévue de l'action. Gardons en mémoire ces critères. Nous les retrouverons dans l'analyse de l'aporie classique de la méthode. Mais il faut sans plus tarder préciser le rapport de l'activité humaine au temps ; ce qui permettra de préciser encore les aspects essentiels de la philosophie bergsonienne de l'activité humaine.

2-Activité mécanique/Activité créatrice

Dans une philosophie comme celle de Bergson, la question de la temporalité de l'action va, en un sens, recouper tous les aspects essentiels. Il faut donc s'y arrêter afin d'opérer les distinctions nécessaires à la clarification des positions bergsoniennes. Nous partirons de la distinction primordiale entre activité mécanique et activité créatrice, qui se situe au niveau véritablement déterminant de deux rapports à la durée. Respectivement à ces deux types d'activité, on verra comment se distinguent deux types de causalités, autour de la notion « d'imprévisibilité ». Si maintenant on ne se situe plus au niveau du rapport entre l'activité et la durée, mais au niveau du positionnement de l'intelligence vis-à-vis du temps de l'action, on verra comment se met en place la distinction entre un ordre « effectif » et un ordre « rétrospectif ».

Dans une lettre à Höffding, très souvent citée, Bergson affirmait lui-même qu'il considérait « l'intuition de la durée » comme « le centre de sa doctrine ». C'est donc sans surprise que le rapport de l'action à la durée va être décisif dans la pensée de l'activité humaine. C'est en effet, à ce niveau que va se jouer la distinction primordiale au sein de l'action humaine entre une *activité mécanique* et une *activité créatrice*. L'action est un devenir. Mais le devenir peut-être soit « devenir abstrait, uniforme, invisible » (*EC*, 305/753), tel le mouvement du cinématographe, soit au contraire un « devenir radical » (*EC*, 273/726) telle l'évolution de la vie. Dans le premier cas, le temps n'est qu'un déroulement d'éléments qui demeurent identiques en nature, mais qui prennent place au sein d'arrangements possibles multiples voire infinis. Dans cette conception du devenir, Bergson met en évidence une négation de l'apport positif du temps, qu'il condense dans la formule : « tout est donné »[24]. Dans le second cas, au contraire, le temps est une « hésitation » coextensive à la nouveauté radicale de la création. On connaît cette distinction au cœur même de la philosophie bergsonienne. N'insistons pas. Citons simplement une formule de Bergson qui condense les différentes formes que prend la distinction entre un « temps-quantité » et un « temps-qualité » (*Essai*, 96-86) : il faut, écrit-il « […] distinguer entre la succession dans la durée vraie et la juxtaposition dans le temps spatial, entre une évolution et un déroulement, entre la nouveauté radicale et un réarrangement du préexistant, enfin entre la création et le simple choix […] »

[24] Cf. *EC*, 44-46/532-533, Bergson y souligne le lien entre mécanisme et finalisme et cette conception du temps. Nous y reviendrons.

(*PM*, 13/1262). Là où notre propos est directement concerné par cette distinction, c'est quand la fabrication devient le type même de réalité d'où découle l'idée d'un devenir synthétique. En effet, selon Bergson, la fabrication procède par juxtaposition et arrangement d'éléments. Elle est « synthèse » dans le sens logique, repris par la technique. Autrement dit, elle est arrangements à partir d'éléments. Le mouvement même de la fabrication consiste selon Bergson à partir « […] d'une multiplicité d'éléments tout faits pour aboutir à une unité composite où il y aura un nouvel arrangement de l'ancien » (*Les Deux Sources*, 44/1014). En ce sens aussi, la fabrication humaine, qui procède par addition et juxtaposition, se distingue de l'organisation vitale, qui procède par dissociation et dédoublement[25]. « Autre chose, écrit Bergson, est pourtant fabriquer, autre chose organiser. La première opération est propre à l'homme. Elle consiste à assembler des parties de matière qu'on a taillées de telle façon qu'on puisse les insérer les unes dans les autres et obtenir d'elles une action commune. On les dispose, pour ainsi dire, autour de l'action qui en est déjà le centre idéal. La fabrication va donc de la périphérie au centre ou, comme diraient les philosophes, du multiple à l'un. Au contraire, le travail d'organisation va du centre à la périphérie » (*EC*, 93/573). La fabrication est donc assemblage ingénieux d'éléments[26]. En ce sens précis, le devenir synthétique est le temps propre du bâtisseur, du fabricant, où comme dit Bergson, de « l'artisan » (*EC*, 45/533). Le temps de la « fabrication » doit alors être distingué du temps de la « création ». On connaît le passage de *l'intuition philosophique* où Bergson s'emploie à montrer que la philosophie, comme activité créatrice, n'est pas une synthèse d'éléments trouvés dans l'air du temps. Mais on pourrait se rapporter à une note significative de *l'EC*, relative à un ouvrage de M. Seailles intitulé : *Le génie de l'art*. Bergson s'inscrit « volontiers » dans le prolongement de la position de l'auteur qui affirme « la vie est création ». Il émet cependant une réserve qui nous concerne directement en ce qu'elle oppose la « synthèse d'éléments » à la « création ». Il critique la notion même d'éléments comme vue intellectuelle abstraite prise sur la continuité. Mais ce qu'il n'accepte surtout pas, c'est l'insertion, sous couvert de « création », dans un schème de penser qui, en n'envisageant pas une nouveauté radicale, adopte inconsciemment le

[25] Cf. *EC, 90/571 : « [La vie] ne procède pas par association et addition d'éléments mais par dissociation et dédoublement »*.

[26] Cf. aussi. *EC, 93-94/574* : « L'œuvre fabriquée dessine la forme du travail de fabrication. J'entends par là que le fabricant retrouve exactement dans son produit ce qu'il y a mis. S'il veut faire une machine, il en découpera les pièces une à une, puis les assemblera : la machine faite laissera voir et les pièces et leur assemblage. L'ensemble du résultat représente ici l'ensemble du travail, et à chaque partie du travail correspond une partie du résultat » (*EC*, 93-94/574).

présupposé déterministe et affirme que « tout est donné ». On peut bien dire que la fabrication, en faisant advenir à l'existence, une forme qui n'existait pas en tant que telle, est création. Mais si Bergson distingue la création, de la synthèse, c'est qu'il veut établir les caractéristiques de la « création pure » comme « imprévisible création de forme » (*EC*, 45/533). C'est qu'il veut soustraire la vie, ou l'acte volontaire, ou la création artistique à des schèmes de pensée issus de notre « instinct mécanistique », c'est-à-dire de notre tendance à penser toute évolution en termes de causalité mécanique au sein d'un temps-quantité. On trouverait donc, selon Bergson, des incarnations de ce temps de la création dans l'activité humaine, au niveau psychologique dans l'acte libre, ou au niveau esthétique dans l'acte de création artistique, à partir d'une émotion supra-intellectuelle comme « forme qui voudrait créer sa matière » (*Les Deux Sources*, 269/1191). La durée créatrice y est inséparable de la création elle-même. « Le temps d'invention ne fait qu'un ici avec l'invention elle-même » (*EC*, 340/783) dit Bergson, à propos de l'artiste devant sa toile. Elle est un temps qui apporte avec lui l'indétermination qui offre la possibilité de la « nouveauté radicale ». Elle affirme que « le temps n'est plus un accessoire » (*idem*) et corrélativement qu'il faut intégrer l'imprévisibilité comme un attribut positif de la durée créatrice[27].

[27] Nous faisons référence ici à un texte magnifique ou Bergson condense l'essentiel du rapport entre durée et création, dans sa distinction avec le temps de la synthèse. Cf. *EC*, 339-340/782-783 : « Quand l'enfant s'amuse à reconstituer une image en assemblant les pièces d'un jeu de patience, il y réussit de plus en plus vite à mesure qu'il s'exerce davantage. La reconstitution était d'ailleurs instantanée, l'enfant la trouvait toute faite, quand il ouvrait la boîte au sortir du magasin. L'opération n'exige donc pas un temps déterminé, et même, théoriquement, elle n'exige aucun temps. C'est que le résultat en est donné. C'est que l'image est créée déjà et que, pour l'obtenir, il suffit d'un travail de recomposition et de réarrangement, - travail qu'on peut supposer allant de plus en plus vite, et même infiniment vite au point d'être instantané. Mais, pour l'artiste qui crée une image en la tirant du fond de son âme, le temps n'est plus un accessoire. Ce n'est pas un intervalle qu'on puisse allonger ou raccourcir sans en modifier le contenu. La durée de son travail fait partie intégrante de son travail. La contracter ou la dilater serait modifier à la fois l'évolution psychologique qui la remplit et l'invention qui en est le terme. Le temps d'invention ne fait qu'un ici avec l'invention même. C'est le progrès d'une pensée qui change au fur et à mesure qu'elle prend corps. Enfin c'est un processus vital, quelque chose comme la maturation d'une idée.

Le peintre est devant sa toile, les couleurs sont sur la palette, le modèle pose ; nous voyons tout cela, et nous connaissons aussi la manière du peintre : prévoyons-nous ce qui apparaîtra sur la toile ? Nous possédons les éléments du problème ; nous savons, d'une connaissance abstraite, comment il sera résolu, car le portrait ressemblera sûrement au modèle et sûrement aussi à l'artiste; mais la solution concrète apporte avec elle cet imprévisible rien qui est le tout de l'œuvre d'art. Et c'est ce rien qui prend du temps. Néant de matière, il se crée lui-même comme forme. La germination et la floraison de cette forme s'allongent en une irrétrécissable durée, qui fait corps avec elles. De même pour les œuvres de la nature. Ce qui y paraît de nouveau sort d'une poussée

L'activité mécanique, qui correspond à l'essentiel de l'industrie humaine, apparaît donc comme une action dans un temps qui déroule un arrangement d'éléments préexistants ou un temps accessoire. Au contraire, l'activité créatrice prend le temps comme un apport positif et décisif, acte essentiel qui est coextensif et indissociable du résultat imprévu de la création.

L'action humaine, bien qu'essentiellement mécanique ne peut pas être réduite au mécanisme. Il faut intégrer la dimension créatrice de l'activité humaine, qui relève de l'ordre du vital, du volontaire, de l'artistique, comme une autre façon de procéder. A côté du mouvement de construction, il y a le mouvement inverse dont on verra qu'il prend la forme de « l'expression ». « C'est alors seulement, affirme Bergson [c'est-à-dire dans ce mouvement de l'expérience émotionnelle unique à l'expression explicite dans la matière], que l'esprit se sent ou se croit créateur » (*Les Deux Sources*, 44/1014). La création est ainsi essentiellement, chez Bergson, l'affirmation de la nouveauté radicale c'est-à-dire imprévisible, attachée à l'action positive de la « durée vraie » (*PM*, 13/1262).

Avant d'envisager les conséquences de cette distinction relativement à la méthode, il convient à présent de scruter la manière dont la causalité s'inscrit naturellement dans l'activité mécanique.

3-La causalité et l'action

Le principe de causalité est pensé par Bergson au sein de ce que l'on pourrait nommer son *credo* pragmatique : « Nous sommes faits pour agir autant et plus que pour penser ; ou plutôt, quand nous suivons le mouvement de notre nature, *c'est pour agir que nous pensons »* (*EC*, 295/745). C'est donc au regard des spécificités de l'action et en particulier de la fabrication (si l'on considère que l'activité créatrice fait partie de l'action), que la causalité trouve sa signification. C'est alors au sein des caractéristiques de l'activité mécanique que la causalité va trouver sa fonction et par conséquent la légitimation de sa structure.

Le principe de causalité s'énonce traditionnellement ainsi : les mêmes causes engendrent les mêmes effets. Or, ce que retient Bergson de ce principe, autrement dit sa coloration pragmatique, c'est la notion de « répétition ». La causalité est une règle de notre action qui cherche des points d'appui, c'est-à-dire « du même reproduisant du même » (*EC*,

---

intérieure qui est progrès ou succession, qui confère à la succession une vertu propre ou qui tient de la succession toute sa vertu, qui, en tous cas, rend la succession ou continuité d'interpénétration dans le temps, irréductible à une simple juxtaposition instantanée dans l'espace ».

45/533). « La causalité, écrit Bergson, qu'il [notre entendement] cherche et retrouve partout exprime le mécanisme même de notre industrie, où nous recomposons indéfiniment le même tout avec les mêmes éléments, où nous répétons les mêmes mouvements pour obtenir le même résultat » (*EC*, 165/634). Cette description semble effectivement correspondre à un schématisme utile à l'action tant ordinaire qu'à l'activité technicienne[28]. Elle correspond en particulier à la condition de possibilité de l'un des deux types de raisonnements éminemment pratique qui est (avec la déduction) l'induction : « Celle-ci, écrit Bergson, repose sur la croyance qu'il y a des causes et des effets, et que les mêmes effets suivent les mêmes causes » (*EC*, 215/676). La structure de la causalité correspond donc à l'action ordinaire et technicienne.

Ensuite la causalité va, selon Bergson, triompher dans la géométrie et par conséquent se rattacher à l'espace. Pensé en termes d'antécédents déterminants des conséquents, le rapport de causalité, constate Bergson, loin d'articuler des entités dans un rapport temporel, s'inscrit dans une tendance à réduire la durée à une juxtaposition dans l'espace. Il constate ainsi dans le mécanisme cartésien, la métaphysique spinoziste et la science de son temps, la même préoccupation « d'établir un rapport de nécessité, logique entre la cause et l'effet », et il poursuit, « l'on verra que cette préoccupation se traduit par une tendance à transformer en rapports d'inhérence les rapports de succession, à annuler l'action de la durée, et à remplacer la causalité apparente par une identité fondamentale » (*Essai*, 157/137). La causalité apparaît donc comme le type de rapports qui permet de penser des similitudes, et qui articule des réalités au sein d'un temps qui est pensé comme un devenir abstrait sans action effective, c'est-à-dire au sein d'un temps adéquat à l'action non créatrice[29]. Par contraste, Bergson va

[28] Par ailleurs, dans *l'EC*, Bergson distingue trois types de causes et affine ainsi les types de rapports qui existent entre les éléments effectivement déterminés par un rapport de causalité.

[29] *L'EC* montre d'ailleurs que l'adéquation de l'intelligence et de la matière s'illustre particulièrement dans les succès de la science de la matière. Bergson reconnaît donc pleinement la légitimité de ce principe dès lors qu'il s'applique à la physique et à l'action. Ce qu'il critique c'est la simplification logicienne qui consiste à vouloir penser tout rapport sous la forme d'une détermination d'un même conséquent par les mêmes antécédents. La géométrie, limite de la tendance spatiale, est le domaine d'adéquation absolue de la logique et de l'intelligence avec son objet. Cf. « Nous verrons, annonce Bergson en introduction, que l'intelligence humaine se sent chez elle tant qu'on la laisse parmi les objets inertes, plus spécialement parmi les solides, où notre action trouve son point d'appui et notre industrie ses instruments de travail, que nos concepts ont été formés à l'image des solides, que notre logique est surtout la logique des solides, que, par là même, notre intelligence triomphe dans la géométrie, où se révèle la parenté de la pensée logique avec la matière inerte, et où l'intelligence n'a qu'à suivre son

penser les rapports d'engendrements au sein de la durée à partir de la notion d'« interpénétration réciproque » (*EC*, 259/714) ou de « compénétration réciproque » (*EC*, 163-164/632), qui intègre la causalité mais de façon rétrospective, comme nous allons le voir par la suite.

Voilà donc de façon très sommaire, la façon dont la causalité est pensée, dans sa structure même comme doublement relative à l'intelligence fabricatrice et à l'action humaine. Mais ce qui va nous intéresser plus directement, c'est la façon dont va intervenir la causalité au sein des raisonnements pratiques.

Le raisonnement pratique, à l'œuvre dans l'activité ordinaire, est analysé par Bergson comme une alliance entre une intention et un mécanisme. Autrement dit, ils allient structure essentiellement finaliste et causalité mécanique. Ainsi Bergson décrit-il, le schéma de la cognition de l'action, dans *l'EC* : « Or, pour agir, nous commençons par nous proposer un but ; nous faisons un plan, puis nous passons au détail du mécanisme qui le réalisera. Cette dernière opération n'est possible que si nous savons sur quoi nous pouvons compter. Il faut que nous ayons extrait, de la nature, des similitudes qui nous permettent d'anticiper sur l'avenir. Il faut donc que nous ayons fait application, consciemment ou inconsciemment, de la loi de causalité. […] Ainsi l'intelligence humaine, en tant que façonnée aux exigences de l'action humaine, est une intelligence qui procède à la fois par intention et par calcul, par la coordination de moyens à une fin et par la représentation de mécanismes à formes de plus en plus géométriques » (*EC*, 44-45/532). Nous avons montré précédemment que l'intelligence fabricatrice et la structure de l'action étaient adéquates, la fonction de la première se réglant sur les exigences de la seconde. Nous avions aussi présenté la tendance psychologique qui correspond à la fabrication. Nous avons ici, un exemple de cette adéquation et de cette tendance au niveau du finalisme et de la causalité. La causalité, selon Bergson, comme principe logique sert la « logique de l'action » dans la mesure où elle permet le « calcul de mécanismes » permettant de satisfaire la fin de l'action (posée au principe comme la fin à atteindre). On comprend alors la remarque de Thibaudet affirmant : « La causalité efficiente est chez nous une catégorie de l'action ou plutôt de la fabrication »[30]. La causalité efficiente, n'est pas comme chez Aristote, l'ensemble des causalités motrices ou formelles. Tout engendrement pour Bergson n'est pas causalité efficiente. En particulier, l'engendrement

---

mouvement naturel, après le plus léger contact possible avec l'expérience, pour aller de découverte en découverte avec la certitude que l'expérience marche derrière elle et lui donnera invariablement raison » (*EC*, V-VI/489).

[30] Thibaudet, *Le Bergsonisme*, t. 1, 147.

créateur, apparition de l'être au sein d'une durée créatrice, sera bien le fruit d'une causalité effective, en un sens, mais non pas déterminée par elle relativement à une fin[31]. C'est seulement la mise en œuvre des moyens destinés à réaliser une fin, autrement c'est seulement au sein du schématisme de l'action humaine (ou il est vrai dans les sciences de la matière) que la notion de cause efficiente prend cette forme déterminée de causalité mécanique (l'adéquation, autrement dit la possibilité de prévoir la réalisation effective de la fin par la mise en œuvre des moyens, tendant à la perfection à mesure que le calcul se fait plus précis, mais n'étant réalisée véritablement qu'en géométrie selon Bergson)[32].

Pour finir ces quelques remarques sur la causalité et l'action, il faut dire deux mots de la notion d'imprévisibilité. Cette notion en effet condense la position bergsonienne relativement à la causalité[33]. D'un côté, du côté de l'activité mécanique, l'imprévisibilité peut, en effet, être le fruit d'un déficit de science. C'est le cas chez les « primitifs », comme l'expose Bergson dans *Les Deux Sources*, pour l'exemple d'un le tir à l'arc. Le succès ou l'échec de la fin visée par le tir peut revêtir un caractère relativement imprévu. Ce qui pourrait être à l'origine de croyance en des puissances surnaturelles, de façon analogue à ce que le joueur croit en la veine[34]. L'émergence d'une causalité surnaturelle tient précisément, selon Bergson, à l'absence de science capable de fournir « au non civilisé un dispositif qui l'assurât mathématiquement de toucher le but » (*Les Deux Sources, 148/1095).* Dans le cas contraire, affirme Bergson, « c'est à la causalité mécanique qu'il s'en tiendrait » (*idem*). Il y a donc deux domaines où l'imprévisibilité est appelée à disparaître, en droit sinon en fait : la science de la matière et, corrélativement d'ailleurs, les activités mécaniques. Dans ces deux champs, en effet, l'imprévisibilité est une déficience de savoir, une ignorance susceptible d'être surmontée par un effort de connaissance. Bergson reprend à son compte, en quelque sorte, le

---

[31] Ceci est vrai dans la mesure où la causalité effective suppose le finalisme, et où l'activité créatrice ne saurait être pensée en termes finalisés absolument (l'œuvre se créant dans le temps et non pas *a priori*).

[32] Nous avons vu que finalisme et mécanisme participent de la logique de l'action c'est-à-dire du type de raisonnements effectivement mis en œuvre dans les activités pratiques. Nous verrons par la suite comment ces deux « ordres » sont pensés par Bergson au sein d'une logique de rétrospection.

[33] Pour une étude de la valorisation de l'imprévisible chez Bergson, on pourra se rapporter au commentaire de Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, pp. 200-204. Ce dernier commente le texte de *l'EC* (50-53/537-539). Il montre comment Bergson critique la causalité mécanique en vue de penser une causalité de création, comment l'explication finaliste ne peut être pensée que rétrospectivement relativement à la création et comment l'imprévisibilité rend acceptable à Bergson le vocabulaire du finalisme, de l'ordre et de l'intelligibilité d'une création. On pourra aussi se rapporter à la conférence d'Arnaud Bouaniche relative à *la nouveauté dans l'EC*.

[34] Cf. *Les Deux Sources*, 144-149/1094-1096.

démon de Laplace mais pour le cantonner à une partie du réel : « Le monde, écrit-il, laissé à lui-même, obéit à des lois fatales. Dans des conditions déterminées, la matière se comporte de façon déterminée, rien de ce qu'elle fait n'est imprévisible : si notre science était complète et notre puissance de calculer infinie, nous saurions par avance tout ce qui se passera dans l'univers matériel inorganisé, dans sa masse et dans ses éléments, comme nous prévoyons une éclipse de soleil ou de lune. Bref, la matière est inertie, géométrie, nécessité. Mais avec la vie apparaît le mouvement imprévisible et libre » (*ES*, 12/824). Il y a donc bien chez Bergson, même si l'on ne prend pas la peine de la souligner, l'affirmation d'une imprévisibilité négative, c'est-à-dire qui relève d'une impuissance de la connaissance humaine (mais qui, en droit, peut-être pensée à la limite comme inexistante dans ces domaines précis). Mais, c'est immédiatement pour affirmer, au contraire, et de façon cette fois novatrice, qu'il faut penser une valeur positive à l'imprévisibilité, comme inhérente au mouvement même de la durée et de la vie, en général, et à toute activité créatrice en particulier. « Tenons-nous en aux faits », prône Bergson pour conclure sa conférence *Le possible et le réel*. « Le Temps est immédiatement donné. Cela nous suffit, et, en attendant qu'on nous démontre son inexistence ou sa perversité, nous constaterons simplement qu'il y a jaillissement effectif de nouveauté imprévisible » (*PM*, 116/1344). Dans cette formule, provocatrice certes dans la mesure où Bergson manie l'évidence comme preuve, se trouve l'affirmation de cette imprévisibilité positive et irréductible qui caractérise la durée même[35]. La fébrilité inhérente à l'action humaine, que nous avons repérée comme critère anthropologique, précédemment, doit donc être précisée au regard de la notion d'imprévisibilité.

« En tant que nous sommes géomètres, écrit Bergson, nous repoussons donc l'imprévisible. Nous pourrions l'accepter, assurément, en tant que nous sommes artistes, car l'art vit de création et implique une croyance latente à la spontanéité de la nature. (EC, 45/533). L'imprévisibilité est donc profondément dualiste. Elle peut-être négative c'est-à-dire exprimer une ignorance ou une faiblesse technique. Elle peut en revanche être infiniment positive dans la mesure où l'imprévisibilité de l'activité créatrice sera précisément le signe de sa créativité c'est-à-dire de sa valeur comme surgissement de nouveauté radicale.

[35] Cf. aussi, *EC*, 340/783. Notamment pour le plaisir de la formule : « la solution concrète apporte avec elle cet imprévisible rien qui est le tout de l'œuvre d'art. Et c'est ce rien qui prend du temps ».

4-Ordre effectif/ordre rétrospectif

Précisément, la notion d'apport imprévisible lié au caractère créateur de l'activité durative, va nous amener à préciser la notion « d'ordre » inhérente à l'action. « D'une manière générale, affirme Bergson, la réalité est *ordonnée* dans l'exacte mesure où elle satisfait notre pensée. L'ordre est donc un certain accord entre le sujet et l'objet. C'est l'esprit se retrouvant dans les choses » (*EC*, 224/684). La notion « d'ordre » nous place donc au cœur du problème du rapport entre l'intelligence et l'action. Nous allons voir comment on peut distinguer l'ordre effectif et l'ordre rétrospectif. Et comment mécanisme et finalisme s'insèrent de façon adéquate dans l'ordre rétrospectif, et comment il faut penser une gradation dans le rapport entre ces deux ordres à mesure que l'on s'éloigne de l'activité mécanique pour s'approcher de l'activité créatrice. Indiquons succinctement le but de notre propos : plus l'action s'insère dans l'ordre de la vie, de l'action volontaire, en un mot dans la création, plus la recomposition rétrospective tend à déformer l'ordre effectif, et notamment dans son incapacité à rendre la contingence radicale de la nouveauté.

Mais pour commencer, il faut se situer à nouveau au niveau de la temporalité de l'action. L'individu peut adopter deux points de vue distincts : celui de « l'action en voie d'accomplissement », d'une part, et celui de « l'action […] accomplie » (*EC*, 303/751), d'autre part. Aussi bien, ces deux rapports de l'individu à l'action correspondent-ils à deux rapports de la conscience au temps de l'action. Bergson distingue en effet, le temps « où nous agissons » du temps où « nous nous regardons agir »[36]. C'est bien sûr une distinction de rapport à la durée qui est soulignée par Bergson dans ces expressions. Soit la continuité changeante de la durée est saisie dans ce quelle apporte de créateur, soit elle est ignorée, l'attention se portant sur des discontinuités utiles à l'action. Bergson exploite cette distinction dans le cadre du problème de la liberté. Nous allons inévitablement retrouver cette dimension mais dans le problème du rapport entre les deux points de vue. Ce qui nous intéresse immédiatement, c'est la distinction implicite entre un temps « effectif » (l'action en train de se réaliser) et un temps « rétrospectif » (l'action déjà réalisée). Soit la conscience est engagée dans l'action. Le présent et l'avenir seront les deux dimensions de la temporalité qui l'intéresseront d'abord, comme actrice effective de l'action. Elle sera, comme dit Bergson,

[36] « La durée *où nous nous regardons agir*, et où il est utile que nous nous regardions, est une durée dont les éléments se dissocient et se juxtaposent ; mais la durée *où nous agissons* est une durée où nos états se fondent les uns dans les autres […] » (*MM*, 207/322).

« tendue vers l'action, assise dans le présent et ne regardant que l'avenir » (*MM*, 86/227). Soit à l'inverse, la conscience se dégage de l'action et s'y rapporte réflexivement. Elle se déploiera alors pleinement dans le passé, comme regard rétrospectif. Il faut donc distinguer deux rapports de l'intelligence à l'action dans le temps : soit, elle est impliquée dans l'activité comme directrice et régulatrice ; soit, elle appréhende rétrospectivement l'activité sous forme de reconstitution intellectuelle. Quelles sont les conséquences de cette distinction ? Nous allons y revenir au moment de l'analyse de l'aporie classique de la méthode. Mais d'ores et déjà, nous pouvons indiquer que tout se joue au niveau de la notion « d'ordre ». Si l'intelligence est la faculté spécialement adaptée à l'action, alors il y aura un « ordre de l'action effective ». Il correspond à l'adéquation entre le fonctionnement de l'intelligence et les nécessités de l'action. Autrement dit, il correspond aux processus effectivement mis en œuvre pour satisfaire la nécessité vitale d'agir, et à un niveau plus évolué, l'efficacité dans l'action qu'elle soit d'ailleurs mécanique et créatrice. A ce niveau résideront en somme les vecteurs de l'effectivité de l'action (la stabilité, la répétition, la maîtrise d'une technique que l'on verra valorisés comme tels par Bergson). Le type de raisonnements mis en œuvre dans l'activité humaine, les raisonnements pratiques, sont le paradigme même de cet ordre de l'action. On a vu comment le raisonnement pratique, chez Bergson, s'articule autour du finalisme et de la causalité mécanique. Ainsi en philosophie, mécanisme et finalisme, qui sont, dit Bergson, les « deux vêtements de confection dont notre entendement dispose » (*EC*, X/493) pour penser un processus évolutif, correspondent essentiellement à « des points de vue où l'esprit humain a été conduit par le spectacle du travail de l'homme » (*EC*, 90/571). Il faudra déterminer dans quelle mesure l'activité créatrice s'inscrit ou échappe à ce schéma. Ou plus exactement dans quelle mesure, l'activité créatrice, si elle prétend être effective, et malgré l'imprévisibilité irréductible qui lui est attachée, devra participer de ce processus habituel de l'action pour atteindre une certaine effectivité. Mais arrêtons-nous maintenant sur ce dont nous n'avons pas encore parlé, à savoir, l'ordre de la rétrospection.

Maintenant l'intelligence, réfléchissant l'action et s'appliquant à l'action accomplie, va retrouver les principes du raisonnement pratique, à une différence près, qui est déterminante. En présence de l'action accomplie, l'intelligence détient tous les éléments à mettre en relation. Elle pourra donc, avec aisance, reconstituer de façon mécanique la causalité ayant aboutie à la situation présente, constituée alors en fin de l'action. Mais dans l'action en cours d'accomplissement, l'intelligence doit prendre en compte le fait que l'action se déroule dans la durée.

L'ordre de la rétrospection se fonde dans deux principes. D'abord un état de fait qui est que notre conscience constate des existences présentes ou des présences. Ensuite un principe de fonctionnement de l'intelligence qui est contenu dans cette formule de Bergson : « notre logique habituelle est une logique de rétrospection. Elle ne peut pas ne pas rejeter dans le passé, à l'état de possibilités ou de virtualités, les réalités actuelles » (*PM*, 19/1267). Autrement dit, l'ordre de la rétrospection est l'ordre de l'explication par excellence. Il s'agit de rendre compte d'une existence présente (qu'elle soit un complexe émotionnel, une production artificielle, une œuvre créée) ou encore en termes psychologiques de maîtriser le surgissement d'une existence, au sein de notre expérience, en le rattachant à des choses connues. Or c'est le principe de causalité qui prend naturellement en charge cette explication de l'existence présente, dans son rapport au passé.[37]. Bergson analyse par ailleurs les causes de ce mouvement rétrograde de l'explication. Il le rattache principalement à l'incapacité de l'intelligence, à concevoir la nouveauté radicale, c'est-à-dire à l'action effective de la durée. « Si elle [l'intelligence] repousse dans le passé, sous forme de possible, ce qui surgit de réalité dans le présent, explique Bergson, c'est justement parce qu'elle ne veut pas admettre que rien surgisse, que quelque chose se crée, que le temps soit efficace » (*PM*, 19/1267). La logique de rétrospection, consiste donc à résorber le surgissement dans l'existence présente au sein d'explications causales, qui recomposent le mécanisme d'engendrement de ce qui apparaît présent à la conscience. Et Bergson rattache cette tendance rétrospective de l'intelligence, à la croyance innée dans le caractère éternel de la vérité[38], et en dernière analyse, à l'incapacité de

[37] Bergson analyse par ailleurs le problème capital en métaphysique de l'existence. Dans *MM*, il tente de se situer dans l'entre deux des positions philosophiques traditionnelles, réalisme et idéalisme, notamment en affirmant des degrés entre les deux principes de l'attribution du jugement d'existence que sont la présence à une conscience et le rattachement à un ordre causal. Cf. *MM*, 163-164/288-289. « Disons simplement qu'en ce qui concerne les choses de l'expérience, - les seules qui nous occupent ici, -l'existence paraît impliquer deux conditions réunies : 1º la présentation à la conscience, 2º la connexion logique ou causale de ce qui est ainsi présenté avec ce qui précède et ce qui suit ».

[38] « En approfondissant cette illusion, on verrait qu'elle tient à l'essence même de notre entendement. Les choses et les événements se produisent à des moments déterminés ; le jugement qui constate l'apparition de la chose ou de l'événement ne peut venir qu'après eux ; il a donc sa date. Mais cette date s'efface aussitôt, en vertu du principe, ancré dans notre intelligence, que toute vérité est éternelle. Si le jugement est vrai à présent, il doit, nous semble-t-il, l'avoir été toujours. Il avait beau n'être pas encore formulé : il se posait lui-même en droit, avant d'être posé en fait. À toute affirmation vraie nous attribuons ainsi un effet rétroactif ; ou plutôt nous lui imprimons un mouvement rétrograde. Comme si un jugement avait pu préexister aux termes qui le composent ! Comme si ces termes ne dataient pas de l'apparition des objets qu'ils représentent ! Comme si la chose et l'idée

l'entendement à penser un temps efficace (ou encore l'incapacité de l'intelligence à être confrontée à l'imprévisibilité radicale)[39]. L'ordre rétrospectif relativement à l'action, sera donc une reconstitution, au sein d'un ordre logique et selon le principe de causalité, des antécédents ayant engendré la situation présente. C'est donc une projection de l'ordre de l'intelligence sur l'action passée. On va ainsi retrouver à la fois, la négation de l'apport effectif du temps, dans la tendance à penser un engendrement mécanique ; et la coloration pragmatique de l'entendement, dans la tendance à considérer l'engendrement comme un processus finalisé. Habituée à son travail de fabrication, l'intelligence projette sur le passé la méthode de « l'ouvrier qui procède, dit Bergson, lui aussi, par assemblage de parties en vue de la réalisation d'une idée ou de l'imitation d'un modèle » (*EC*, 89-90/571). La finalité, selon l'expression de Thibaudet, « est un pouvoir d'unité, pouvoir de penser sous forme d'unité, pouvoir de créer ou de découper des unités mécaniques. […] Dès que nous regardons en arrière le temps écoulé, le passé nous apparaît sous un aspect finaliste, et, parce que tout y est passé, tout s'est passé comme s'il avait cristallisé selon des buts »[40]. L'ordre de la rétrospection est donc un ordre de l'intelligence, créé selon les structures et la fonction de l'intelligence. La question qu'il faut se poser est : dans quelle mesure le regard rétrospectif peut-il être adéquat ou conforme à l'ordre de l'action effective ? Et, au contraire, dans quelle mesure, cette reconstitution rétrospective est elle déformation ? En fait, tout regard rétrospectif pourra être suspecté comme reconstruction arbitraire du passé[41]. En droit, on sent bien que tout va se jouer dans le rapport au temps de l'activité. Selon que l'activité est mécanique et s'effectue dans un temps qui « glisse » (*EC*, 37/526) et n'a que peu de prise ou, au contraire, selon que l'activité est créatrice et s'effectue dans « la durée réelle qui […] mord sur les choses et qui y laisse l'empreinte de sa dent » (*EC*, 46/533), le rapport sera, en droit, plus ou moins adéquat. Il faut dire d'abord que la logique de rétrospection peut s'appliquer à tout acte, et que le mouvement créateur pourra ainsi rétrospectivement être rattaché à des

---

de la chose, sa réalité et sa possibilité, n'étaient pas créées du même coup lorsqu'il s'agit d'une forme véritablement neuve, inventée par l'art ou la nature ! » (*PM*, 14/1263).

[39] Bergson met aussi en évidence comment l'existence physique semble, au regard de l'intelligence et du fait même de son caractère duratif, se justifier alors que l'existence logique, incarnée au plus haut point par l'identité A=A, du fait de son caractère éternel, incorruptible, jouit d'une existence qui va de soi. Cf. *EC*, 276_277/729-730.

[40] Thibaudet, *op. cit.*, p. 152.

[41] C'est l'un des thèmes majeurs de la réflexion sur l'autobiographie. C'est, plus généralement, l'un des problèmes centraux de la causalité historique. Cf. « le possible est le réel », PM, 110/1339 *seq*, et *PM*, 15/1264 seq.

antécédents. « A chacun de nos actes, écrit Bergson, on trouvera sans peine des antécédents dont il serait, en quelque sorte, la résultante mécanique. Et l'on dira aussi bien que chaque action est l'accomplissement d'une intention. En ce sens le mécanisme est partout, et la finalité partout, dans l'évolution de notre conduite » (*EC*, 47/534). Mais c'est, aussitôt, pour préciser le niveau auquel s'immisce le jeu ou l'écart entre l'ordre effectif et l'ordre rétrospectif : la nouveauté introduite par la réalisation temporelle effective d'un projet ou d'une intention. « Mais, pour peu que l'action intéresse l'ensemble de notre personne et soit véritablement nôtre, elle n'aurait pu être prévue, encore que ses antécédents l'expliquent une fois accomplie. Et, tout en réalisant une intention, elle diffère, elle réalité présente et neuve, de l'intention, qui ne pouvait être qu'un projet de recommencement ou de réarrangement du passé » (*EC*, 47/534-535). L'ordre rétrospectif, à travers les schémas du « mécanisme » et du « finalisme », offre une reconstitution de l'action ou « des vues extérieures prises sur notre conduite » (*idem*). « Ils en extraient l'intellectualité » (*EC*, 47/535), conclut Bergson en insistant, une nouvelle, fois sur le fait que l'ordre rétrospectif est l'ordre dans lequel l'intelligence se reconnaît[42]. L'aspect décisif sera donc l'écart, plus ou moins grand, de l'action au mécanisme. « Plus la durée marque l'être vivant de son empreinte, affirme Bergson, plus évidemment l'organisme se distingue d'un mécanisme pur et simple, sur lequel la durée glisse sans le pénétrer » (*EC*, 37/526). Autrement dit, la recomposition selon une causalité mécanique et finaliste, sera adéquate dans la mesure où l'activité est elle-même mécanique et finalisée. Ce sera le cas dans les activités de fabrications, de constructions, c'est-à-dire d'arrangements d'éléments en vue de la réalisation d'un modèle. En revanche, plus l'activité est marquée de l'empreinte de la durée, c'est-à-dire plus l'activité tire parti de l'indétermination introduite par le temps pour créer une œuvre ou un acte libre, plus la recomposition rétrospective manquera l'ordre effectif de l'activité.

La question du finalisme semble condenser les apports importants de l'analyse que nous venons de mener, relative à la distinction entre ordre effectif et ordre rétrospectif. Thibaudet a une très belle formule pour résumer le triple statut de la finalité dans son rapport au temps : « La finalité est utile à ce qui doit se faire, et elle est vraie dans ce qui est fait : mais cela ne signifie pas qu'elle soit vraie pour ce qui est à faire »[43]. Il faut donc reconnaître,

---

[42] Il faut remarquer que si la recomposition semble possible pour tout acte, même créateur, c'est que l'intellectualité est présente à un certain degré de façon immanente à l'action. Certes on manque la contingence radicale qui apparaît avec la durée. On n'en saisit pas moins une certaine effectivité de l'intelligence. Cette remarque pourra être transposée au rapport de la méthode et de l'activité.

[43] Thibaudet, *ibid*., p. 152.

à la fois, la distinction entre ordre effectif et ordre rétrospectif, comme l'ordre de l'action (ou de l'utile) et l'ordre de la connaissance (ou du vrai). Il faut aussi, selon Bergson, se garder de projeter les schèmes de notre action ordinaire sur toute réalité, ce qui tendrait à voir dans le monde un grand mécanisme (finalisé ou non), et qui, en tout cas, se ramène à une tentative de faire « table rase » (*EC*, 46/533) de l'apport effectif du temps.

La réflexion sur le rapport entre la méthode et l'activité devra donc tenir compte de cette temporalité complexe de l'action, entre temps synthétique et temps créateur, entre ordre effectif et ordre rétrospectif. Bien entendu, l'activité se déroule dans le temps. Dans le cas d'une activité mécanique. La méthode sera simplement le programme d'exécution, qui permettra de réaliser de façon efficace l'action projetée. Ce sera l'ordre de construction d'un chantier, ou encore la liste des vérifications qu'opère le pilote de ligne avant le décollage. En un sens, le but de la méthode sera alors de réduire au maximum la part de contingence ou l'imprévu pouvant s'immiscer entre l'intention et la réalisation avec succès du but projeté. La méthode comme détermination des moyens permettant la réalisation d'un but, ne pourra être programmation rigoureuse que dans la mesure où, d'une part, et principalement, le but peut-être connu de façon adéquate par anticipation de la conscience (ou par calcul), et, d'autre part, dans la mesure où l'on dispose des connaissances techniques. Dans l'activité créatrice, c'est l'idée même de finalité qui devient problématique. D'un côté, la part irréductible de contingence inhérente au déroulement temporel de l'activité, interdit de prétendre connaître le but par anticipation de la conscience. Mais en même temps, l'activité de création devra sans doute, d'une certaine manière, adopter les schèmes de l'action, comme condition de sa réalisation effective. La notion même de méthode ne pourra pas prendre la forme mécaniste d'un programme. Et pourtant, il faut bien penser des procédés effectifs dont la mise en œuvre constitue l'activité créatrice elle-même. La difficulté va donc résider dans la nécessité d'articuler causalité créatrice et mise en œuvre effective de moyens permettant l'effectivité de la création. Une formule de Thibaudet pourrait être détournée de sa fonction exégétique première, pour illustrer le double rapport problématique de la méthode à l'activité créatrice : « Finaliser l'avenir, écrit-il, c'est lui donner figure du passé ; et c'est aussi tracer devant nous, d'une façon utile, le schème d'une action »[44]. Dans un certain sens, la finalité est insuffisante pour penser l'activité créatrice mais, d'un autre côté, elle doit être intégrée à la pensée de l'activité concrète comme condition de sa réalisation. Le rapport de la méthode à l'activité

[44] Thibaudet, *ibid*., p. 152.

semble donc peu problématique dans le cadre des activités mécaniques. En revanche, le statut de la méthode reste à déterminer, dans le cadre de l'activité créatrice qui est celui de l'art mais aussi celui de la philosophie.

III-Aporie classique de la méthode

Mais l'analyse du rapport de l'activité et de la méthode, trouve sur sa route une difficulté classique, que nous avons feint d'ignorer jusqu'à présent, et qu'il convient d'affronter sans plus tarder. Nous voulons parler de l'aporie classique de la méthode. Elle peut-être d'emblée formulée comme ceci : mettre en œuvre une méthode c'est suivre les moyens adéquats pour parvenir à notre but ; mais le but n'étant connu adéquatement qu'une fois atteint, il serait impossible de connaître *a priori* les voies adéquates y menant. La difficulté est manifeste. Nous allons tenter de montrer qu'elle peut être, à l'aide de la philosophie bergsonienne, rejetée. Pour ce faire, nous voudrions tenter comme une « généalogie » de ce raisonnement, en montrant comment il s'inscrit dans les schématismes de l'action, selon la tendance mécaniste de l'entendement. Nous retrouverons ainsi les critères conceptuels que nous avons dégagés de l'analyse précédente concernant les caractéristiques de l'activité humaine. Il conviendra alors de tenter le dépassement de cette aporie, notamment sur la base d'une conception à la fois moins mécaniste et plus dynamique de l'activité. Corrélativement, on verra émerger un statut possible de la méthode au sein de l'activité telle qu'elle est conçue par Bergson.

1-Tentative généalogique

Essayons donc, tout d'abord, de retracer les enchaînements de pensées qui aboutissent à la formulation de cette aporie classique de la méthode.

Au principe de ce raisonnement, on trouverait, selon nous, un statut présumé et postulé de la « méthode ». La méthode semble ce qui détermine le résultat de l'activité. Elle est alors pensée comme ce qui garantit ou condamne le succès d'une entreprise. Dans quelles conditions concrètes, l'implication de la méthode comme condition déterminante de la réussite d'une action émerge-t-elle ? Imaginons que nous sommes en présence d'une

proposition pensée manifestement comme le résultat d'une activité. Ce pourrait être par exemple un mémoire de philosophie ou une interprétation musicale. Imaginons maintenant que nous éprouvons de l'insatisfaction face à cette proposition. D'une manière ou d'une autre, cette insatisfaction résulte d'un décalage entre nos attentes et la proposition qui nous est faite. Autrement dit, la réception du résultat d'une activité et son évaluation corrélée est structurée autour de critères *a priori* ou transcendants, qui expriment un certain nombre d'exigences. Dans le cas du mémoire de philosophie, ce pourra être une certaine maîtrise de la langue, s'exprimant au niveau du style ou simplement de la correction orthographique et syntaxique. Mais ce seront aussi des exigences plus générales, relatives aux caractères supposés de l'activité de recherche : un certain rapport critique, problématisé et original à l'auteur commenté et à la littérature secondaire dans une perspective exégétique ou encore la présence d'analyses conceptuelles et de références à l'histoire de la philosophie. Dans le cas de l'interprétation musicale, l'exigence pourra se situer au niveau de la capacité à rendre un texte c'est-à-dire à surmonter les difficultés techniques, à maîtriser la tessiture, la justesse, la qualité du son, la précision du rythme. Mais ce sera aussi l'exigence plus fuyante, mais non moins importante, de musicalité ou de phrasé. Elle semble pouvoir être analysée comme la capacité à toucher un public en offrant une musique vivante, c'est-à-dire une variation continue d'élans, de tension et de détente, au sein d'une fluidité faisant oublier les contraintes pragmatiques liées à la production effective, avec un instrument, d'un son articulé dans le temps. Bref, dans les deux cas, dans la mesure où l'activité s'inscrit dans un réseau d'exigences, la dissatisfaction va engendrer une mise en cause du résultat. Mais on ne s'arrêtera sans doute pas au constat de l'insatisfaction. On remontera sans doute, en effet, du résultat insatisfaisant, aux procédés responsables de cette inadéquation entre les attentes et le résultat proposé. Car on aura alors l'impression de saisir, sous les apparences, le moteur effectif : le lieu même où il faudrait agir pour remédier efficacement à l'insatisfaction. Voici donc le type de raisonnement que nous rencontrons, quand nous interrogeons notre expérience. Ils mettent directement en cause le défaut de méthode comme générateur d'un résultat insatisfaisant. La méthode apparaît donc comme la réalité dont l'absence ou le défaut explique l'égarement. Elle condense la responsabilité de la dissatisfaction au niveau des procédés mis en œuvre. Et immédiatement, comme une insatisfaction appelle son dépassement, elle apparaît comme le lieu où il convient d'opérer les modifications[45].

[45] On trouverait d'ailleurs chez Bergson, une attitude similaire qui consiste à rapporter les divergences théoriques aux procédés qui ont formé les contenus conceptuels. De sorte que le dépassement des antagonismes

Il semble que dans ce glissement assez ténu se situe le début de l'erreur aboutissant à l'aporie. Nous passons, par rapport à l'activité, de l'ordre rétrospectif à l'ordre effectif ou normatif. C'est sans doute que nous pensons en acteurs potentiels. Mais il se pourrait que le statut de la méthode sous-entendu dans le jugement rétrospectif, transposé à l'ordre effectif ou normatif, devienne trompeur.

Car, tant qu'il s'agit de rendre compte, rétrospectivement du résultat d'une activité, le raisonnement mécaniste semble convenir. Le résultat insatisfaisant d'une activité est considéré comme un but non conforme aux exigences requises. On cherche alors les causes de l'insatisfaction. On se reporte causalement à ce qui détermine ce but. On met alors en cause les moyens mis en œuvre dans l'activité, comme responsables de la production erronée. On s'inscrit ainsi dans le schéma classique des raisonnements mis en œuvre dans les activités mécaniques, articulant finalité et moyens mécaniques. Mais alors la méthode tend à se constituer comme *antécédent* par rapport au résultat. Elle tend à revêtir une *existence indépendante*, comme un cadre formel qu'il faudrait appliquer à l'activité. Plus exactement, elle tend à préexister à l'activité effective, sous forme de *programme formel*. Si nous glissons maintenant vers un raisonnement normatif, la question n'est plus pourquoi ce résultat est-il ou non satisfaisant, mais comment obtenir satisfaction ?

Nous pensons alors de manière analogue, c'est-à-dire en projetant un but et en imaginant des moyens mécaniques pour atteindre ce but. Nous visons la réussite. Nous cherchons donc comment produire un résultat satisfaisant. Nous croyons que le résultat est déterminé par les moyens mis en œuvre pour y parvenir. Visant le résultat satisfaisant, nous cherchons donc les bons moyens de procédés, c'est-à-dire ceux qui *garantissent* le résultat réussi. De sorte que la question « comment obtenir satisfaction ? » se transforme en comment agir ? La méthode apparaît alors comme préalable, entité existant avant l'activité, ordre à suivre et garantissant un résultat conforme aux attentes. Sans doute, la question trouve-t-elle une réponse lorsque le but est connu d'avance. Autrement dit, ces raisonnements peuvent correspondre à une situation où on a déjà atteint le but une fois, et que l'on cherche à

---

traditionnels, par exemple réalisme et idéalisme dans *MM*, mécanisme et finalisme dans *l'EC*, passe toujours par un rapprochement des deux positions par rapport à une méthode commune, et corrélativement un dépassement de l'opposition par un repositionnement méthodologique. On trouverait aussi des exemples de situation du propos au niveau de la méthode, comme niveau primordial engendrant les divergences théoriques, pour répondre à une critique (dans l'appendice à la 23ème édition, Cf. *Le Rire*, v/ 383 *seq*) ou dissoudre un conflit (par exemple dans la conférence intitulée « *Fantômes de vivants » et « recherche psychique »* (1913) Cf. ES, 62/861 *seq*).

l'atteindre une nouvelle fois, de façon plus efficace par exemple. Dans les actions répétitives ou reproductibles, en un mot, dans les activités mécaniques, la méthode va donc prendre la forme d'un programme. Mais si maintenant le but n'est pas connu, s'il ne préexiste pas à sa réalisation effective, la question « comment agir ? » semble sans réponse. Si la méthode est une conformation des moyens au but, comment choisir la méthode puisque je ne connais pas le but vers lequel je m'achemine ? Et si la méthode doit être posée à l'origine de l'activité comme déterminant effectivement le résultat, comment commencer à agir puisque le but ne sera connu adéquatement qu'au terme de mon activité ?

Telle est l'aporie classique de la méthode. Quelles en sont les conséquences ? Au niveau psychologique, elle semble nous plonger dans une sorte de vertige pratique, la question « comment agir ? » demeurant sans réponse. Et la méthode, elle-même, semble condamnée dans sa possibilité d'influence effective au cours de l'activité. Soit, elle n'apparaît qu'au regard rétrospectif, soit, elle ne peut être connue adéquatement, au préalable, que par une sorte de mystère.

Ce détour a pu paraître un peu oisif. Il a néanmoins permis de sentir ce qu'il y a d'erroné dans ce raisonnement, et corrélativement de mettre en évidence les moments où la critique pourra porter, en vue d'un dépassement. On peut maintenant mobiliser les critères mis en évidence dans la caractérisation de l'activité humaine, en particulier dans son rapport au temps, pour analyser les soubassements de l'aporie. Elle apparaît manifestement comme le fruit d'une confusion à trois niveaux. L'aporie résulte d'abord d'une transposition de la structure d'un raisonnement rétrospectif à un raisonnement à visée effective ou normative. L'impossibilité de comprendre le statut de la méthode apparaît au moment où l'intelligence, comme regard rétrospectif ayant constaté la détermination du résultat par les procédés, transporte la méthode au principe de l'action. La méthode devient alors condition *a priori* ou encore comme entité devant nécessairement préexister à l'activité dans la mesure où elle en détermine l'aboutissement. Le second niveau de glissement qui engendre cette aporie semble résider dans l'application d'un schème de l'action mécanique à une activité non mécanique. Ce niveau rejoint d'ailleurs la remarque précédente dans la mesure où, ce qui permet de mettre la méthode au commencement de l'activité, c'est la conception d'une méthode comme programme permettant d'atteindre avec certitude un but escompté. Or, dans l'activité créatrice, il ne préexiste pas de but déterminé, et par conséquent point de programme à mettre en œuvre. D'où la troisième remarque, qui consiste à observer que la difficulté naît de la réflexion sur l'action à partir de conceptions mécanistes. L'aporie devient inévitable et insoluble au moment où on lie de façon nécessaire la méthode à un but déterminé, à travers

une causalité mécanique qui laisse croire que la fin est comme préformée dans les moyens, où la fin n'est qu'une construction où un arrangement déterminé par les procédés mis en œuvre.

L'aporie classique de la méthode apparaît donc, au terme de ces analyses comme le fruit d'une conception statique qui considère l'activité comme juxtaposition de moyens mécaniques déterminant nécessairement une fin. Et nous allons tenter de montrer dans quelle mesure la difficulté disparaît à partir du moment où l'on adopte, une conception plus dynamique de l'activité et une conception moins mécaniste de la méthode. Nous ferons en quelque sorte jouer les conceptions bergsoniennes de l'activité contre l'aporie classique, ce qui permettra corrélativement de voir émerger une figure possible du statut de la méthode dans son insertion au sein de l'activité, dans le cadre de la philosophie bergsonienne.

2-Dépassement de l'aporie

Le rejet de l'aporie va trouver son point d'appui dans un texte de Bergson qui affirme l'hétérogénéité du raisonnement et de l'action réelle. Nous pourrons alors mettre en évidence trois aspects de l'activité effective conçue de façon dynamique. Et corrélativement voir émerger la figure d'une méthode comme régulatrice de l'action.

Nous trouvons chez Bergson, un texte relatif au rapport entre l'action réelle et le raisonnement à propos de l'action, qui affronte une difficulté analogue à l'aporie de la méthode. La position bergsonienne nous fournira alors quelques éléments pour proposer un dépassement de cette aporie.

« L'objection se présente naturellement à l'esprit. Mais on prouverait aussi bien, avec un pareil raisonnement, l'impossibilité d'acquérir n'importe quelle habitude nouvelle. Il est de l'essence du raisonnement de nous enfermer dans le cercle du donné. Mais l'action brise le cercle. Si vous n'aviez jamais vu un homme nager, vous me diriez peut-être que nager est chose impossible, attendu que, pour apprendre à nager, il faudrait commencer par se tenir sur l'eau, et par conséquent savoir nager déjà. Le raisonnement me clouera toujours, en effet, à la terre ferme. Mais si, tout bonnement, je me jette à l'eau sans avoir peur, je me soutiendrai d'abord sur l'eau tant bien que mal en me débattant contre elle, et peu à peu je m'adapterai à ce nouveau milieu, j'apprendrai à nager. Ainsi, en théorie, il y a une espèce d'absurdité à vouloir connaître autrement que par l'intelligence ; mais, si l'on accepte franchement le risque, l'action tranchera peut-être le nœud que le raisonnement a noué et qu'il ne dénouera pas » (*EC*, 193-194/658-659).

Ce texte se situe au début du chapitre 3 de *l'EC*. Rappelons rapidement le contexte. Bergson expose sa méthode originale qui consiste à appeler à un dépassement supra-intellectuel afin de ressaisir la vie dans son unité non plus abstraite et géométrique mais concrète et durative. Il s'agit en somme de l'appel à un effort d'intuition visant à saisir l'essence même de la vie et nous portant jusqu'à la création de l'univers et l'idée de Dieu[46]. « Mais cette méthode a contre elle les habitudes les plus invétérées de l'esprit » (*idem*), déplore Bergson. C'est donc pour répondre à l'objection arguant que c'est encore avec l'intelligence que l'on pensera quand on aura prétendu dépasser l'intelligence, mais aussi pour montrer l'habitude de l'intelligence qui sous-tend cette objection, que Bergson écrit ce texte.

Ce texte va intéresser l'analyse de l'aporie de la méthode dans la mesure où, celle-ci peut se ramener à un « cercle vicieux » (*EC*, 195/659) de l'intelligence. Elle apparaît en effet comme une réflexion de l'entendement sur l'action. Elle est un raisonnement correspondant à la question « comment agir ? » mais aboutissant, paradoxalement, à l'idée qu'il est impossible d'agir. L'analogie avec le présent texte, réside alors dans le rapport du raisonnement et de l'action, tel qu'il est mis en évidence par Bergson. « Il est de l'essence du raisonnement, affirme-t-il, de nous enfermer dans le cercle du donné » (*EC*, 193/658). Qu'est-ce à dire ? Selon Bergson, l'entendement est naturellement incapable de saisir et même d'envisager la nouveauté[47]. L'intelligence, en tant qu'essentiellement fabricatrice, s'intéresse avant tout à ce qu'il y a de « répétition » (*EC*, 45/533) dans l'expérience[48]. Mais ce qui est utile pour *l'efficacité dans* l'action devient paradoxalement un obstacle dès que cette habitude se transpose à la *spéculation sur* l'action. Car le raisonnement semble alors, dit Bergson, incapable de saisir de façon adéquate la nouveauté de l'action. Pensant en termes spatiaux, en termes statiques, en termes de composition et d'arrangement de l'ancien, l'intelligence semble donc condamnée à n'envisager que du donné ou de l'ancien. Pourtant il y a des faits. Ce sont

[46] L'enjeu ultime, attaché à cette entreprise philosophique, réaffirmée au passage « progressive et collective », serait alors, selon Bergson : « dilater en nous l'humanité et obtenir qu'elle se transcende elle-même » (*EC*, 193/658). C'est, en définitive, un dépassement de l'homme vers une dimension supérieure, mystique ou surhumaine, problème qui trouvera sa solution imprévue dans *Les Deux Sources*.

[47] Nous retrouvons ici les termes de la critique de la philosophie systématique présente dans l'introduction à *l'EC*, (x/493). La critique de cette philosophie s'est par ailleurs déployée dans *MM* (205-206/321) ainsi que dans *l'ES* (Cf., *La conscience et la vie*, 3/816).

[48] Cf. « Bien avant d'être artistes, nous sommes artisans. Et toute fabrication, si rudimentaire soit-elle, vit sur des similitudes et des répétitions, comme la géométrie naturelle qui lui sert de point d'appui » (*EC*, 45/533).

le progrès de l'action liée à la durée[49], et plus concrètement, l'acquisition de nouvelles habitudes. Ils montrent l'effectivité de la nouveauté malgré l'incapacité de l'intelligence à penser celle-ci[50]. La nouveauté semble donc condamnée à s'infiltrer comme en contrebande sous le regard de l'intelligence. L'exemple du nageur débutant est à cet égard éloquent. Pour nager, il faut se tenir sur l'eau, raisonne l'ignorant, mais se tenir sur l'eau nécessite de savoir déjà nager. On reconnaît le type de raisonnement à l'œuvre dans l'aporie classique de la méthode. On imagine le terme de l'action (« nager »). On raisonne mécaniquement en cherchant la méthode qui permette d'atteindre le but (« tenir sur l'eau »). Mais on renonce d'agir en se disant que les procédés pour atteindre le but ne peuvent être connus adéquatement qu'une fois le but déjà atteint. Telle est la transposition au raisonnement du schème classique de l'action mécanique. Elle se solde par une aporie, comme dans le cas de la méthode. « Le raisonnement, conclut Bergson, me clouera toujours en effet à la terre ferme » (*idem*). La solution pratique et effective dans ce *problème* trivial est la suivante : accepter sans peur le *risque*, par un acte de la *volonté* se jeter à l'eau et essayer. « Si l'on accepte franchement le risque, dit Bergson, l'action tranchera peut-être le nœud que le raisonnement a noué et qu'il ne dénouera pas » (*EC*, 194/658-659). Il y a dans cette affirmation l'expression du changement de point de vue que semble opérer Bergson. Il ne s'agit pas de raisonner sur le terrain de l'adversaire. Il s'agit de montrer que l'ennemi manque certains aspects du réel, que

---

[49] Cf. *EC, 250/706 :* « Mais que l'action grossisse en avançant, qu'elle crée au fur et à mesure de son progrès, c'est ce que chacun de nous constate quand il se regarde agir » ; ou encore : « Alors nous avons cru voir l'action sortir de ses antécédents par une évolution *sui generis*, de telle sorte qu'on retrouve dans cette action les antécédents qui l'expliquent, et qu'elle y ajoute pourtant quelque chose d'absolument nouveau, étant en progrès sur eux comme le fruit sur la fleur » (*MM*, 207/322).

[50] « Justement parce qu'elle cherche toujours à reconstituer, et à reconstituer avec du donné, l'intelligence laisse échapper ce qu'il y a de nouveau à chaque moment d'une histoire. Elle n'admet pas l'imprévisible. Elle rejette toute création. Que des antécédents déterminés amènent un conséquent déterminé, calculable en fonction d'eux, voilà qui satisfait notre intelligence. Qu'une fin déterminée suscite des moyens déterminés pour l'atteindre, nous le comprenons encore. Dans les deux cas nous avons affaire à du connu qui se compose avec du connu et, en somme, à de l'ancien qui se répète. Notre intelligence est là à son aise. […] Mais que chaque instant soit un apport, que du nouveau jaillisse sans cesse, qu'une forme naisse dont on dira sans doute, une fois produite, qu'elle est un effet déterminé par ses causes, mais dont il était impossible de supposer prévu ce qu'elle serait, attendu qu'ici les causes, uniques en leur genre, font partie de l'effet, ont pris corps en même temps que lui, et sont déterminées par lui autant qu'elles le déterminent; c'est là quelque chose que nous pouvons sentir en nous et deviner par sympathie hors de nous, mais non pas exprimer en termes de pur entendement ni, au sens étroit du mot, penser» (*EC*, 164-165/633-634).

par conséquent les nouveaux aspects court-circuitent la dialectique et imposent un dépassement des difficultés. Et précisément le dépassement bergsonien de « l'aporie de la nage » va nous servir au dépassement de « l'aporie classique de la méthode ».

Ainsi est-il possible, selon nous, de trouver dans ces trois notions de « volonté », de « risque » et de « problème », les critères permettant de penser l'activité de façon plus dynamique et plus effective, et corrélativement de dépasser l'aporie classique de la méthode. Reprenons donc une à une ces notions afin de dégager la figure de l'activité humaine qui apparaît.

La volonté, plus précisément « l'acte de la volonté » (*EC*, 195/659) est chez l'homme ce qui permet d'introduire la nouveauté dans l'action. Dès *l'Essai*, Bergson plaidait en faveur d'une « force consciente ou volonté libre, qui, soumise à l'action du temps et emmagasinant la durée, échapperait par là même à la loi de conservation de l'énergie » (*Essai*, 116/102). Elle était donc pensée comme force, qui introduit l'indétermination et la liberté en ayant le pouvoir d'initier l'action. La volonté est donc véritablement motrice de l'action. Elle est « impulsion initiale » (*MM*, 92/232). Et cette irruption de la nouveauté dans l'action est comme une violence à l'encontre de l'intelligence. « L'intervention brusque de la volonté, dit Bergson, est comme un coup d'état » (*Essai* 119/105). Et dans l'exemple du nageur, « l'acte de la volonté » c'est-à-dire la solution contre le cercle du donné dans lequel tend à nous enfermer notre intelligence, nécessite de « sauter », de « brusquer les choses » (*EC*, 195/659). La volonté est donc la force initiatrice de l'action. Elle permet de penser l'activité non plus seulement comme juxtaposition de mécanisme, mais en même temps comme mouvement réel, qui sous tend nécessairement les enchaînements causaux que l'intelligence insère ou repère dans l'action. Mais sa fonction ou sa vertu principale réside dans sa capacité à introduire de la nouveauté dans l'action humaine. C'est pourquoi Bergson ne croit « pas à la fatalité en histoire ». « Il n'y a pas d'obstacle, affirme-t-il, que des volontés suffisamment tendues ne puissent briser, si elles s'y prennent à temps » (*Les Deux Sources*, 312-313/1225). La contingence de l'histoire, et par conséquent l'impossibilité de prévision historique (et on dirait de même des prévisions sociologiques ou économiques) tient donc à ce pouvoir d'indétermination que la volonté humaine est susceptible d'introduire dans le réel. La vie même sera pensée sur le modèle de la volonté comme « création continue d'imprévisible nouveauté » (*PM*, 99/1331). « Quand nous replaçons notre être dans notre vouloir et notre vouloir lui-même dans l'impulsion qu'il prolonge, écrit Bergson, nous comprenons, nous sentons que la réalité est une croissance perpétuelle, une création qui se poursuit sans fin. Notre volonté fait déjà ce miracle. Toute œuvre humaine qui renferme une part d'invention,

tout acte volontaire qui renferme une part de liberté, tout mouvement d'un organisme qui manifeste de la spontanéité, apporte quelque chose de nouveau dans le monde. (*EC*, 240/698). Le raisonnement ne suffit pas à penser l'action effective. Certes, le raisonnement pratique est mis en œuvre selon les modalités que nous avons vues, au sein de l'action. Cependant, il faut compléter la cognition de l'action par la faculté qui initie le mouvement et introduit par conséquent la nouveauté dans l'action humaine. Il faut considérer, comme dit Bergson, « l'homme tout entier, volonté et sensibilité autant qu'intelligence » (*PM*, 242/1442). Contre le raisonnement qui immobilise l'action, Bergson pense donc, la volonté qui met en mouvement l'action. Avant la question de la méthode à mettre en œuvre, il y a donc un « je veux » qui est une mise en marche.

Corrélativement à la réintégration de la volonté dans l'action, il faut penser la notion de « risque ». Le risque est indissociable de la nouveauté inhérente à l'expérience humaine. Tout individu, conscient et intelligent, en tant qu'il dure, et en tant qu'il s'insère dans un monde qui dure lui aussi, est sans cesse confronté à de la nouveauté. Certes l'intelligence, selon Bergson, a pour fonction d'abstraire ce qu'il y a de connu dans l'expérience nouvelle. Mais elle est aussi réflexion sur le monde. « L'application même de l'intelligence à la vie n'ouvre-t-elle pas la porte à l'imprévu et n'introduit-elle pas le sentiment du risque ? » (*Les Deux Sources*, 144/1092), interroge Bergson. L'activité est confrontée au risque dans la mesure où certains paramètres ne sont pas sous la dépendance de l'intelligence ou de la volonté. Tout risque se rapporte à l'imprévisible, que ce soit comme défaut ou impossibilité de connaissance. Ce sont les risques naturels avec lesquels le bâtisseur doit composer, ce sont les risques objectifs de la montagne avec lesquels l'alpiniste doit composer, ce sont les aléas du temps avec lesquels le marin doit s'accommoder. Mais les risques peuvent aussi se rattacher à l'aspect positif de l'imprévisibilité, c'est-à-dire à la durée qui introduit de la contingence radicale dans le monde. Toute activité qui contient une part d'invention et de création contient donc de façon immanente un certain risque. L'interprète musical, l'acteur de théâtre, le chanteur, le sportif en quête de performance, déploient leur activité dans la durée et, de fait, prennent le risque de l'échec. Ce pourquoi le travail de répétitions innombrables, d'acquisition de mécanismes assurés, doit *garantir* la fiabilité de la prestation malgré l'incertitude irréductible. Mais l'étudiant philosophe, de part l'invention qui réside dans tout acte d'expression littéraire, s'expose lui aussi au risque ; risque de l'impertinence, risque de l'égarement. Le risque apparaît donc comme la contrepartie psychologique de la nouveauté et

du dynamisme de l'activité. Il consiste à être confronté à l'inhabituel et à l'imprévisible, de toute activité qui dure[51].

Au niveau cognitif enfin, la notion de confrontation à la nouveauté et à l'inconnu recoupe la notion de « problème ». On sait combien la notion de problème et de faux problème tient une place considérable dans la méthodologie bergsonienne[52]. Mais il faut replacer le problème dans l'activité pour en saisir la portée effective au sein de la méthode. Le problème est, en effet, à la fois, obstacle créant une insatisfaction et exigence de solution. « Voici un problème philosophique, décrit Bergson. Nous ne l'avons pas choisi, nous l'avons rencontré. Il nous barre la route, et dès lors il faut écarter l'obstacle ou ne plus philosopher. Point de subterfuge possible ; adieu l'artifice dialectique qui endort l'attention et qui donne, en rêve, l'illusion d'avancer. La difficulté doit être résolue, et le problème analysé en ses éléments. Où sera-t-on conduit ? Nul ne le sait » (*PM*, 72/1309). La rencontre présuppose un mouvement initial. C'est la fonction de la volonté. Le problème apparaît alors comme une résistance à l'avancée de la pensée. C'est une confrontation avec ce qui ne satisfait pas les exigences de la pensée. Et corrélativement c'est une exigence de recherche dont la solution n'est pas préfigurée *a priori* mais demeure « imprévisible » jusqu'à sa découverte effective (comme aime à le faire remarquer Worms). Le « problème » exige par ailleurs des efforts : « effort d'invention, dit Bergson, [qui] consiste le plus souvent à susciter le problème, à créer les termes en lesquels il se posera» (*PM*, 52/1293), exigence d'effort « nouveau pour chaque nouveau problème » (*PM*, 27/1272). Mais encore une fois, l'aspect cognitif ne doit pas être séparé de l'aspect émotionnel au sein de « l'homme tout entier » (*PM*, 242/1242). Bergson souligne l'importance psychologique de l'émotion attachée à la résolution d'un problème. « Disons que le problème qui a inspiré de l'intérêt, écrit Bergson, est une représentation

[51] Cf. « Elle [la vie] peut s'orienter dans le sens du mouvement et de l'action - mouvement de plus en plus efficace, action de plus en plus libre : cela, c'est le risque et l'aventure, mais c'est aussi la conscience, avec ses degrés croissants de profondeur et d'intensité » (*ES*, 11-12/823).

[52] C'est sans doute Deleuze qui a le mieux explicité la position des « problèmes » et la dissolution des « faux-problèmes » au sein de la méthodologie bergsonienne. Cf. Deleuze, *Le bergsonisme*, chap. 1. Worms prend quant à lui le fil directeur de l'évolution du problème du rapport entre le temps et l'espace pour relire toute l'œuvre bergsonienne. Dans une conférence au colloque *Bergson et la religion* à Genève (à paraître aux PUF à l'automne 2008), Worms insistait aussi sur le double apport des mystiques relativement aux problèmes philosophiques, à la fois de dissolution des faux problèmes et d'indication des vrais problèmes. De même Arnaud François, dans sa conférence donnée au colloque au collège de France pour le centenaire de *l'EC*, propose une lecture des « sources biologiques de *l'EC* » autour des trois problèmes du mécanisme, de l'hérédité et de l'individualité.

doublée d'une émotion, et que l'émotion, étant à la fois la curiosité, le désir et la joie anticipée de résoudre un problème déterminé, est unique comme la représentation. C'est elle qui pousse l'intelligence en avant, malgré les obstacles. C'est elle surtout qui vivifie, ou plutôt qui vitalise, les éléments intellectuels avec lesquels elle fera corps, ramasse à tout moment ce qui pourra s'organiser avec eux, et obtient finalement de l'énoncé du problème qu'il s'épanouisse en solution » (*PM*, 43/1013). Le problème n'est donc qu'un élément de l'activité. Il se situe sur le plan de l'intelligence. Mais Bergson lui conçoit un adjuvant directeur et responsable de la position qui permette la solution : l'intuition ou émotion supra-intellectuelle. Le problème est donc à la fois l'obstacle qui exige une solution et le moteur auxiliaire de l'activité notamment du fait de l'émotion qui lui est attachée.

Les notions de « volonté », de « risque » et de « problème », sont donc trois aspects, ignorés par l'appréhension trop intellectualiste de la méthode s'incarnant dans « l'aporie classique ». Leur réintégration dans la considération de l'activité effective, bouleverse les schémas habituels et mécanistes de l'action, pour laisser émerger une figure plus dynamique et ouverte. C'est à partir de cette nouvelle figure de l'activité humaine que la méthode peut-être réintégrée au sein de l'activité.

La volonté est la condition préalable. On n'initie pas l'activité par une réflexion méthodologique *a priori*. Il faut une impulsion initiale qui ressortit à la volonté. Celle-ci met donc en marche l'activité. Mais elle est en même temps, orientation ou direction. La volonté s'exerce de façon finalisée, pourvu que l'on ne restreigne pas la fin à un but connu adéquatement au préalable, mais que l'on prenne une définition ouverte de la finalité, comme une aspiration générale, une tendance orientée ou du moins une finalité dynamique se fixant des buts toujours provisoires, toujours réajustés. « Agir, c'est se réadapter » (*EC*, 774/329), écrit Bergson. On envisagera la pleine par la suite portée de cette affirmation, notamment relative au rythme saltatoire de l'action. Qu'il nous suffise de noter pour l'instant que cette conception de l'activité présuppose un mouvement et présuppose donc une volonté qui est une puissance renouvelée d'initiation de mouvement. La méthode n'est donc pas motrice.

Maintenant, au sein de l'immanence de l'action, peut surgir la confrontation à un problème, à une résistance, à l'inconnu. C'est à ce niveau précisément que la méthode s'inscrit dans l'activité. Car le problème offre un but de façon non finalisée (ou de façon finalisée mais non mécanique) : il est exigence de solution c'est-à-dire mouvement de recherche mais ne contient pas de solution préexistante à la solution effectivement trouvée. En même temps, il est confrontation à une difficulté, effort qui engendre de nouvelles stratégies de pensée. Il est nécessité d'une nouvelle adaptation. Il est nécessité de création de solution.

On pressent alors que la méthode ne se définit plus mécaniquement comme mise en œuvre des moyens en vue de l'obtention d'une fin adéquate, mais dynamiquement comme procédés trouvés au cours de la résolution d'un problème particulier. Elle n'est pas connue *a priori* mais comme moulée aux exigences du problème par adaptation et réadaptation autant que par invention. La méthode apparaît donc dans la tentative de solution effective. Elle apparaît donc parallèlement à l'acceptation d'un risque qui est à la fois la mise en mouvement vers un but inconnu *a priori*, et la possibilité de l'échec. Elle est susceptible d'essais et de réajustements notamment au cours d'un dialogue entre l'action et la réflexion sur l'action, par exemple au regard des exigences auxquelles doit satisfaire le résultat de l'activité. Et c'est même peut-être la notion de risque qui va engendrer la nécessité de la méthode, et plus précisément la notion de « risque d'égarements ». « Revenons toujours, écrit Bergson, à ces considérations de méthode si nous ne voulons pas nous égarer dans notre recherche. Au tournant où nous sommes arrivés nous avons particulièrement besoin d'elles » (*Les Deux Sources*, 170/1113). La méthode ou plus exactement les considérations de méthode, c'est-à-dire leur formulation explicite, ont donc un rôle préventif. Il s'agit face à une difficulté de recadrer son activité relativement à certaines exigences, en vue de fournir un résultat valable. La méthode apparaît par ailleurs dans l'œuvre de Bergson, associée à l'image du « fil conducteur »[53]. Elle est ce qui permet de diriger notre conduite. « On indiquait plutôt une direction, dit Bergson, on apportait une méthode » (*Les Deux Sources*, 78/1041). La méthode aurait ainsi moins une fonction motrice qu'une fonction régulatrice. Elle ne serait en tout cas pas une recette de construction ou de fabrication. En un sens, elle peut répondre à la question « comment agir ? » si l'on ne lui demande pas alors de construire une action mais bien de guider un mouvement. La question de la méthode serait alors précisément : « comment ne pas s'égarer dans la recherche ? ».

L'aporie classique de la méthode apparaît donc finalement comme un « excès d'intellectualisme ». En un sens l'aporie résulte d'une pensée qui structure le rapport de la méthode à l'activité, selon une transposition des schèmes de l'action (finalisme et mécanisme) au raisonnement sur l'action. Elle adopte ainsi une conception mécaniste et statique de l'action, qui pourrait se résoudre, en dernière analyse, en une ignorance de la durée dans son aspect créateur. La réintégration de la durée, c'est-à-dire concrètement une conception plus

[53] « Mais dans cette recherche nous ne risquons pas de nous égarer, parce que nous tenons le fil conducteur » (*Les Deux Sources*, 134/1084).

dynamique et moins mécaniste de l'action, permet de réévaluer le statut de la méthode. Elle n'est pas tant motrice que régulatrice. Elle cherche à prémunir contre le danger de l'égarement. Au regard de cette fonction au sein de l'action, il semble qu'il faille alors se demander quels caractères spécifiques permettent à la méthode d'être effectivement directrice et régulatrice de l'action ? Une nouvelle fois, nous reprendrons les analyses bergsoniennes de l'action en vue de dégager trois exigences de l'action qui détermineront les caractères formels ou le statut de la méthode.

3-Comment la méthode peut-elle être régulatrice de l'action ?

Ce qui semble inévitable, au premier abord, c'est la conformation de la méthode au « rythme de l'action ». Bergson affirmait dans l'introduction de *l'EC*, « L'action ne saurait se mouvoir dans l'irréel » (*EC*, VII/491). C'était pour avouer que l'intelligence touchait un des côtés de l'absolu. De même, nous pourrions dire que la méthode pour avoir une action effective doit se mouvoir dans la réalité de l'action. On a vu que l'intelligence était la faculté dont le « rôle […] est, en effet, de présider à des actions » (*EC*, 298/747). Mais comment l'activité de l'intelligence s'exprime-t-elle effectivement au sein de l'action ? « L'esprit, répond Bergson, se transporte tout de suite au but, c'est-à-dire à la vision schématique et simplifiée de l'acte supposé accompli. Alors, si aucune représentation antagoniste ne neutralise l'effet de la première, d'eux-mêmes les mouvements appropriés viennent remplir le schéma, aspirés, en quelque sorte, par le vide de ses interstices. L'intelligence ne représente donc à l'activité que des buts à atteindre, c'est-à-dire des points de repos. Et, d'un but atteint à un autre but atteint, d'un repos à un repos, notre activité se transporte par une série de bonds, pendant lesquels notre conscience se détourne le plus possible du mouvement s'accomplissant pour ne regarder que l'image anticipée du mouvement accompli. (*EC*, 298-299/747-748). Ce texte contient des précisions considérables et, en particulier, les caractères essentiels du rythme de l'action. Bergson montre, en effet, que l'action procède de façon *discontinue* et *saltatoire*. Autrement dit, elle avance d'objectif en objectif, de but en but. L'intelligence, à travers les concepts et les mots, offre alors la stabilité requise pour qu'une idée devienne un but. « Le *dessin* anticipé de l'action accomplie » (*EC*, 314/761) devient alors « le *dessein* inspirateur de l'acte s'accomplissant » (*idem*) dit Bergson dans une formule remarquable. C'est pourquoi la méthode s'exprime, et ne pourra s'exprimer autrement, au niveau de l'intelligence que sous forme de *plan*. Le plan correspond en effet à ce « dessin immobile qui

[…] sous tend » (*EC*, 303/751) les « mouvements complexes » (*idem*) de l'action effective. Dans les activités mécaniques, le plan est fixé au préalable. Il préexiste à l'activité. « Dans les actions que nous accomplissons, explique Bergson, et qui sont des mouvements systématisés, c'est sur le but ou la signification du mouvement, sur son dessin d'ensemble, en un mot sur le plan d'exécution immobile que nous fixons notre esprit » (*EC*, 155-156/626). Le plan est immobile dit Bergson. Et cette stabilité même lui confère son pouvoir effectif. Dans une activité créatrice maintenant le plan ne préexiste pas. Il se crée au cours de l'activité, dirige provisoirement l'action par « bonds » (*EC*, 774/329)[54], mais ne trouve sa forme définitive, en quelque sorte que dans l'existence effective de l'œuvre créée[55]. En tout cas, l'activité nécessite ces stabilités, ces buts fixes, pour pouvoir se déployer effectivement dans la durée. Dans ce sens, on peut affirmer avec Bergson que « notre activité saute d'un acte à un acte » (*EC*, 299/748), les actes représentant des étapes effectives, quoique abstraites sur un devenir concret. C'est en ce sens qu'il faudra interpréter les apparitions de « considérations de méthode » (*Les Deux Sources*, 170/1113) de façon sporadique, au cours et au cœur des œuvres bergsoniennes. Elles seront des formulations sur le plan de l'intelligence de la direction à suivre dans l'activité. Elles fixeront l'exigence à laquelle conformer son activité[56].

La figure du statut de la méthode qui émerge de nos analyses semble alors trouver un écho singulier dans la notion de « schéma dynamique »[57]. Cette expression est forgée par Bergson dans la conférence intitulée « l'effort intellectuel » recueillie dans *ES*. Le « schéma dynamique » est, en effet, à la fois ce qui guide l'action et ce qui se réadapte au cours du

---

[54] « Or l'action, avons-nous dit, procède par bonds. Agir, c'est se réadapter » (*EC*, 774/329).

[55] A ce propos, Thibaudet se réfère à Racine écrivant ses œuvres : « Racine écrivait ses pièces sur un plan en prose minutieux et tracé scène par scène, discours par discours, réplique par réplique. Mais ce plan n'était pas plus contenu dans un plan préconçu que la pièce en vers n'était donnée dans le plan en prose. Le travail du poète s'accomplissant dans la durée était simplement divisé selon la durée », op. cit., p. 151.

[56] Par exemple, dans « le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive » présenté à la société de psychologie (le 2 mai 1901), Bergson affirme : « Si l'on appelle méthode une certaine attitude de l'esprit vis-à-vis de son objet, une certaine adaptation de la forme des recherches à leur matière, ce ne sera pas rester fidèle à une méthode que d'en conserver immuablement les procédés. Rester fidèle à une méthode consiste au contraire à remodeler constamment la forme sur la matière et à conserver toujours la même précision d'ajustement » (cité par Park Tchi Twan, in *Conceptions et enjeux de la méthode bergsonienne : de l'intuition de la durée à la dualitude. Pour une lecture nouvelle moderne/post-moderne*, p. 186. On voit bien comment la méthode est une conformation à une exigence (ici une attention aux faits), qui une fois exprimée, devient un objectif sur lequel on pourra porter son regard et se diriger au cours de la recherche.

[57] Le Roy déjà soulignait le lien entre méthode et schéma dynamique qu'il définissait comme « une méthode à l'état de tension », in *Une philosophie nouvelle*, p. 155.

déroulement de l'activité créatrice. « L'écrivain qui fait un roman, écrit Bergson, l'auteur dramatique qui crée des personnages et des situations, le musicien qui compose une symphonie et le poète qui compose une ode, tous ont d'abord dans l'esprit quelque chose de simple et d'abstrait, je veux dire d'incorporel. C'est, pour le musicien ou le poète, une impression neuve qu'il s'agit de dérouler en sons ou en images. C'est, pour le romancier ou le dramaturge, une thèse à développer en événements, un sentiment, individuel ou social, à matérialiser en personnages vivants. On travaille sur un schéma du tout, et le résultat est obtenu quand on arrive à une image distincte des éléments ». (*ES*, 174-175/947). Le « schéma dynamique » est donc ce qui accompagne l'activité, comme directeur et régulateur, mais au sein d'une activité créatrice qui interdit la notion de programme. L'activité créatrice est d'ailleurs pensée comme expression. Et nous devrons revenir sur cette notion importante. Mais il faut déjà remarquer que c'est à travers cette relation que Bergson pense l'interactivité entre le plan et la réalisation effective.

Le « schéma organisateur » (*ES*, 185/955), comme Bergson le nomme aussi de façon suggestive, « est modifié par les images mêmes dont il cherche à se remplir. Parfois il ne reste plus rien du schéma primitif dans l'image définitive. À mesure que l'inventeur réalise les détails de sa machine, il renonce à une partie de ce qu'il en voulait obtenir, ou il en obtient autre chose. Et, de même, les personnages créés par le romancier et le poète réagissent sur l'idée ou le sentiment qu'ils sont destinés à exprimer. Là est surtout la part de l'imprévu ; elle est, pourrait-on dire, dans le mouvement par lequel l'image se retourne vers le schéma pour le modifier ou le faire disparaître » (*ES*, 175-176/948). L'activité nécessite un schéma pour procéder selon son rythme. Mais le schéma doit être dynamique car l'activité produit de façon effective dans la durée. Ce « dynamisme schématique »[58] comme dit Thibaudet, ne condense-t-il pas les deux aspects essentiels de la méthode dans sa fonction directrice et régulatrice ?

La méthode apparaît donc au sein d'une activité créatrice comme régulatrice et directrice. Si elle veut être effective, elle doit adopter le rythme de l'action. Elle doit se formuler sur le plan de l'intelligence comme un schéma. Elle doit cependant composer avec l'imprévisible inhérent à toute activité créatrice et ainsi, se réajustant sans cesse, être essentiellement dynamique.

[58] Thibaudet, op. cit., p. 151.

4-Transition : de la méthode en général à « la méthode de penser »

La méthode peut donc se définir comme le signe de la pensée à l'œuvre dans l'action. Elle semble inhérente à toute activité humaine. Comme l'homme est un être essentiellement intelligent, comme « un être intelligent agit sur lui-même par l'intermédiaire de l'intelligence » (*Les Deux Sources*, 16/992), la portée effective de la méthode ressortit essentiellement à l'intelligence. De sorte que la méthode se déploie comme direction de l'intelligence immanente à l'activité (selon un schéma préconçu ou dynamique). Ceci permet, par ailleurs, de retrouver l'ordre méthodique aussi de façon rétrospective. Il convient cependant de distinguer les activités mécaniques et les activités créatrices dont le rapport différent à la durée engendre, d'un côté, la méthode comme programme préexistant, défini *a priori*, et de l'autre, la méthode comme *schéma dynamique* ayant une fonction de fil conducteur contre l'égarement.

Nous avons jusqu'à présent parlé de la méthode en général. Autrement dit, nous avons cherché dans les caractères généraux de l'activité humaine les indications permettant de structurer la pensée du statut général de la méthode. Mais il faut sans plus tarder envisager l'activité philosophique qui paraîtra, par rapport à l'activité en général, comme un cas particulier. L'activité spéculative, c'est-à-dire productrice de connaissance, est encore une activité. C'est dire qu'en deçà des exigences propres à la philosophie, nous retrouverons sans doute, au niveau de sa méthode, la nécessité de se conformer au rythme de l'action pour prétendre à l'effectivité. Nous avons vu que c'est l'intelligence qui est spécialement adaptée à la structure de l'action humaine. C'est donc sans doute aussi l'intelligence qui sera impliquée dans la direction effective de l'activité de pensée. Il faudra ainsi observer dans quelle mesure l'intelligence s'appuie elle-même sur sa puissance pragmatique en vue d'orienter sa prétention spéculative vers une connaissance valable. Ce sera notre perspective principale dans l'affrontement à la question qui va nous occuper à présent : quel est le statut de la méthode au sein de l'activité philosophique bergsonienne elle-même (et non plus au sein de l'activité en général telle qu'elle apparaît au regard de la philosophie bergsonienne) ?

Mais il faut avant tout distinguer plusieurs niveaux auxquels on peut appliquer le concept de méthode dans des sens, somme toute, assez différents. Il y a d'abord un niveau où la méthode est une direction de l'activité de recherche immédiate (en fonction d'un problème particulier et selon l'exigence générale de confrontation aux faits), qui se manifeste directement comme orientation du discours philosophique et de la démonstration discursive. Il

y a ensuite, un niveau supérieur où la méthode désigne l'attitude générale recommandée dans le processus de connaissance philosophique, et relative à une certaine conception de la portée de la philosophie, à un certain rapport à la réalité. Les deux niveaux sont d'ailleurs sans doute articulés, car on voit mal comment la résolution concrète d'un problème se ferait contre ou sans les principes directeurs de la connaissance vraie ou probable.

Nous allons proposer prioritairement une hypothèse relative au statut des *expressions* de la méthode au cours de l'œuvre, dans son rapport à l'activité philosophique effective, en nous appuyant notamment sur la fonction de rappel du langage. Notre propos se situera alors principalement au premier niveau. En réfléchissant sur le second niveau que nous délaissons, pour l'instant, il nous semble à présent que nous manquons une part importante du statut de la méthode bergsonienne. Il se trouve en effet que Bergson élargit sans cesse la portée de ses remarques méthodologiques, au-delà de son activité effective vers une orientation future de la philosophie pensée comme discipline « scientifique ». De fait, la restriction momentanée de notre propos va donc, pour l'heure, laisser dans l'ombre des aspects originaux et caractéristiques de la méthode intuitive (notamment en tant qu'elle permet à Bergson d'envisager un renouveau métaphysique et une légitimité épistémique de la philosophie toute entière, dans son rapport à la fois complémentaire et distinct de la science).

Mais il faut repousser encore un peu la confrontation à la nature même des procédés qui constituent la méthode bergsonienne. Car la question qui va en effet nous occuper maintenant est la suivante. Quand Bergson parle-t-il de la méthode ? Et si la méthode avant d'être une réalité théorique, thématisée sur le plan de l'intelligence (comme méthodologie) est une réalité pratique immanente à l'action (comme ordre effectif d'une activité), qu'est-ce que dire la méthode ? Ou encore que se joue-t-il dans le fait de « dire la méthode » ?

CHAPITRE II La fonction de la méthode au regard de l'expression.

*I-La formulation de la méthode dans l'*œuvre *bergsonienne : entre regard rétrospectif et nécessité pratique d'application.*

C'est un fait largement remarqué par les commentateurs : Bergson ne pose pas le « choix de méthode comme une question préalable »[59]. Cariou observe, à raison, une absence de « véritable Traité de la méthode », et la question méthodologique traitée sous forme de « remarques et réflexions méthodologiques en cours d'élaboration d'une thèse ». Elle note aussi que les « textes les plus féconds en la matière » (*ES* et *PM*) ont été « rédigés pour l'essentiel après la parution de ses plus grands ouvrages ». Et, au sein même des œuvres majeures, les « questions de méthode » apparaissent « dans le courant même de la démonstration […] et une fois la thèse presque achevée »[60]. L'interprétation de Cariou (qui apparaît comme une solution à l'apparente contradiction de Bergson au présupposé classique d'une méthode comme condition préalable) s'appuie sur deux éléments : d'abord la critique bergsonienne de la situation de choix, sous forme de balancement indécis à un carrefour, comme illusion rétrospective, ensuite, et surtout sur le fait que : « la méthode est appliquée avant d'être explicitée, et c'est en l'appliquant que l'on prend conscience de ses linéaments »[61]. Autrement dit, Cariou reprend de façon implicite, la distinction entre ordre effectif et ordre rétrospectif. Elle laisse entendre que, au sein d'une activité créatrice, l'appréhension intelligente du processus effectif ne peut être que rétrospective. « On ne connaît bien, affirme-t-elle reprenant à son compte la position bergsonienne, les règles à suivre qu'en les suivant, et il faut que l'œuvre soit faite pour qu'on puisse parler de sa genèse, de sa méthode, soit des lois de construction qui lui « auront été » propres. De toute création,

[59] Cariou, lectures bergsoniennes, p. 9 : « Avant de marcher on s'interroge communément avec Descartes, sur le chemin ; comme si la méthode était au carrefour de plusieurs orientations possibles parmi lesquelles il importerait de choisir en avançant d'emblée les « raisons » de son choix. L'originalité de Bergson sur ce point est, comme le montre sa méditation sur la genèse de l'acte libre, de renvoyer la situation de « carrefour » à l'illusion rétrospective, et de n'exhiber la méthode qu'à la fin, parce que c'est la marche qui fait le chemin ».

[60] *Ibid*. p. 10.

[61] *Idem*.

dit Bergson, on ne saurait parler qu'au futur antérieur »[62]. Cariou reprend donc l'idée d'une hétérogénéité radicale entre l'ordre de l'intelligence et l'ordre de la création effective. L'appréhension intelligente de l'activité, et notamment sa formulation dans le langage, ne peut être que rétrospective. Il faut supposer un ordonnancement immanent et quelque part inconscient ou confus de l'activité effective, ou encore une méthode immanente à l'activité. Il nous semble que Cariou a raison. Elle souligne comment la méthode s'ancre dans le rapport pensé par Bergson entre le « mouvement créateur » et la « pensée intelligente ». Celui-ci est un rapport d'inadéquation, de décalage précisément temporel. Pour Bergson, la réalité, dans son fond est « mobilité » (*PM*, 211/1420)[63]. L'intelligence ne pose qu'une vue abstraite prise sur le mouvement réel[64]. Il faut donc montrer ce caractère rétrospectif de la formulation de la méthode. Mais il faut aussi remarquer que la position de Cariou laisse dans l'ombre un aspect indéniable de la formulation méthodologique. La méthode n'est pas seulement formulée de façon rétrospective. Elle est aussi formulée en vue d'être appliquée c'est-à-dire dans une perspective normative. Comment comprendre que d'un côté Bergson affirme le caractère rétrospectif et non programmatique de la méthode dans le cas d'activité créatrice, mais que d'un autre côté, il affirme dans son œuvre « appliquer » certains principes de méthode.

Reprenons donc et analysons ces deux aspects de la formulation de la méthode dans l'œuvre de Bergson.

1-Le caractère rétrospectif de la formulation de la méthode

L'affirmation la plus explicite du caractère rétrospectif de la formulation de la méthode se trouve dans la conférence en hommage à Claude Bernard, prononcée au Collège de France, le 30 décembre 1913. Bergson évoque deux théoriciens de la méthode qui sont d'abord deux personnalités marquantes dans l'évolution des pratiques de la philosophie et de

[62] Idem.

[63] Cf., *PM*, « introduction à la métaphysique », 211/1420 : « *Il y a une réalité extérieure et pourtant donnée immédiatement à notre esprit.* […] Cette réalité est mobilité ». La conférence reprend d'ailleurs ici les analyses du chapitre IV de *MM*, 209-210/324-325 *seq*.

[64] Cf. *EC*, 273/726 : « Mais, préoccupée avant tout des nécessités de l'action, l'intelligence, comme les sens, se borne à prendre de loin en loin, sur le devenir de la matière, des vues instantanées et, par là même, immobiles ». Cf. aussi *PM*, 212/1420 : « [Notre esprit] prend de loin en loin des vues quasi instantanées sur la mobilité indivisée du réel ».

la science : Descartes et Claude Bernard. « Dans un cas comme dans l'autre, écrit Bergson [c'est-à-dire pour Descartes comme pour Claude Bernard] nous nous trouvons devant un homme de génie qui a commencé par faire de grandes découvertes, et qui s'est demandé ensuite comment il fallait s'y prendre pour les faire : marche paradoxale en apparence et pourtant seule naturelle, la manière inverse de procéder ayant été tentée beaucoup plus souvent et n'ayant jamais réussi » (*PM* 229-230/1433). Pour Bergson, « l'homme de génie », ou « l'homme de talent » (*PM*, 110/1340) peut être aussi bien le constructeur de « système métaphysique » (*EC*, x/493), que l'artiste qui crée un chef d'œuvre (ou une œuvre pérenne). Il est en tout cas un innovateur, un inventeur ou un créateur extraordinaire. Or, pour Bergson, l'ordre qui préside la théorisation de la méthode va précisément de l'invention à la thématisation réflexive. Ce qui advient avant tout, c'est, selon Bergson, l'activité effective qui produit les découvertes c'est-à-dire ici un progrès dans la connaissance, un saut en avant dans l'élucidation du réel. Ce qui semble véritablement moteur, ce n'est donc pas le choix d'une méthode, mais bien une certaine force de volonté au service de l'exigence de vérité, une mise en mouvement dans la recherche et une confrontation à des problèmes exigeant une solution. Ensuite seulement, dit Bergson, l'intelligence peut porter un regard réflexif sur la découverte et se poser la question proprement méthodologique : « Comment faut-il s'y prendre ? » qui devrait d'ailleurs se formuler plus précisément comme « Comment m'y suis-je pris ? » Et de fait, la méthode apparaît alors comme une explicitation des exigences suivies, ou encore comme une thématisation des conditions formelles de l'exigence de connaissance valable. On peut alors se poser deux questions devant cette affirmation. D'une part, cette observation peut-elle être retournée sur la philosophie bergsonienne elle-même et servir d'indicatrice pour interpréter le rapport de l'application implicite de la méthode à sa formulation explicite, au sein même de la philosophie bergsonienne ? D'autre part, que devient le statut de la méthode de découverte, une fois formulée ? Autrement dit, comment la formulation de la méthode joue-t-elle sur les découvertes futures ?

Relativement à la première question, la réponse semble indéniablement oui. Pour parodier, on pourrait dire, que le mérite de Bergson est « d'avoir fourni à la philosophie la théorie de la méthode intuitive », après avoir fait des découvertes en l'appliquant effectivement. Nous pouvons, pour confirmer cette idée, nous référer à l'ordre d'apparition des thématisations méthodologiques dans le courant de l'œuvre bergsonienne. Il faut d'abord remarquer, comme nous y invitait Cariou, que les essais proprement méthodologiques sont rédigés à la fin de l'œuvre. Le recueil *PM*, comprenant « les essais relatifs à la méthode, avec une introduction qui indiquera les origines de cette méthode et la marche suivie dans les

applications » (*ES*, VIII/813) est le dernier ouvrage publié du vivant de Bergson. Ce sont particulièrement les deux « introductions » qui retracent de façon rétrospective, la généalogie de la méthode. Elles prennent d'ailleurs la forme d'une biographie intellectuelle, ou comme dit Gouhier de « l'histoire de son esprit intimement unie à la réflexion sur la méthode »[65]. Et une histoire ne peut être qu'un récit rétrospectif. Voilà ce qu'un regard d'ensemble nous révèlerait. Si l'on se rapproche maintenant de l'œuvre elle-même, on trouverait un mouvement similaire, allant de l'activité méthodique effective à la thématisation rétrospective. Il faut en effet noter que dans *l'Essai*, l'usage du concept de « méthode » se limite à deux sens. Majoritairement quoique très parcimonieusement, Bergson utilise le terme « méthode » pour désigner *les outils et les procédés inhérents à la science expérimentale en général et à la psychophysique du 19ème siècle en particulier*. Bergson analyse par exemple les outils et les procédés du psycho-physicien lorsqu'il prétend mesurer la sensation lumineuse[66]. A ce sens précis va se juxtaposer un autre sens du concept de méthode, plus général et qui ressemble à une esquisse. En effet, au moment de comprendre le sentiment du beau, Bergson affirme : « […] il semble plus conforme aux règles d'une saine méthode d'étudier d'abord le beau dans les œuvres où il a été produit par un effort conscient, et de descendre ensuite par transitions insensibles de l'art à la nature, qui est artiste à sa manière » (*Essai*, 11/13). En somme, la « méthode » désigne ici la marche générale à suivre dans l'étude d'un problème particulier. Le qualificatif « saine » quoique vague quant au contenu de la méthode indique néanmoins l'idée d'une hiérarchie. Et dans ce cas précis, ce que préfère Bergson c'est un certain ordre et un certain mouvement dans la direction de la pensée. Le qualificatif « saine » évoque donc une adéquation entre certaines exigences encore implicites dans l'activité philosophique et la résolution d'un problème particulier. Le concept de méthode est donc présent dans *l'Essai*, mais il ne désigne ni directement l'activité philosophique, ni encore moins l'activité de Bergson lui-même. En revanche, dès *MM*, Bergson associe les formulations méthodologiques à un « usage » antérieur. « […] formulons le principe général de la méthode que nous voudrions appliquer, annonce-t-il. Nous en avons déjà fait usage dans un travail antérieur, et même, implicitement dans le présent travail » (*MM*, 203/319). Nous reviendrons par la suite sur cette affirmation, notamment pour analyser

[65] Cf. « Introduction », in *Œuvres*, p. VIII.

[66] Cf. *Essai*, 41/39 et seq. Il faut noter en particulier que l'intention de Bergson est d'opérer un rapprochement entre les méthodes de Fechner et de Delboeuf, afin d'en dégager l'illusion sous jacente. Ce mouvement qui consiste à envisager une doctrine à partir de sa méthode, nous est apparu au fur et à mesure du travail comme un procédé utilisé de façon récurrente par Bergson.

le rapport de la « formulation » à « l'application ». Mais il faut ici noter le caractère nettement rétrospectif de la méthode. C'est avant tout un usage implicite puisque c'est la forme même que prend l'activité philosophique au sein des œuvres. Ce qui advient rétrospectivement c'est la formulation du « principe ». C'est-à-dire la thématisation et l'explicitation de l'acte à travers lequel l'exigence de vérité, et l'insatisfaction devant un problème se manifeste. Il s'agit bien sûr ici de la remise en cause du découpage de la réalité selon l'expérience ordinaire, en soupçonnant sa coloration pragmatique, et de l'appel corrélé au passage de *l'utile* à *l'immédiat*, avec l'évocation du célèbre « *tournant* décisif où [l'expérience] s'infléchissant dans le sens de notre utilité devient proprement […] humaine » (*MM*, 205/321). Bergson d'ailleurs applique rétrospectivement, et de façon explicite, ce principe de méthode au travail de *l'Essai*. « Nous avons tenté autrefois, affirme-t-il, l'application de cette méthode au problème de la conscience » (*MM*, 206/321)[67]. Est ainsi affirmée clairement la primordialité, à la fois chronologique et hiérarchique, de l'ordonnancement immanent à l'activité, et sa thématisation rétrospective. « Comment « appliquer » une méthode qui n'est pas de façon explicite théorisée ? », c'est la question que nous poserons par la suite. Mais constatons simplement, pour le moment, que Bergson procède selon cet ordre qu'il pense et revendique comme la manière « naturelle » de philosopher effectivement.

Revenons alors à la seconde question que nous posions relativement à cet ordre de la formulation : quel devient le statut de la méthode de la découverte une fois formulée ? Et cette question va nous pousser à aborder le deuxième aspect annoncé : le caractère normatif de la méthode formulée centré autour de la notion d' « application ». Car la méthode est avant tout une réalité pratique. Autrement dit, sa fonction est d'avoir une incidence effective dans l'activité. De sorte que, lorsque la méthode s'explicite, se formule, se thématise, est-ce par pur

[67] *L'Essai* sert alors d'exemple pour illustrer l'articulation de deux étapes de méthode explicitée par Bergson : différenciation et passage de l'utile à l'immédiat, puis travail d'intégration. Ainsi, l'appréhension de la conscience indexée sur les préoccupations utilitaires apparaissait dans le triple processus de décomposition, de dépersonnalisation et de nomination des états psychologiques, le tout ayant pour principe la réfraction de la durée pure dans l'espace. C'était typiquement la psychologie associationniste qui était visée. Au contraire, le retour à l'immédiat faisait apparaître la continuité dans la durée des états psychiques, qui impliquait changements qualitatifs et multiplicité hétérogène. Enfin, à partir de la nature essentiellement durative de la conscience, constituant les tendances perçues dans l'expérience immédiate de la vie psychique, c'est à la liberté, comme fait indubitable, que devait aboutir le travail d'intégration et de recomposition du réel.

loisir théorique ? Ou bien au contraire faut-il voir dans cette forme réfléchie de la méthode une nouvelle façon de diriger l'activité ?

2-Formuler en vue d'appliquer la méthode

Reportons-nous une nouvelle fois à ce que suggère Bergson quand il annonce une formulation d'ordre méthodologique. Nous allons voir dans quelle mesure, la *formulation* est comme attachée de façon solidaire à une *application*. On a vu que la formulation pouvait suivre l'application. Mais si la méthode s'explicite, c'est aussi en vue d'une *application*. On n'ira pas jusqu'à dire que la formulation est condition de l'application (puisqu'il faut maintenir la possibilité de l'application inconsciente de la méthode), mais elle en sera sans doute un régulateur et peut être un vecteur.

La notion « d'application » attachée à l'expression de la méthode apparaît en plusieurs endroits de l'œuvre bergsonienne. Dans *MM*, on l'a vu, la formulation précède l'application. Citons à nouveau le passage qui nous intéresse : « […] formulons le principe général de la méthode que nous voudrions appliquer. Nous en avons déjà fait usage dans un travail antérieur, et même, implicitement dans le présent travail » (*MM*, 203/319). Il y a donc une projection d'application, que précède immédiatement l'expression du « principe général » de la méthode. Il faut remarquer une nuance intéressante. Ce que formule ici Bergson, ce n'est pas la méthode elle-même. La méthode s'applique. Ce qu'il explicite ou exprime, c'est le « principe général », c'est-à-dire, en somme, les conditions ontologiques et épistémologiques qui sous-tendent et justifient la méthode. Cette distinction rejoint peut-être celle que nous avons indiquée précédemment entre la méthode comme orientation de l'activité effective au sein même de l'œuvre dans la résolution des problèmes particuliers ; et la méthode comme considérations épistémiques et ontologiques à portée générale relative à l'activité philosophique. Peut-être alors faut-il réserver la notion de « méthode » pour l'ordonnancement effectif de l'activité et celle de « méthodologie » pour l'expression des principes généraux qui régissent cette méthode. Bien sûr, l'application de la méthode n'est en aucun cas détachée du principe, pas plus que l'action dans la société n'est détachée de la loi. Peut-être pouvons-nous tenter l'analogie suivante. La différence entre l'application de la méthode inconsciente du principe et la formulation explicite du principe dirigeant l'application de la méthode, pourrait peut-être se penser de façon analogue à la différence entre le comportement conforme à la loi mais ignorant de cette dernière, et la conscience

explicite de la loi engendrant une conformation de sa conduite au principe. Il y a bien un ordre immanent aux deux comportements. Mais le second est supérieur au premier dans la mesure où l'expression du principe au niveau intellectuel permet un contrôle et une évaluation des comportements ou des procédés. Le problème du rapport de l'activité effective au principe qui la régit nous fait bien sûr penser aux *Deux Sources.* Nous pensons en particulier aux passages où Bergson distingue des niveaux *infra* et *supra* intellectuels, du niveau médiateur de l'intelligence. D'une part, on trouve le niveau où se situent les forces qui pèsent effectivement sur la volonté (pression sociale et aspiration héroïque) de façon *infra* et *supra* intellectuelle et par conséquent naturellement inconscientes. Et d'autre part, se situe le niveau où l'homme en tant qu'être intelligent régule, contrôle et évalue son action (le plan médiateur de l'intelligence ou de la rationalité). Nous y reviendrons dans l'analyse de la fonction de la formulation du principe de la méthode. Mais d'ores et déjà, nous pouvons indiquer que, de manière analogue à ce que l'action peut-être inconsciente des principes qui la régissent et cependant ordonnée (par conformité aux exigences sociales par exemple), de même l'activité pourrait être méthodique c'est-à-dire ordonnée quoique non encore consciente du principe général qui régit cet ordre. Bref ! La « méthode » s'applique, la « méthodologie » s'exprime. Et quand la méthodologie s'exprime, c'est visiblement en lien avec l'application de la méthode. Et c'est ce lien qu'il faut interroger.

On ne s'étonnera donc pas de trouver dans «l'introduction à la métaphysique», la formule suivante : « Mais après avoir présenté une vue générale de la méthode et en avoir fait une première application, il ne sera peut-être pas inutile de formuler, en termes aussi précis qu'il nous sera possible, les principes sur lesquels elle repose » (*PM*, 211/1419). La « vue générale » consiste dans l'élaboration de la distinction entre « analyse » et « intuition », et à l'identification de la métaphysique avec le second acte[68]. Il s'agit, en somme, non pas de reprendre l'ensemble des procédés de la méthode bergsonienne mais bien de pointer l'acte fondateur et essentiel de l'entreprise métaphysique, selon Bergson. En définitive, la « vue générale » indique en réalité la différence essentielle entre science et métaphysique, qui se situe, selon Bergson, au niveau de l'acte même déterminant le type de rapport à la chose, c'est-à-dire corrélativement la nature de l'expérience qui servira de base à l'activité de

[68] Il faudrait revenir sur le sens qu'il faut donner à la formule provocante et problématique qui conclut cette distinction : « *la métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles* » (*PM,* 182/1396). D'ores et déjà nous pouvons annoncer qu'il s'agit sans doute de supposer sous la formule choc de Bergson, la volonté d'insister sur son innovation méthodologique : l'importance (ou la nécessité) d'une expérience métaphysique à la source de la connaissance philosophique.

connaissance. « La première application » évoquée par Bergson suit immédiatement la formulation générale de la spécificité de la métaphysique. Elle est à la fois, la démonstration du caractère opératoire de la distinction mise en place, et en l'occurrence son explicitation au niveau du problème de la durée. Elle est aussi, d'un autre point de vue, un exemple de l'influence de la prise de conscience du principe méthodologique dans la résolution effective d'un problème. Bien sûr les analyses présentées par Bergson reprennent celles de *l'Essai* et de *MM*, par exemple dans l'analyse du mouvement ou des deux multiplicités. La méthode a été appliquée implicitement. Mais la formulation du principe méthodologique tend à structurer la démonstration autour de ce principe (la distinction entre deux rapports à la réalité). Plus précisément Bergson articule ses thèses relatives au problème de la durée et leurs objections autour de l'application de cette distinction. Quant aux principes sur lesquels la méthode repose, il s'agit clairement des principes ontologiques et gnoséologiques qui sous tendent la connaissance philosophique en général. C'est donc le lieu où la méthodologie rejoint à la fois l'ontologie et la théorie de la connaissance, et dont nous ne parlerons pas. Une nouvelle fois, nous sommes donc en présence d'une expression d'un principe de la méthode, suivi directement d'une application. C'est que la méthode a une fonction pratique. Si elle s'explicite, c'est pour révéler son action et par conséquent modifier la façon dont elle est effective, en offrant la possibilité d'un contrôle sur le plan de l'intelligence.

Nous voudrions encore évoquer une formule bergsonienne qui prolonge les remarques précédentes. Dans l'introduction à *l'EC*, au moment de justifier son entreprise, Bergson écrit : « Aussi le présent essai ne vise-t-il pas à résoudre tout d'un coup les plus grands problèmes. Il voudrait simplement définir la méthode et faire entrevoir, sur quelques points essentiels, la possibilité de l'appliquer » (*EC*, X/493). Cette remarque est très étonnante. Elle centre la visée de *l'EC* au niveau méthodologique. Le but affirmé n'est pas de solutionner les problèmes rencontrés dans *l'EC* (par exemple, le problème de la prévision ou le problème de l'individualité). Car toute solution est elle-même pensée comme perfectible et évolutive. Le double but revendiqué par Bergson est *la définition et l'application* de la méthode de ce qu'il nomme un « évolutionnisme vrai » (*idem*), c'est-à-dire d'une méthode permettant une connaissance de la vie qui saisirait ce qu'il y a de « proprement vital dans le vivant » (*EC*, 154/625). Cette formule est importante comme signe de l'orientation proprement méthodologique de la fin de l'œuvre bergsonienne. Mais elle nous intéresse surtout ici dans le lien immédiat qu'elle exprime une nouvelle fois entre l'expression de la méthode et son application ; lien qui doit s'envisager comme expression *en vue de* l'application effective c'est-à-dire aussi comme influence de l'expression sur l'application effective de la méthode.

L'expression et *l'application* de la méthode apparaissent donc de façon solidaire. En interrogeant le concept « d'application », on verrait qu'il indique un acte marquant à la fois la subsomption sous un certain ordre et l'incarnation concrète de cet ordre. « L'application » met donc en rapport une règle, une loi, un principe, une méthode, et une activité concrète s'inscrivant dans ce *principe ordonnateur*. Ainsi, Bergson utilise le concept d'application par exemple pour rendre compte de certaine opération cognitive : on fait « application » de la « loi de causalité » (*EC*, 45/533), du « principe de finalité » (*EC*, 46/533), des « cadres de l'entendement » (*EC*, 200/664), de la « méthode cinématographique » (*EC*, 305/755). Il s'agit donc de « faire porter » sur une réalité, une structure, un cadre, une orientation. Sous l'application, c'est donc la notion d'ordonnancement du concret sous un principe qu'il faut soupçonner. Il s'agit de rendre compte d'une activité cognitive, ou morale, ou philosophique, ou autre, en se rapportant à un ordre unificateur, ou directeur que l'on reconnaît ainsi comme principe. Appliquer une méthode, ce n'est donc pas d'abord suivre un programme. C'est plus largement ordonner l'activité. On peut alors comprendre que l'application de la méthode s'effectue de façon implicite. Cela signifie qu'il existe un ordonnancement implicite (par exemple du fait que l'activité s'inscrive dans une tradition, une institution sociale, des exigences épistémologiques…). Et corrélativement, cela signifie que le principe de l'ordonnancement n'est pas exprimé comme tel mais demeure effectif ou déterminant de façon implicite.

La question qu'il convient à présent de se poser est alors : que se joue-t-il dans le fait de dire la méthode, c'est-à-dire dans l'explicitation du principe de l'ordonnancement ? Autrement dit, comment l'expression du principe de la méthode peut-elle être vectrice de l'application de la méthode ?

II-L'expression de la méthode comme fixatrice du devenir de l'activité.

Il faut donc aller chercher dans la relation même de l'expression ce qui se joue dans l'acte de dire la méthode.

Si la méthode est un certain ordre de l'activité, alors l'expression de la méthode peut se situer à deux niveaux. Soit il va s'agir de dire l'activité elle-même, c'est-à-dire en somme la « série d'actes » (*PM*, 161/1379) qui constituent et structurent l'ordre au sein de l'activité.

Soit il va s'agir de dire les principes de la méthode, c'est-à-dire les règles de structuration de l'activité ou encore l'unité qui se dégage des « diverses étapes » (*PM*, 211/1419) du mouvement de la métaphysique, pour reprendre une expression de «l'introduction à la métaphysique». Nous verrons les nuances qu'il faut apporter selon que l'on se situe à l'un ou l'autre des niveaux. Mais ce qui semble commun à toute expression de la méthode, c'est qu'elle met en rapport le langage et l'activité. La première question qu'il faut se poser est donc : que se passe-t-il quand nous voulons dire l'activité ?

1-Que se passe-t-il quand nous voulons dire l'activité ?

Selon Bergson, ce qui se joue quand nous disons « l'activité » est analogue à ce qui advient quand nous disons une évolution ou une émotion : nous procédons selon « la méthode cinématographique » (*EC*, 306/754) de l'intelligence, c'est-à-dire nous prenons des vues quasi-instantanées sur un devenir (nous le fixons donc). Puis nous reconstituons le mouvement en enfilant les différents moments le long d'un devenir abstrait. « Sur la continuité d'un certain devenir, écrit Bergson, j'ai pris une série de vues que j'ai relié entre elles par « le devenir » en général » (*idem*). Le principe ontologique, qui sous tend cette gnoséologie est le cœur même de la philosophie bergsonienne : « la durée, affirme-t-il, est l'étoffe même de la réalité » (*EC*, 272/725). Or, pour Bergson, « le temps est mobilité » (*EC*, 3/1254), ou encore création continue et imprévisible, changement, en un mot : devenir. Le réel est donc devenir c'est-à-dire mobilité[69]. Ceci est vrai, selon Bergson, à un niveau cosmologique. Mais cela se retrouve aussi au niveau de l'activité. D'un certain point de vue,

[69] A l'occasion d'une réponse à des critiques injustifiées qui reprochaient à sa philosophie de prôner un « relâchement de l'esprit » et un « mobilisme moral », Bergson fournit une précision remarquable concernant la signification d'une généralisation ontologique de la mobilité. Il affirme en effet : « Autre chose est un principe d'explication, autre chose une maxime de conduite. On pourrait presque dire que le philosophe qui trouve la mobilité partout est seul à ne pas pouvoir la recommander, puisqu'il la voit inévitable, puisqu'il la découvre dans ce qu'on est convenu d'appeler immobilité. Mais la vérité est qu'il a beau se représenter la stabilité comme une complexité de changement, ou comme un aspect particulier du changement, il a beau, n'importe comment, résoudre en changement la stabilité : il n'en distinguera pas moins, comme tout le monde, stabilité et changement » (*PM*, 96/1328). La seconde partie de la phrase surtout nous intéresse d'un point de vue ontologique. Elle affirme la réalité de la stabilité *à un certain niveau* qui est celui de la vie ordinaire et de la pensée commune. Soupçonner une continuité de mouvement profonde, c'est-à-dire en somme à un niveau cosmologique, n'est pas incompatible avec la réalité effective de la stabilité.

qui n'est pas celui usuel mais qui peut être le point de vue métaphysique, l'activité est une continuité de mouvement. De plus la conscience, dès *l'Essai*, se définit précisément comme « durée vraie » c'est-à-dire comme «continuité de changement » et « conservation du passé dans le présent » (*EC*, 2-23/513). La pensée consciente, comme niveau de la vie psychique, est ainsi elle aussi mouvement. Les activités spéculatives, c'est-à-dire les activités de pensée, sont donc doublement en mouvement : comme progrès d'une pensée mouvante. Mais Bergson a aussi insisté, dès *l'Essai* pour montrer comment le langage était incapable de saisir l'individuel, l'originel, le mouvant, la compénétration réciproque des états mentaux. Cette position bien connue et controversée se cristallise dans la formule « la pensée demeure incommensurable avec le langage » (*Essai*, 124/109). C'est simplement dire, si la pensée qui constitue le matériau mental, est durative, alors le langage qui est d'essence spatiale, ne correspond pas à ce qu'il y a de plus profond dans la vie mentale. Il correspond à la solidification sociale de la pensée, qui permet notamment l'action et la vie sociale. Mais toutes ces conceptions sont bien connues, et nous ne voulons pas y insister. Qu'il nous suffise de souligner que le langage, s'il ne correspond pas à la totalité de la vie mentale, devient « l'outil symbolique » qui poursuit le travail de la perception et prépare le travail de l'intellection. Cette fonction est naturelle en vue de structurer l'expérience aux exigences de l'action. Si nous avons fait ce détour, c'est pour contextualiser le type de rapport qui peut exister entre la méthode et son expression. Il apparaît ainsi assez clairement que, quand on dit la méthode, on ne dit pas le mouvement de la pensée lui-même. Tout au plus formule-t-on des « stations réelles ou virtuelles »[70] qui sont autant de fixations de points caractéristiques, abstraits du devenir réel. Mais à quoi correspondent ces « moments cueillis le long de la durée » (*EC*, 316/763) au sein de l'activité ? De façon générale, les « vues prises sur le changement » (*EC*, 317/763) par application de « la méthode cinématographique » (*idem*) sur le devenir, sont appelées par Bergson, des « Formes » (*idem*), ou des « Idées ». Ce qui correspond, selon lui, au concept grec « *d'eidos* » (*EC*, 314/761)[71]. Ce qui nous intéresse, c'est l'analyse bergsonienne de la correspondance entre les trois catégories principales de la grammaire et trois types de fixations opérées par la méthode naturelle de l'entendement dans

[70] Cf. « Dans la vivante mobilité des choses l'entendement s'attache à marquer des stations réelles ou virtuelles, il note des départs et des arrivées ; c'est tout ce qui importe à la pensée de l'homme s'exerçant naturellement » (*PM*, 218/1425).

[71] « « Eidos » est la vue prise sur l'instabilité des choses ». Cf. *EC*, 314/761 *seq* Bergson détaille dans ces pages importantes la métaphysique naturelle à l'intelligence, qui s'exprime de façon inconsciente dans la grammaire, et se trouve explicité, selon lui, dans la « philosophie des Idées ».

son rapport au devenir réel[72]. Les *adjectifs* et les *substantifs*, correspondent à des fixations du devenir sous formes de *qualité* et *d'essence* (qui est elle-même l'idée d'une moyenne centrale de la fixation d'une évolution comme *forme*). Ces deux catégories sont les conditions d'une ontologie statique, c'est-à-dire qui « passe d'un *état* à un *état* » (*EC*, 299/748) dit Bergson. Et cette ontologie est elle-même pensée comme condition de l'insertion de l'activité dans le monde. Car, « c'est seulement dans un état du monde matériel, affirme Bergson, que l'action peut insérer un résultat et par conséquent s'accomplir » (*idem*). Répétons-le, l'activité selon Bergson « saute d'un *acte* à un *acte* » (*idem*), selon un rythme discontinu de projection de but fixe et de tentative de mise en œuvre des moyens permettant de se rapprocher de cette fin. C'est ici qu'intervient le verbe, comme incarnation langagière de la structure de l'activité. Car le verbe, « n'évoque guère autre chose qu'un état » (*EC*, 303/751) selon l'expression de Bergson, dans la mesure où il indique le terme de l'action, ou « le *dessin immobile* », sur lequel l'intelligence fixe son regard, pour permettre la réalisation de l'ensemble des mouvements complexes qui constituent l'action effective. Ce que fixe le langage de l'activité ce sont donc certains moments décisifs, qui correspondent aux buts intermédiaires permettant l'accomplissement effectif de l'action.

2-Fonction de l'expression de la méthode

Après ce détour, on peut donc préciser la nature de l'expression de la méthode. On pourrait croire que la théorisation de la méthode est confrontée aux problèmes liés à l'expression langagière d'un mouvement réel. Dans un sens le langage n'atteindrait jamais la réalité profonde de la méthode. Mais la difficulté semble disparaître si l'on considère que la méthode est avant tout une réalité engagée dans l'action, non plus comme pur mouvement de pensée, mais comme mouvement de pensée ordonné. Ne voit-on pas se confirmer l'idée d'une présence immanente de l'intelligence et du rythme de l'action dans la méthode qui permettrait au langage de la saisir de façon adéquate ? Bien sûr, selon Bergson, l'hétérogénéité demeure entre le mouvement et le langage. Mais ce qui est intéressant, c'est de voir comment l'expression, sans être le mouvement lui-même, permet de le retrouver d'une certaine manière. Ainsi, de manière rétrospective, exprimer la méthode consiste à reconstituer ou à retrouver le rythme de l'action. On ne saisit pas le mouvement comme « progrès croissant »,

[72] Cf. *EC*, 300-303/748-751.

mais bien les sauts décisifs, la suite d'actes discontinus qui constituent le caractère spécifique du mouvement de l'activité. Et de ce point de vue rétrospectif, l'expression de la méthode peut retrouver des étapes réelles ou virtuelles de l'activité effective[73]. La genèse intellectuelle de la méthode retrouve donc l'intellectualité immanente à la méthode dans l'ordre effectif. Mais nous avons déjà envisagé ce caractère. La question à se poser est maintenant, qu'advient-il, dans le cadre des rapports entre le langage et l'activité, de l'expression projective de la méthode ? La fonction est évidente. La formulation de la méthode, semble pouvoir être pensée sur le même schéma que la formulation de l'action *à effectuer*. Or dans l'activité s'effectuant, le langage a clairement un rôle directeur et régulateur. On ne peut pas dire qu'il est condition de l'action, au sens strict. Car il semble indéniable que l'on peut agir sans parler. Mais exprimer l'action que nous voulons effectuer consiste à rendre conscient le terme même de l'action vers lequel tend l'activité. Pour reprendre le jeu de mot bergsonien, en formulant ce que je vais faire, en explicitant mon « *dessein* » je fixe de façon corrélative « le dessin » qui sous-tend mon activité[74]. En exprimant la méthode, je rends conscient le *schéma* ou le *plan* qui guide mon action. Certes je le fige de la sorte, c'est-à-dire je prends le

[73] Bergson, il est vrai, insiste sur la continuité de création propre à l'évolution. Cela ne l'empêche pas d'affirmer conjointement le caractère discontinu et saltatoire de l'accomplissement effectif de l'évolution vitale. Dans *l'EC*, c'était surtout le décalage entre la durée et l'intelligence, entre l'ordre effectif et l'ordre rétrospectif qui permettait de penser conjointement ces deux caractères. Mais dans *Les Deux Sources* Bergson présentera cet aspect comme « essentiel » de sa philosophie de l'évolution. Ce sera même la fonction revendiquée de l'image de « l'élan vital » que de mêler ces deux aspects *a priori* contradictoires. (Il serait sans doute intéressant de pousser plus loin que nous ne pouvons le faire ici l'analyse de cette dualité profonde de l'évolution). Les notions de « sauts » et « d'imprévisibilité » semblent indissociables de la pensée de l'évolution comme discontinuité. Cf. « Encore n'avons-nous mentionné qu'implicitement l'essentiel : l'imprévisibilité des formes que la vie crée de toutes pièces, par des sauts discontinus, le long de son évolution. […]. Un *élan* peut précisément suggérer quelque chose de ce genre et faire penser aussi, par l'indivisibilité de ce qui est intérieurement senti et la divisibilité à l'infini de ce qui est extérieurement perçu, à la durée réelle, efficace, qui est l'attribut essentiel de la vie » (*Les Deux Sources*, 119/1072). Autre exemple à propos de l'évolution de l'humanité : «Il n'y aurait pas d'humanité primitive si les espèces s'étaient formées par transitions insensibles. A aucun moment précis l'homme n'aurait émergé de l'animalité ; mais c'est là une hypothèse arbitraire, qui se heurte à tant d'invraisemblances et repose sur de telles équivoques que nous la croyons insoutenable : à suivre le fil conducteur des faits et des analogies, on arrive bien plutôt à une évolution discontinue, qui procède par sauts, obtenant à chaque arrêt une combinaison parfaite en son genre, comparable aux figures qui se succèdent quand on tourne un kaléidoscope » (*Les Deux Sources*, 132/1082).

[74] *EC*, 314/762 : « le *dessein* inspirateur de l'acte s'accomplissant, […] n'est point autre chose […] que le *dessin* anticipé de l'action accomplie ».

parti d'arrêter mon *intention*. Mais par là même, je lui confère l'effectivité directrice et régulatrice. Car c'est seulement en *décidant* de la direction de mon activité, c'est-à-dire en la fixant, que j'offre la possibilité de maîtriser la réalisation de cette activité. Dire la méthode, c'est quelque part prendre acte d'un *choix*. Non pas comme balancement entre des possibles préexistants, mais comme volonté laissant de côté des virtualités potentielles pour n'en réaliser pleinement qu'une. Nous pensons à une note *des Deux Sources* décrivant le charme de l'enfance comme présence de virtualités non réalisées, et corrélativement la vie effective comme succession de choix c'est-à-dire aussi d'exclusion de virtualités[75]. Mais dès *MM*, la fonction de la perception et du cerveau, du moins à l'état de veille, était de *choisir* c'est-à-dire d'exclure les souvenirs inutiles, ou nocifs à la vie. Exprimer la méthode, c'est donc affirmer la direction d'un développement effectif de l'activité. C'est dire la direction de l'activité, et en l'ayant dite, se mettre en mesure de la suivre effectivement c'est-à-dire corrélativement se mettre en mesure de prévenir les égarements. Nous retrouvons donc, au niveau même de l'expression de la méthode, la fonction directrice et régulatrice. Rappelons alors cette expression de Bergson qui prend maintenant tout son sens : « Revenons toujours à ces considérations de méthode si nous ne voulons pas nous égarer dans notre recherche. Au tournant où nous sommes arrivés nous avons particulièrement besoin d'elles » (*Les Deux Sources*, 170/1113).

3-Conclusion : fonction directrice et régulatrice de la méthode exprimée.

La formulation explicite de la méthode est donc comme la définition d'un cap ou d'un azimut sur une boussole. Elle nécessite de choisir une seule direction parmi toutes celles qui s'offrent à nous. Mais cette exclusion de toutes les directions possibles au profit de la direction choisie, permet d'enclencher la marche. Et dans le cheminement, par l'explicitation d'une direction, la boussole pourra être effectivement un moyen de contrôle et d'évaluation, c'est-à-dire un moyen sur lequel s'appuyer pour atteindre son objectif. Il ne viendrait d'ailleurs à l'idée de personne d'attendre de la boussole qu'elle choisisse la direction à suivre. Ni de lui demander qu'elle enclenche la marche. On retrouve ainsi dans cette comparaison, les deux conditions préliminaires à la formulation de la méthode : la présence d'une volonté

[75] Cf. *Les Deux Sources*, note 1, 41/1012 : « Disons plutôt que la réalité est grosse de possibilités, et que la mère voit dans l'enfant non seulement ce qu'il sera, mais encore tout ce qu'il pourrait être s'il ne devait pas à chaque instant de sa vie choisir, et par conséquent exclure ».

initiant le mouvement de l'activité, et la confrontation à un problème, à une inconnue ou à une complexité créant un risque d'égarement[76]. On s'aperçoit aussi du caractère décisif de l'élaboration des critères qui déterminent le choix de l'orientation. La question de la méthode sera donc sans cesse accompagnée d'une question fondatrice : selon quels critères établir la direction à suivre ? Et l'on voit par ce biais comment la méthode dans l'activité philosophique est liée à un ensemble de principes d'ordre ontologique et épistémologique, définissant les exigences auxquelles doit se soumettre la connaissance philosophique. Quand Bergson annonce « des indications de méthode » ou évoque « le fil conducteur » qu'il ne veut point lâcher pour ne pas s'égarer dans l'étude de la complexité du réel, ce n'est d'ailleurs pas au niveau de l'enchaînement déterminé des actes à mettre en œuvre pour résoudre un problème qu'il se situe. Il exprime bien plutôt les principes qui doivent servir de cap à la résolution effective des problèmes rencontrés. Pour continuer notre métaphore de la boussole, on pourrait dire qu'il s'agit d'indiquer non pas le nombre de pas à effectuer ou les stratégies particulières à mettre en place face à un obstacle, mais la direction de la marche. Ainsi dans *MM*, la notion de « fil directeur » renvoie à deux principes méthodologiques généraux : d'une part, l'interprétation des facultés psychologiques au regard de l'inscription dans la biologie, et, d'autre part, la suspicion sous les positions philosophiques, de processus cognitifs habituels issus de la nécessité pragmatique, mais potentiellement créateurs de faux problèmes au niveau métaphysique[77]. La notion est reprise dans *PM* de façon analogue, mais se condensant de façon explicite dans la formule latine : *primum vivere* :

---

[76] Il faudrait d'ailleurs s'interroger plus longuement sur l'omniprésence du vocabulaire d'ordre cartographique ou géographique dans les évocations de la méthode : le « plan », la « direction », les « indications », le « chemin », « l'égarement », le « fil conducteur »…Ce pourrait être un argument en faveur de la fonction indicatrice et régulatrice de la méthode. L'usage d'une carte pourrait être une analogie intéressante. Bergson lui-même utilise la notion de « chemin » ou de « route » pour penser la finalité ou l'ordre inhérent à l'activité. Cf. *EC*, 51-52/538 : « La vie, elle, progresse et dure. Sans doute on pourra toujours, en jetant un coup d'oeil sur le chemin une fois parcouru, en marquer la direction, la noter en termes psychologiques et parler comme s'il y avait eu poursuite d'un but. C'est ainsi que nous parlerons nous-mêmes. Mais, du chemin qui allait être parcouru, l'esprit humain n'a rien à dire, car le chemin a été créé au fur et à mesure de l'acte qui le parcourait, n'étant que la direction de cet acte lui-même ». Bergson lui-même note donc les limites de cette comparaison, en insistant sur la distinction entre l'ordre effectivement créateur, qui crée aussi de façon imprévisible et la direction et l'ordre, et l'ordre rétrospectif, dans lequel seul, l'analogie semble adéquate.

[77] Cf. « Mais à travers cette complication, qui tient à la complication même de la réalité, nous croyons qu'on se retrouvera sans peine si l'on ne lâche pas prise des deux principes qui nous ont servi à nous-même de fil conducteur dans nos recherches. Le premier est que l'analyse psychologique doit se repérer sans cesse sur le caractère utilitaire de nos fonctions mentales, essentiellement tournées vers l'action. Le second est que les

« Disons tout de suite que la psychologie nous paraît marcher à l'aventure dans les recherches de cet ordre si elle ne tient pas un fil conducteur. Derrière le travail de l'esprit, qui est l'acte, il y a la fonction. Derrière les idées générales, il y a la faculté de concevoir ou de percevoir des généralités. De cette faculté il faudrait déterminer d'abord la signification vitale. Dans le labyrinthe des actes, états et facultés de l'esprit, le fil qu'on ne devrait jamais lâcher est celui que fournit la biologie. *Primum vivere.* Mémoire, imagination, conception et perception, généralisation enfin, ne sont pas là « pour rien, pour le plaisir » » (*PM*, 54/1294-1295).

Le premier principe de *MM* est donc repris au sein de la seconde introduction à *PM*, dans son inscription foncièrement *biologique*. Sans doute *l'EC* s'est intercalée entre les deux textes, qui a pensé la vie à la fois comme continuation et comme création, comme contrainte pragmatique et comme élan novateur, mais aussi comme réalité dont le principe, d'un point de vue cosmologique c'est-à-dire Dieu, est à la fois l'origine de la vie et de la condition de la réalisation effective de la vie sous la forme d'une création (la matière). La vie apparaît donc pour Bergson comme l'élément ontologique à la fois le plus extensif et le plus compréhensif qui devient la référence dans l'interprétation et la compréhension de tout phénomène. Le second principe est donc comme résorbé dans le *primum vivere*. Et cette tendance se confirme dans *Les Deux Sources*, la nécessité d'ordre biologique devenant en particulier la référence pour penser la fonction de la morale close et de la religion primitive dans les sociétés humaines[78]. La notion de « fil conducteur » renvoie donc à la formulation d'une tendance

---

habitudes contractées dans l'action, remontant dans la sphère de la spéculation, y créent des problèmes factices, et que la métaphysique doit commencer par dissiper ces obscurités artificielles » (*MM*, 9/167-168).

[78] Cf. « L'homme peut sans doute rêver ou philosopher, mais il doit vivre d'abord ; nul doute que notre structure psychologique ne tienne à la nécessité de conserver et de développer la vie individuelle et sociale. Si la psychologie ne se règle pas sur cette considération, elle déformera nécessairement son objet. Que dirait-on du savant qui ferait l'anatomie des organes et l'histologie des tissus, sans se préoccuper de leur destination ? Il risquerait de diviser à faux, de grouper à faux. Si la fonction ne se comprend que par la structure, on ne peut démêler les grandes lignes de la structure sans une idée de la fonction. Il ne faut donc pas traiter l'esprit comme s'il était ce qu'il est « pour rien, pour le plaisir ». Il ne faut pas dire : sa structure étant telle, il en a tiré tel parti. Le parti qu'il en tirera est au contraire ce qui a dû déterminer sa structure ; en tout cas, le fil conducteur de la recherche est là » (*Les Deux Sources*, 111-112/1066).

On peut se rapporter à une note de Bergson écrite en marge de l'ouvrage de Loisy, intitulé *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?* Bergson y affirme explicitement l'inscription de son analyse de l'obligation dans le biologique : « *Elle* [l'obligation] est là, parce que c'est une donnée biologique. La correspondance entre l'instinct social des hyménoptères et les sociétés humaines est une des mes constatations fondamentales ». Edité dans *Annales bergsoniennes*, « Une mise au point de Bergson sur *Les deux sources* », vol I, p. 133.

générale de l'explication bergsonienne[79]. Elle est un principe simple, permettant une continuité d'orientation dans l'appréhension de la réalité complexe. Elle est une unité de direction dans la pluralité des mouvements nécessaires à la résolution d'un problème.

Nous avons donc vu comment une des fonctions de l'expression dans la philosophie bergsonienne pouvait s'appliquer au problème du rapport entre la méthode et l'activité créatrice. La fixation du devenir, apparaît comme détermination des étapes décisives d'une évolution, avec une nuance à maintenir entre ordre effectif et ordre rétrospectif dans la mesure où l'activité est créatrice. Et à ce titre, la formulation méthodologique apparaît comme une auxiliaire de l'effectivation de la méthode, choix et affirmation d'une « ligne de conduite » permettant corrélativement un contrôle contre l'égarement. Ces formulations directrices et régulatrices se situent dans l'œuvre bergsonienne au niveau des principes généraux, et en particulier dans l'affirmation de l'inscription nécessaire dans la nécessité biologique, des phénomènes psychologiques c'est-à-dire à la fois cognitifs mais aussi moraux et religieux.

Nous voudrions à présent analyser un autre aspect beaucoup moins commenté de l'expression au sein de la philosophie bergsonienne qui fera, croyons-nous, apparaître une nouvelle fonction de la formulation de la méthode.

III-L'expression de la méthode comme appel à l'action et jalons du mouvement de pensée.

Nous allons maintenant nous situer, par rapport au phénomène d'expression, à un niveau cognitif plus précis. Ce qu'il faut envisager, c'est comment le processus même d'expression, en tant qu'il est immédiatement associé au processus de compréhension, met en jeu ce que Bergson appelle des « circuits » d'interprétation ? Et comment ce processus cognitif initialement pensé au niveau du rapport entre le concept et l'idée permet-il d'envisager une nouvelle fonction pragmatique de l'expression, non plus tournée vers l'extérieur (c'est-à-dire visant l'insertion de la pensée dans le rythme de l'action en vue de l'insertion de l'action dans le monde), mais comme tournée vers l'intérieur (c'est-à-dire visant à appeler un mouvement de pensée qui trouverait dans le langage des jalons indicateurs) ?

[79] Cf. Worms, « La biologie au sens très compréhensif », in *Annales bergsoniennes*, vol III, pp. 337-354.

Si exprimer la méthode philosophique ce n'est pas donner le mouvement même de la pensée, mais simplement indiquer soit une série d'actes de pensée à réaliser (c'est-à-dire d'étapes successives par où doit passer un développement), soit, à un niveau plus général, la ligne directrice que doit suivre la démonstration dans la résolution concrète d'un problème (c'est-à-dire en somme un principe méthodologique s'inscrivant dans certains principes d'ordre ontologique et épistémologique), qu'est-ce qui, au sein même de l'expression, permet effectivement de penser le fait « d'indiquer une direction, un mouvement » ou encore « une série d'acte à réaliser » non simplement comme une métaphore mais comme une réalité cognitive ?

Il faut alors se rapprocher du processus cognitif qui sous tend le rapport « d'expression ». Mais, auparavant, nous voudrions présenter rapidement la structure ordinaire du rapport d'expression, ainsi qu'un exemple détourné permettant de mettre au jour la fonction suggestive de l'expression. Il sera alors temps de retrouver au niveau même du processus cognitif, les différents niveaux mis en rapport, mais aussi la fonction de rappel propre aux outils de l'expression c'est-à-dire des concepts-signes.

1-Les différents niveaux mis en rapport dans l'expression

Si l'on se réfère à l'usage ordinaire du concept « d'expression », on s'aperçoit que cette notion désigne un rapport. Il convient alors de distinguer les différents éléments qui structurent ce rapport. Bergson parle par exemple « d'expression mathématique du monde » (*PM*, note, 40/1283), « d'expression conceptuelle » de « l'intuition » (*PM*, 120/1347), ou encore « d'expression symbolique » de « l'unité concrète » (*PM*, 188/1401). Nous avons isolé ces quelques formules parce qu'elles révèlent les différents niveaux en présence dans l'expression. On peut, en effet, repérer d'un côté, *la forme de l'expression* (une forme visible, interprétable), et de l'autre côté *la chose exprimée* (le monde, l'intuition, l'unité concrète, l'émotion, une source réelle, ce à quoi l'expression fait référence). C'est entre ces deux aspects que se joue l'expression comme processus et comme relation. Bergson utilise comme synonyme « traduction ou représentation symbolique » (*PM*, 182/1396). Elle signifie donc transformation, ou changement de nature à l'aide d'outils symboliques, ou moyens d'expression, en un mot d'un langage. Par exemple, le mot ou la phrase expriment une idée, les actions apparentes expriment des forces profondes,… La loi offre par exemple un modèle d'expression. « Les lois qui régissent la matière inorganisée, affirme Bergson, sont

exprimables, en principe, par des équations différentielles dans lesquelles le temps (au sens où le mathématicien prend ce mot) jouerait le rôle de variable indépendante » (*EC*, 19/511). On trouverait d'ailleurs dans *l'ES*, une formulation encore plus explicite du concept d'expression associé à la loi : « La « loi » au sens moderne du mot est justement l'expression d'une relation constante entre des grandeurs qui varient » (*ES*, 70/868). L'exemple de la « loi » illustre clairement le type de rapport pensé, de façon ordinaire, dans l'expression. On y retrouve en effet distingué : la *source* (une certaine constance dans les rapports), la *médiation* c'est-à-dire le langage (ici mathématique) et la *formule concrète* (l'explicitation du rapport). Il faudrait ajouter un quatrième élément, décisif mais plus ou moins inconscient, associé à la compréhension de l'expression : *l'appel.* C'est le fait que l'expression demande à être reconnue et interprétée. Il y a donc une activité de l'individu face à l'expression. Si l'on tente, à présent, d'appliquer ces niveaux à la méthode, il faudrait distinguer : comme *source*, l'activité méthodique, c'est-à-dire l'ordre immanent à un mouvement d'activité réel ; comme *formule concrète*, la méthode exprimée, c'est-à-dire la formulation, rétrospective ou projective, des principes ou de la série d'actes et comme *moyen d'expression*, le langage. La question du type de changement, transformation au cours du processus d'expression, se condense autour du problème de distinction entre ordre effectif et ordre rétrospectif au sein d'un mouvement de création, mais se trouve atténuée par le fait que la méthode est directement engagée dans le rythme de l'action et, par nature, est un ordre intellectuel et saltatoire. Il est ainsi possible d'envisager une grande proximité, voire une adéquation entre la méthode effective et sa formulation. Par ailleurs, ce problème demeurant, en dernière analyse, insoluble, il vaut mieux, à notre sens, interroger la fonction de la formulation de la méthode au sein de l'activité créatrice. C'est ainsi que nous avons observé la *fonction fixatrice* de l'expression de la méthode, permettant de penser une direction et une régulation de l'activité. Nous nous sommes alors inconsciemment situés au quatrième niveau, c'est-à-dire au niveau de *l'appel*. Autrement dit, nous avons supposé que l'expression était comprise et que sa nature permettait d'envisager une fonction dans l'activité. Mais à ce dernier niveau, nous voudrions revenir sur le processus même de la compréhension, en tant qu'il est pensé par Bergson comme orientation et direction d'un mouvement de pensée. On pourra peut-être alors, par analogie, avoir une idée plus précise de la nature et de la fonction de la formulation d'une activité méthodique.

Mais, on peut, d'ores et déjà, préciser quel que peu la notion « d'appel à l'action ». Cette potentialité de l'expression semble directement liée aux moyens d'expression c'est-à-dire aux symboles ou aux signes (le concept étant pensé comme cas particulier du signe). On

peut alors se référer à un cours intitulé « l'histoire de l'idée de temps », dans lequel Bergson analyse les trois caractères du signe que sont la généralité, l'appel à l'action, et la fixation de la mobilité[80]. C'est le deuxième aspect qui nous intéresse. On souligne d'ordinaire les deux aspects qui permettent la conformation de l'expérience aux exigences de l'action (généralisation et fixation). Mais on remarque moins souvent l'interaction entre l'individu et le signe en vue de l'action. D'un point de vue ontologique « ou phénoménologique » Bergson précise que noter une réalité, apposer un signe sur une expérience, c'est d'une certaine manière permettre à la réalité par l'intermédiaire du signe d'agir sur l'individu pour engendrer en retour une certaine action, attitude…« Le signe, précise ainsi Bergson, est ici la notation, pourrait-on dire, d'une attitude de la chose vis-à-vis de moi qui rende possible mon action sur elle, qui me donne prise sur elle »[81]. D'un point de vue phénoménologique, la notation permet par l'appel à l'action, un nouveau rapport à la réalité. L'action du signe est ainsi fondamentale dans ce qu'elle engendre naturellement ma présence à la réalité, et la présence de la réalité pour moi. La réalité, écrit Bergson, « finit par exister pour moi. J'ai prise sur elle »[82]. Mais cette présence est immédiatement colorée pragmatiquement. Le signe est une « suggestion d'une action possible »[83]. Il y a donc une force du signe qui est de pouvoir appeler une certaine action ou réaction. Cette capacité « d'appel à l'action »[84] définit donc l'aspect moteur de la vertu pratique du signe. Cela est vrai dans le rapport ordinaire au réel. Les objets que je nomme autour de moi sont des catégorisations d'action possible sur eux et avec eux. Plus encore, dans la plupart de nos actions au sein de la société, nous nous conformons à des obligations, par l'intermédiaire ou *à l'appel* de signes. Nous pensons ici à la description que Bergson fait dans *Les Deux Sources* de l'interdiction. « Quand nous lisons sur un écriteau « Défense de passer », écrit Bergson, nous percevons l'interdiction d'abord ; elle est en pleine lumière ; derrière elle seulement il y a dans la pénombre, vaguement imaginé, le garde qui dressera procès-verbal » (*Les Deux Sources*, 131/1081-1082). Si l'écriteau peut être pensé comme un signe, et si sa présence nous fait d'abord sentir immédiatement l'interdiction

[80] Cf. *Annales bergsoniennes*, vol I, cours édité et présenté par Arnaud François, pp. 17-68.

[81] *Ibid*, p. 52. Les arts d'interprétation offrent des exemples paradigmatiques de ce rapport entre le signe et l'action. La notation musicale est appel à une certaine mélodie. La notation d'une chorégraphie est appel à une certaine attitude du danseur. Bergson prend d'ailleurs lui-même l'exemple de la danse pour illustrer ici son propos.

[82] *Ibid*. p. 53.

[83] *Idem*.

[84] *Idem*.

comme « des résistances, des pressions, des poussées » (*idem*), c'est bien à cet *appel immédiat à un certain type d'action qui est comme une force inhérente au signe*. Mais, et nous développerons ce point par la suite, cela est aussi vrai, au sein même du rapport de compréhension d'une expression. Le signe est un appel à la pensée. Il est une suggestion d'un certain mouvement de pensée. En tout cas l'expression appelle une expérience propre, que Bergson pense sous forme de mouvement de pensée, comme la notation chorégraphique appelle un mouvement de danse réel ou la partition une musique réelle. Le signe n'existe comme signe (c'est-à-dire comme référence à une autre réalité) que par sa capacité à être interprété. Et c'est comme s'il contenait en lui, dans sa capacité à suggérer un mouvement particulier, la condition de son interprétation. Et si l'expression de la méthode est symbolique alors elle sera fondamentalement appel au mouvement de la pensée et/ou de l'activité.

Mais avant de revenir en profondeur sur ce dernier point, nous voudrions évoquer un exemple d'expression, l'expression théâtrale, qui ne se joue pas directement au niveau intellectuel (ou cognitif), mais qui, en se situant précisément à un niveau plus global, met en exergue de façon particulièrement claire la fonction suggestive des signes.

2-L'acteur révélateur de la fonction suggestive de l'expression

Dans quelle mesure, l'expression, au niveau de l'acteur de théâtre, nous renseigne-t-elle sur la fonction suggestive attachée aux symboles expressifs ? « L'acteur qui étudie son rôle, écrit Bergson, se donne pour tout de bon l'émotion qu'il doit exprimer ; il note les gestes et les intonations qui sortent d'elle : plus tard, devant le public, il ne reproduira que l'intonation et le geste, il pourra faire l'économie de l'émotion » (*Les Deux Sources*, 176/1117-1118). Précisons rapidement le contexte. Cet exemple advient au cours d'une analyse de la magie. L'entreprise se rattache à une démarche générale dans l'analyse de la morale par Bergson : il s'agit de savoir si les « lois » qu'on a pu formuler à propos de la magie sont *constitutives* de l'attitude de croyance en la magie ou bien si elles ne font qu'exprimer, de façon intellectuelle, certains aspects superficiels et symboliques de la magie. C'est dans ce cadre que Bergson en appelle au jeu théâtral. L'exemple qui est choisi peut d'ailleurs s'insérer au sein d'un problème central de la pratique théâtrale et de sa réflexion théorique, et dont on pourrait proposer la formulation suivante : quels sont les ressorts effectifs du jeu théâtral *juste* ? Bien sûr, ce

problème est affronté de façon incontournable dans le *Paradoxe sur le comédien* de Diderot[85]. A ce niveau esthétique, le problème consiste à déterminer le rapport entre l'émotion jouée par l'acteur et l'émotion réellement vécue. Diderot montrait que le paradoxe résidait dans la portée expressive supérieure d'une émotion portée par un acteur jouant de « sang-froid », comme en recul par rapport à l'émotion réelle. Il semblait que la froideur et le calcul dans le jeu soit compatible avec le plus grand impact émotionnel sur le public[86]. Bergson résorbe le paradoxe. Et il le fait précisément en insistant sur le processus même de l'expression d'une émotion. Selon lui, exprimer une émotion ce n'est pas d'abord vouloir donner un équivalent de l'émotion réelle, c'est se mettre en mesure de communiquer l'émotion originelle, par certaines médiations. La fonction de l'acteur en représentation n'est donc pas d'abord de vivre l'émotion qu'il joue, mais de faire en sorte que son jeu ait un impact émotionnel efficace sur le public. S'il vit réellement l'émotion, dit Bergson, c'est pour repérer les manifestations sensibles, les *aspects* qui expriment l'émotion (c'est-à-dire qui la rendent visible comme des notations symboliques). Il n'aura alors qu'à contrefaire l'émotion, c'est-à-dire à jouer les aspects significatifs pour que l'impact soit effectif. Bref, le problème du point de vue de l'acteur est moins de vivre réellement l'émotion à exprimer, que de savoir s'il parvient à créer dans son jeu, les conditions de la suggestion au public. Si l'émotion est ressentie par le public comme expérience personnelle, alors l'émotion jouée apparaîtra comme vivante, poignante, réelle, quelque soit le rapport de l'acteur à l'émotion réelle.

Ce qui nous intéresse, c'est la manière dont indirectement, cet exemple révèle l'importance de la fonction de rappel inhérente à l'expression. Ici, le domaine n'est pas directement celui de l'expression intellectuelle en jeu dans l'activité philosophique, puisque l'expression d'une émotion théâtrale s'effectue, pour Bergson, directement au niveau du corps et de l'intonation. Mais c'est peut-être précisément du caractère non-intellectuel de l'expression théâtrale que la fonction de rappel inhérente à toute expression peut apparaître de

---

[85] Cf. Diderot, *Le paradoxe sur le comédien*, introduction et notes par Stéphane Lojkine, Armand Colin, Paris 1992.

[86] Bien sûr nous ne prétendons nullement réduire l'esthétique théâtrale de Diderot, ni même l'ouvrage concerné, à ce problème. Nous trouvons simplement un écho entre certaines formules de Diderot et l'exemple de Bergson. On trouve par exemple chez Diderot : l'acteur « s'écoute au moment où il vous trouble, et […] tout son talent consiste non pas à sentir, comme vous le supposez, mais à rendre si scrupuleusement les signes extérieurs du sentiment que vous vous y trompiez » (p. 97). Cf. encore la formulation du paradoxe : « C'est l'extrême sensibilité qui fait les acteurs médiocres ; c'est la sensibilité médiocre qui fait la multitude des mauvais acteurs ; et c'est le manque absolu de sensibilité qui prépare les acteurs sublimes » (p. 98).

façon manifeste. Autrement dit, ce que révèle ici la perspective bergsonienne sur l'expression théâtrale, c'est l'importance déterminante, dans l'expression, de certains *aspects significatif*s liés à une émotion (ici les « gestes » et « l'intonation »). Et cette dernière tient précisément au fait que ces aspects significatifs permettent un rappel efficace de l'émotion originelle. Pour formuler l'idée encore autrement, si la fonction de l'acteur est de communiquer ou d'induire chez le spectateur, l'expérience d'une certaine émotion, alors l'essentiel de son travail consiste à mettre en jeu ou à contrefaire, les *aspects expressifs significatifs* qui vont permettre la suggestion[87].

En définitive, exprimer consiste à créer les médiations qui pourront engendrer une suggestion adéquate. En ce sens, l'expression est donc bien une notation symbolique de l'expérience originelle qui contient en elle-même une puissance de suggestion ou « d'appel à l'action » : elle offre, à un niveau médiateur, une substitution de la réalité (une transformation), dans le but d'engendrer un rappel (une suggestion). Cet exemple montre par ailleurs le caractère indissociable et complémentaire des processus d'expression et d'interprétation (ou de compréhension). Or ce sont tous ces caractères que nous allons

[87] Il faudrait analyser plus en profondeur cette notion de suggestion. Les commentateurs ont montré l'origine hypnotique du concept de « suggestion » chez Bergson. Il est vraisemblable que ce soit la possibilité d'une action, d'un conditionnement direct et visible au niveau de « l'esprit » qui ait intéressé Bergson. Le concept de « suggestion » sera convoqué dans l'œuvre de Bergson pour illustrer la fonction de l'art, en particulier de la poésie et de la musique. Et ce concept sera intimement lié au problème de la sympathie et de l'expression comme l'a montré S. Dresden, dans son article intitulé « Les idées esthétique de Bergson » (in *EB*, vol IV). Cf. par exemple *dans l'Essai* « En se plaçant à ce point de vue, on s'apercevra, croyons-nous, que l'objet de l'art est d'endormir les puissances actives ou plutôt résistantes de notre personnalité, et de nous amener ainsi à un état de docilité parfaite où nous réalisons l'idée qu'on nous suggère, où nous sympathisons avec le sentiment exprimé. Dans les procédés de l'art on retrouvera sous une forme atténuée, raffinés et en quelque sorte spiritualisés, les procédés par lesquels on obtient ordinairement l'état d'hypnose » (*Essai*, 11/13). Cf. dans *Le Rire*, à propos des poètes « Sous les mille actions naissantes qui dessinent au-dehors un sentiment, derrière le mot banal et social qui exprime et recouvre un état d'âme individuel, c'est le sentiment, c'est l'état d'âme qu'ils iront chercher simple et pur. Et pour nous induire à tenter le même effort sur nous-mêmes, ils s'ingénieront à nous faire voir quelque chose de ce qu'ils auront vu : par des arrangements rythmés de mots, qui arrivent ainsi à s'organiser ensemble et à s'animer d'une vie originale, ils nous disent, ou plutôt ils nous suggèrent, des choses que le langage n'était pas fait pour exprimer », (*Le rire*, 120/462). La suggestion sera aussi convoquée pour désigner le pouvoir des images relativement à l'expression de l'intuition. Cf par exemple : « L'intuition ne se communiquera d'ailleurs que par l'intelligence. Elle est plus qu'idée ; elle devra toutefois, pour se transmettre, chevaucher sur des idées. Du moins s'adressera-t-elle de préférence aux idées les plus concrètes, qu'entoure encore une frange d'images. Comparaisons et métaphores suggéreront ici ce qu'on n'arrivera pas à exprimer » (*PM*, 42/1285).

retrouver aussi à un niveau cognitif. L'analogie peut se formuler ainsi : les gestes et les intonations sont à l'émotion, ce que les mots et les concepts sont à l'idée. Ce sont des « schèmes moteurs » qui permettent le rappel[88].

Après avoir dégagé quelques aspects généraux de la relation d'expression, après avoir insisté sur la fonction de suggestions des signes expressifs, il faut sans plus tarder envisager comment ces caractères se retrouvent au niveau de l'expression langagière d'une idée, et corrélativement comment le rapport entre la méthode et sa formulation s'enrichit d'une nouvelle fonction.

3-La fonction de rappel du symbole et l'appel à l'action

La compréhension semble indissociable de l'expression dans la mesure où ce que je formule est immédiatement compris par moi, et vise à être compris par d'autres (si toutefois l'objectif de l'expression est la communication réelle ou virtuelle). On peut donc dire qu'exprimer une idée, c'est en proposer une formulation compréhensible. De sorte que la compréhension devient un critère de l'expression. L'expression claire et distincte sera aisément comprise. A l'inverse l'expression confuse sera incompréhensible. Mais plus encore, la compréhension et l'expression apparaissent comme deux processus réciproques et indissociables. La portée (pragmatique par exemple) d'une expression langagière réside dans un processus qui s'initie avec la compréhension de la formule. Si je formule la méthode ou les principes de la méthode, immédiatement je comprends ce que je viens de formuler. Et le fait même de comprendre cette formulation va conditionner la portée effective de l'expression. Or, le processus de compréhension se joue d'abord au niveau du langage, à travers ce que Bergson appelle, des « circuits » de reconnaissance ou d'interprétation. C'est donc dans ces analyses cognitives, présentes essentiellement dans *MM* et reprises dans *ES*, qu'on peut aller chercher la fonction de l'expression de la méthode, à partir du mouvement même de compréhension d'une formulation conceptuelle.

Il faut ainsi remonter jusqu'au processus de la reconnaissance. Ce processus, au niveau de la mémoire, montre le lien entre le mot, le rapport utilitaire à l'objet, et le rôle du cerveau

[88] Il ne s'agira pas, bien sûr, de plaquer les caractères de l'expression théâtrale sur les processus de la cognition. Mais il s'agira de voir comment, au niveau cognitif de la fonction de rappel du symbole, se retrouvent les caractères et la structure de la relation d'expression dont nous avons, par ce détour, aperçu quelques aspects.

comme schème moteur servant au rappel du souvenir.

« Reconnaître un objet usuel, écrit Bergson, consiste surtout à savoir s'en servir. Cela est si vrai que les premiers observateurs avaient donné le nom *d'apraxie* à cette maladie de la reconnaissance que nous appelons cécité psychique. Mais savoir s'en servir, c'est déjà esquisser les mouvements qui s'y adaptent, c'est prendre une certaine attitude ou tout au moins y tendre par l'effet de ce que les Allemands ont appelé des « impulsions motrices » (*Bewegungsantriebe*). L'habitude d'utiliser l'objet a donc fini par organiser ensemble mouvements et perceptions, et la conscience de ces mouvements naissants, qui suivraient la perception à la manière d'un réflexe, serait, ici encore, au fond de la reconnaissance » (*MM*, 101/239).

L'intérêt de l'étude des pathologies cognitives, de façon générale, est précisément d'indiquer négativement, par leur atrophie, les processus « normaux » souvent inconscients. Dans le cas présent, c'est l'importance de la reconnaissance dans la suggestion d'une attitude à adopter face à l'objet désigné qui se révèle à travers l'aphasie. Dans le processus normal et inconscient de la reconnaissance se joue donc déjà la suggestion d'une expérience, c'est-à-dire l'induction d'un certain rapport au réel en général, et l'appel à une certaine attitude à adopter dans l'insertion des objets à notre activité. Et il se pourrait bien que cette « suggestion » d'une expérience à partir d'un outil symbolique, cet appel à une action ou plus généralement à une attitude soit précisément ce qui advient dans les pratiques artistiques, dans les pratiques philosophiques, et dans toute pratique non directement impliquée dans la nécessité vitale mais faisant appel à des procédés d'expression et de compréhension. Or, la reconnaissance d'un objet est directement testée à partir de la capacité à attribuer un concept à un objet. De sorte que le mot ou le concept va revêtir la fonction de signe et, corrélativement, comme nous l'avons vu, la fonction de « suggestion d'une action possible ». Le processus de compréhension d'un énoncé conceptuel, s'ancre donc dans le processus de reconnaissance, qui s'ancre lui-même dans une certaine coloration pragmatique (la préparation d'une action possible). Mais la compréhension dépasse la simple reconnaissance, pour mettre en jeu la notion de *sens* ou d'idée. Le problème général est clairement explicité par Bergson comme le problème même des rapports entre le physique et le mental : *comment passer du physique (sons perçus) au mental (idée comprise)* ? « Et, de fait, demande Bergson, où est la ligne de démarcation entre la confusion des sons perçus en masse et la clarté que les images auditives remémorées y ajoutent, entre la discontinuité de ces images remémorées elles-mêmes et la continuité de l'idée originelle qu'elles dissocient et réfractent en mots distincts ? » (*MM*, 135/266). En réalité le problème se dédouble : comment passer des sons perçus aux images-souvenirs, d'une part ? C'est le problème de la reconnaissance. Et d'autre part, comment

passer de la discontinuité multiple des images à la simplicité de l'idée originelle ? C'est le problème la compréhension (posé dans le cadre du principe bergsonien selon lequel toute réalité psychique est durative). Bergson doit donc rendre compte de la correspondance entre des informations physiques et des souvenirs. On verra que sa solution consiste précisément à affirmer qu'il n'y a pas passage du physique au mental, mais bien rappel du mental à partir de schèmes moteurs. Le mot ne se transforme pas en idée mais permet son rappel. Bergson doit aussi rendre compte du passage de la discontinuité des images souvenirs rappelés par les mots, à la continuité de la vie mentale. Ce deuxième niveau présuppose la conception de l'idée présentée au sein de *l'Essai*, comme participation à la vie psychique, et par conséquent comme réalité durative. Car le caractère de la durée, est précisément la continuité. Le problème de l'expression, comme celui du passage d'une réalité durative (la pensée) à une réalité spatiale (le langage), devient alors au sein même du psychisme humain, le problème du passage d'une réalité continue (l'idée originelle) à une réalité discontinue (la pluralité des images souvenirs).

La caractéristique principale de ce double processus de reconnaissance et de compréhension, selon Bergson, est de constituer un « circuit » c'est-à-dire une interaction entre des informations afférentes (*sens datas* disent les cogniticiens) et des informations efférentes (les souvenirs-images). « La reconnaissance attentive, […] écrit Bergson, est un véritable *circuit*, où l'objet extérieur nous livre des parties de plus en plus profondes de lui-même à mesure que notre mémoire, symétriquement placée, adopte une plus haute tension pour projeter vers lui ses souvenirs » (*MM*, 128-129/261)[89]. L'hypothèse bergsonienne consiste donc à penser l'interaction entre deux types de mouvements centrifuge et centripète c'est-à-dire entre des ébranlements nerveux (sensitifs et moteurs) et des souvenirs. Cette conception dynamique permet, en particulier, de dépasser la conception associationniste ordinaire qui consiste à considérer que le mot est une entité et le rappel comme une activation de cette entité. La position bergsonienne se veut plus proche de la complexité du phénomène. Elle prétend en particulier, ne pas abstraire le mot d'un processus dynamique plus large qui est celui de l'expression d'une pensée[90]. C'est ainsi que Bergson inscrit la reconnaissance dans l'expression et la compréhension d'un discours :

---

[89] Cf aussi : « Nous devons donc montrer dans la reconnaissance auditive des mots : 1° un processus automatique sensori-moteur ; 2° une projection active et pour ainsi dire excentrique de souvenirs-images » (*MM*, 119/254).

[90] L'attitude de Bergson évoque celle que prendra plus tard Merleau-Ponty, en considérant le langage à travers des « actes de paroles » comme autant « d'intentions significatives ».

« Dans le cas particulier qui nous occupe, l'objet est un interlocuteur dont les idées s'épanouissent dans sa conscience en représentations auditives, pour se matérialiser ensuite en mots prononcés. Il faudra donc, si nous sommes dans le vrai, *que l'auditeur se place d'emblée parmi des idées correspondantes*, et les développe en représentations auditives qui recouvriront les sons bruts perçus en s'emboîtant elles-mêmes dans le schème moteur. […] Comprendre la parole d'autrui consisterait de même à reconstituer intelligemment, c'est-à-dire en partant des idées, la continuité des sons que l'oreille perçoit. Et plus généralement, faire attention, reconnaître avec intelligence, interpréter, se confondraient en une seule et même opération par laquelle l'esprit, ayant fixé son niveau, ayant choisi en lui-même, par rapport aux perceptions brutes, le point symétrique de leur cause plus ou moins prochaine, laisserait couler vers elles les souvenirs qui vont les recouvrir» (*MM*, 129/261).

Le processus de compréhension est donc le résultat d'une mémoire active qui associe un souvenir à un schème moteur induit par les données sensorielles. Il n'y a pas de réception passive des informations. La question est : comment des sons deviennent-ils mots, puis idées ? Quelle différence se joue entre l'incompréhension face à une langue étrangère, par exemple, qui nous laisse dans la musicalité matérielle du mot, et la transformation de cette matière sonore en sens ? La compréhension consiste précisément, selon Bergson, à remonter au-delà du phénomène physique vers la réalité mentale, c'est-à-dire ici vers les idées et le sens. Et de fait, il s'agit de penser le processus de « l'interprétation » non pas comme mécanisme, mais plutôt comme adaptation dynamique d'un individu à une réalité particulière. L'originalité et la portée éventuelle de Bergson, à ce niveau, consistent donc à mettre en œuvre le principe de méthode selon lequel l'effort philosophique doit penser contre « l'invincible tendance qui nous porte à penser en toute occasion, des *choses* plutôt que des *progrès* » (*MM*, 135/266). La thèse bergsonienne a quelque chose de plus complexe et de plus fluide, de plus confus et de plus instable que la recomposition mécanique d'un sens à partir de la perception brute de *datas*. Elle est un effort pour penser un processus de compréhension dynamique. Le passage suivant illustre cet effort :

« Mais interrogeons notre conscience. Demandons-lui ce qui se passe quand nous écoutons la parole d'autrui avec l'idée de la comprendre. Attendons-nous, passifs, que les impressions aillent chercher leurs images ? Ne sentons-nous pas plutôt que nous nous plaçons dans une certaine disposition, variable avec l'interlocuteur, variable avec la langue qu'il parle, avec le genre d'idées qu'il exprime et surtout avec le mouvement général de sa phrase, comme si nous commencions par régler le ton de notre travail intellectuel ? Le schème moteur, soulignant ses intonations, suivant, de détour en détour, la courbe de sa pensée, montre à notre pensée le chemin. Il est le récipient vide, déterminant, par sa forme, la forme où tend la masse fluide qui s'y précipite » (*MM*, 134-135/266).

Comprendre pour Bergson consiste donc à se placer d'emblée dans une continuité mouvante, un progrès dynamique, une évolution que l'on ne saurait retrouver si l'on ne se la donnait d'abord. Il appelle cette démarche « partir de l'idée ». La démarche inverse, partir des mots, c'est-à-dire supposer des entités distinctes et stables, avec lesquelles on tachera de recomposer la continuité au sein d'arrangements plus globaux, ne correspond pas pour lui à l'ordre réel. Une nouvelle fois, la pratique de la musique peut éclairer la signification de la position bergsonienne. Sans doute, l'ordre de recomposition symbolique a-t-il une utilité pratique. C'est en partant des notations écrites sur une partition que l'interprète musicien en vient à connaître les aspects saillants de la mélodie qu'il doit produire. Mais la notation ne donne pas l'aspect essentiel de la musique à savoir la continuité, souvent appelée la tension musicale. Et tant que l'interprète n'effectue pas un saut qualitatif, un saut de pensée qui le place d'emblée dans la continuité de la mélodie, la proposition semblera artificielle, insatisfaisante, non musicale. Elle sera trop marquée du sceau de l'artifice, de la construction, du labeur. C'est souvent qu'on restera prisonnier de la discontinuité de la notation là où doit advenir la pensée « en musique » qui est continuité dynamique de mouvement et de tension. Alors sera naturellement présente la fluidité et la souplesse du jeu musical, qui confère aux performances des virtuoses l'impression qu'ils ne produisent pas la musique mais qu'ils l'expriment et la laissent jaillir[91]. Ainsi, du moment que la vie psychique prend pour Bergson la forme de la durée, le processus de compréhension doit procéder selon l'ordre réel, du continu vers le discontinu, du mouvement vers la stabilité.

Bergson affirme donc, la différence de nature entre le mot comme *objet matériel ou information sonore*, l'image auditive du mot qui naît de la *conjonction entre l'image-souvenir et les informations des sens*, et les idées dites originelles qui sont en réalité *un mouvement de pensée*. Il ménage ainsi, dans les circuits de la reconnaissance indissociables du processus d'expression, une différence de nature et une médiation entre le spirituel et le matériel, le progrès dynamique et l'état statique, le continu et le discontinu. Il permet surtout d'entrevoir la fonction de l'expression sous un nouveau jour. La formulation langagière devient, au sein

[91] Cf. On pourrait à ce propos se rapporter aux analyses de la grâce dans *l'Essai*. On pourrait aussi se poser une question relevant d'une interrogation esthétique annexe : pourquoi la fluidité et la continuité semblent une qualité reconnue et recherchée dans beaucoup de domaines des arts d'interprétation (art oratoire, lecture, théâtre, danse, musique) ou dans des activités telles que les arts martiaux et plus généralement le sport… ? On pourrait formuler l'hypothèse selon laquelle ces caractères de la continuité font oublier l'artifice et laissent place à la suggestion de l'émotion dans l'art, quant au sport, il se trouve que cette recherche de la fluidité semble aller de paire avec une recherche de l'efficacité !

d'un processus concret complexe, l'incarnation d'un schème moteur, à partir duquel certains mouvements de pensée peuvent être rappelés. L'expression s'appuie donc sur ce que Bergson appelle la puissance de « suggestion » du signe, qui est un appel à l'action[92]. Mais on peut encore préciser que cette suggestion est déterminée, et que l'appel à l'action est caractéristique du schème moteur. On comprend une certaine idée précise. Il s'agit moins d'une mise en mouvement générale, que d'une suite d'indications détaillées auquel le mouvement de pensée devra se conformer pour saisir avec finesse la singularité de l'idée exprimée. Comprendre une idée serait donc déjà l'interpréter. L'expérience de l'interprétation musicale peut s'analyser dans le sens bergsonien. Il s'agit peut-être dans un premier temps de reconstituer la forme générale de la mélodie indiquée par la partition (en particulier l'organisation rythmique). Mais cette recomposition ne donne encore que le schéma. Et pour que la musique fasse sens, il faut par un saut qualitatif, créer le mouvement qui intégrera les indications du schéma. Plus l'on portera attention aux détails des indications, plus le mouvement sera informé ou incliné de façon précise. L'interprétation sera cet équilibre entre le mouvement de la musique, duratif, créateur en soi, et les indications fixées qui déterminent certains aspects généraux de la mélodie. Mais l'expérience du commentaire de texte philosophique pourrait, elle aussi, s'analyser dans le sens bergsonien. Car commenter ce n'est pas seulement redire, c'est aussi interpréter. On connaît les positions bergsoniennes affirmant que comprendre c'est retrouver le mouvement créateur, et en ce sens sympathiser avec le processus de création et d'expression qui a abouti au texte[93]. Comprendre un texte, c'est déjà

---

[92] Cf. ci-dessus p. 63.

[93] Nous pensons bien sûr à *l'intuition philosophique*, mais nous pensons aussi plus spécifiquement à une évocation de la lecture à haute voix (qui est d'ailleurs étonnamment proche de l'interprétation d'une partition musicale). « Bien lire à haute voix est cela même. L'intelligence viendra plus tard y mettre des nuances. Mais nuance et couleur ne sont rien sans le dessin. Avant l'intellection proprement dite, il y a la perception de la structure et du mouvement : il y a, dans la page qu'on lit, la ponctuation et le rythme. Les marquer comme il faut, tenir compte des relations temporelles entre les diverses phrases du paragraphe et les divers membres de phrase, suivre sans interruption le *crescendo* du sentiment et de la pensée jusqu'au point qui est musicalement noté comme culminant, en cela d'abord consiste l'art de la diction » (*PM*, 94/1326-1327). Dans ce passage, Bergson renvoie explicitement à un passage de « L'âme et le corps » qui affirme à la fois l'ordre du processus de compréhension et la fonction indicatrice des signes d'expression Cf. *ES*, 45-47/848-850 et, en particulier : « Les mots auront beau alors être choisis comme il faut, ils ne diront pas ce que nous voulons leur faire dire si le rythme, la ponctuation et toute la chorégraphie du discours ne les aident pas à obtenir du lecteur, guidé alors par une série de mouvements naissants, qu'il décrive une courbe de pensée et de sentiment analogue à celle que nous décrivons nous-mêmes. Tout l'art d'écrire est là. […]En réalité, l'art de l'écrivain consiste surtout à nous faire oublier qu'il emploie des mots. L'harmonie qu'il cherche est une certaine correspondance entre les allées et

trouver sa structure et son mouvement, c'est-à-dire le schéma qui dessine la progression des idées. Mais si l'on se situe dans la compréhension même, on pourrait dire qu'il s'agit, par la lecture, de créer les schèmes moteurs permettant le rappel des idées. Et l'on comprendrait alors que le commentaire nécessite des connaissances, et que l'interprétation d'un texte s'enrichit à mesure que le schème moteur permet un rappel toujours plus riche en références, en analogies, et en sympathie avec la pensée de l'auteur. Dans tous les cas, on s'aperçoit de ce que la formule exprimée est un appel à un mouvement. Une note écrite sur la partition sera, pour le musicien, l'appel d'une certaine action précise à réaliser, le mot sera, pour le philosophe, l'appel à un certain mouvement précis de pensée à réaliser. Le signe indique donc un mouvement. Il porte en lui les informations qui vont déterminer une action concrète. Mais il ne peut se comprendre comme signe, que relativement à un mouvement sous entendu. C'est ainsi que Bergson comprend la fonction de l'expression comme régulatrice et indicatrice d'un mouvement. « […] Raffinée ou grossière, écrit Bergson, une langue sous-entend beaucoup plus de choses qu'elle n'en peut exprimer. Essentiellement discontinue, puisqu'elle procède par mots juxtaposés, *la parole ne fait que jalonner de loin en loin les principales étapes du mouvement de la pensée*. C'est pourquoi je comprendrai votre parole si je pars d'une pensée analogue à la vôtre pour en suivre les sinuosités à l'aide d'images verbales destinées, comme autant d'écriteaux, à me montrer de temps en temps le chemin» (*MM*, 139 /269). La discontinuité de la langue agit donc relativement au mouvement de la pensée comme *jalons* et *indicateurs*. Elle est comme un réajustement discontinu d'une activité continue. Elle est comme une feuille de route, qui guide de temps à autre une progression effective, et en constitue les étapes repérables et caractéristiques. Les notions de « jalons » ou « d'indicateurs » désignent ainsi un aspect, souvent inaperçu, de la fonction pragmatique du langage, non plus au niveau du rapport entre la pensée et l'expérience du monde réel, mais au niveau du rapport entre le mot et la pensée réelle. Le mot vers l'extérieur indique une certaine possibilité d'action sur les choses. Vers l'intérieur, il appelle et dirige le mouvement de pensée. C'est alors qu'il faut faire jouer une nouvelle analogie. La formulation de la méthode, apparaît de façon discontinue, relativement à une activité de recherche qui est une progression continue. De sorte que « les indications de méthode » relativement à l'activité effective peuvent être pensées de façon analogue aux mots qui jalonnent le mouvement de la pensée, ou

---

venues de son esprit et celles de son discours, correspondance si parfaite que, portées par la phrase, les ondulations de sa pensée se communiquent à la nôtre et qu'alors chacun des mots, pris individuellement, ne compte plus : il n'y a plus rien que le sens mouvant qui traverse les mots, plus rien que deux esprits qui semblent vibrer directement, sans intermédiaire, à l'unisson l'un de l'autre » (*ES*, 46/849-850).

encore que les signes expressifs qui jalonnent l'expression de l'émotion dans le jeu de l'acteur. Dans tous ces cas nous avons un mouvement réel, qui trouve de loin en loin des passages obligés, des points d'appuis, des panneaux indicateurs, des déterminations de son mouvement dans une forme concrète et singulière.

4-Conclusion

On trouve donc chez Bergson, au niveau cognitif, une solution originale à la conciliation entre la continuité et la discontinuité, entre le dynamique et le statique. Les indications de méthode ne peuvent se penser que sur fond de mouvement effectif de l'activité. Leur caractère discontinu évoque la discontinuité du mot relativement à la pensée. Les formulations de la méthode reprendraient ainsi les caractères de l'expression et du signe comme appel à l'action ou suggestion. Il s'agit d'indiquer de façon saltatoire l'attitude à adopter, la direction à suivre, les principes à appliquer dans la résolution d'un problème. On retrouve alors la fonction fixatrice de l'expression de la méthode. Il s'agit de se conformer au rythme de l'action en proposant des buts stables, comme anticipations de conscience, permettant le mouvement effectif de l'activité. Ces deux caractères semblent d'ailleurs indissociables. Ils sont constitutifs selon Bergson du « signe », c'est-à-dire avant tout d'une détermination d'une certaine fonction de rappel relativement à une activité. Les formulations de méthode apparaissent donc à la fois comme des fixations d'objectifs intermédiaires, nécessaires au rythme de l'action, mais en même temps comme signes qui appellent un mouvement ou une action. On peut donc dire que les formulations de la méthode sont des notations symboliques de l'activité méthodique. Et leur fonction est, par rapport à l'activité créatrice, à la fois indicatrice et régulatrice.

CHAPITRE III Un aspect de la méthode philosophique bergsonienne

Au lieu d'aborder directement le contenu de la méthode bergsonienne, il a semblé judicieux d'interroger d'abord son statut au sein de l'activité philosophique. Nous avons ainsi été amenés à analyser la structure même de l'activité, telle qu'elle apparaît au sein de la philosophie bergsonienne, pour penser l'inscription de la méthode dans un processus réel. Au sein de l'activité créatrice, la fonction de la méthode apparaît alors, de façon négative, comme nécessairement différente d'un programme ayant une fonction motrice. Elle peut, au contraire être pensée, notamment au sein de l'activité créatrice, comme ordonnancement régulateur de l'activité. On pouvait alors aborder l'activité philosophique de Bergson lui-même, en se plaçant non plus au niveau de la méthode en général, mais au niveau de la méthode de penser. Il s'agissait encore de voir comment la méthode pouvait s'insérer et être effective au sein d'une activité spéculative. Nous avons ainsi interrogé le caractère à la fois rétrospectif et prospectif des indications de méthode au sein des œuvres bergsoniennes. La fonction de la méthode s'est alors éclairée d'une nouvelle façon. Au sein du rapport entre l'activité méthodique et la formulation de la méthode, au regard du rapport « d'expression » et de la fonction du signe dans l'activité, tels qu'ils sont pensés par Bergson, la méthode est apparue, effectivement comme régulatrice, mais aussi comme incitatrice et indicatrice au sein de l'activité. Cette fonction était précisément permise par deux fonctions de l'expression comme signe : *la fixation* permettant à la méthode de s'insérer de façon effective dans le rythme de l'action et *l'appel à l'action* permettant d'incliner effectivement le mouvement de l'activité dans une direction définie. Nous avons donc essayé de voir quand et comment la méthode intervient au sein de l'activité en général, puis de l'activité philosophique bergsonienne. C'est, en somme, la *fonction générale* de la méthode que nous avons réfléchie. Mais nous n'avons encore rien dit, ou presque, de la *nature même des directions et des indications prônées par la méthode bergsonienne*. Autrement dit, nous n'avons pas encore abordé la spécificité de la méthode prônée par Bergson pour l'activité philosophique. Notre travail revêt pour l'heure, d'une part, un intérêt de *philosophie générale*, en tant qu'il permet de penser le concept de « méthode », à partir des apports originaux de la philosophie bergsonienne de l'action, comme l'insertion de l'intelligence dans l'activité humaine, et, d'autre part, un intérêt *exégétique*, dans la mesure où s'interroger sur la « méthode » au sein de l'activité bergsonienne, permet d'aborder « l'action » dans la philosophie bergsonienne, non pas du point de vue habituel de

la critique, mais du point de vue de la valorisation comme activité créatrice. De même, cela permet d'aborder « l'intelligence », non pas du point de vue de la critique de son impuissance métaphysique, mais du point de vue de sa valorisation pragmatique. L'angle de la « méthode » nous place dans la réalité de l'action et dans l'effectivité de l'intelligence. Il nous permet ainsi de penser les valorisations implicites de ces deux notions. Celles-ci sont souvent effacées, par Bergson lui-même, au profit de leur critique (et dans une logique du discours tout à fait naturelle et légitime au regard de l'entreprise bergsonienne). Mais elles sont aussi négligées, et c'est plus regrettable, par les commentateurs eux-mêmes, qui restent comme fascinés par la portée des critiques bergsoniennes. Maintenant, il est évident que la « méthode » particulière sur laquelle Bergson a le plus réfléchi et écrit est la méthode qui correspond à sa pratique réelle, c'est-à-dire la « méthode au sein de l'activité philosophique ». Il est aussi manifeste que nous n'avons pas encore abordé les caractères particuliers de cet aspect somme toute incontournable. Il reste donc à s'interroger sur le contenu même des directions et des indications qui doivent réguler l'activité philosophique selon Bergson.

Mais on entre du même coup dans un domaine largement commenté et d'une richesse infinie[94]. Notre point de vue et notre perspective consisteront à pointer quelques aspects de la méthode prônée par Bergson. Nous dégagerons deux directions et quelques actes qui structurent la pratique, dans l'objectif avoué d'instituer les conditions méthodologiques d'une « métaphysique positive »[95]. Ainsi, le moment critique de la méthodologie bergsonienne s'éclaire comme indication des *directions préparatoires à l'effort positif de découverte.* Il s'agit de fixer les enseignements généraux qu'offrent l'observation de l'histoire de la philosophie et l'étude de la psychologie humaine. Pour ce faire, il convient de partir de l'explicitation des démarches insatisfaisantes en philosophie ainsi que de leurs causes cognitives et méthodologiques. Il s'agit de repérer où se situent les risques et les causes d'égarements. Il s'agit, en somme, de tourner le dos aux directions à ne pas suivre. Et corrélativement il s'agit de se servir de ces indications négatives pour fixer une direction

[94] Sans doute aurions nous d'ailleurs pu réaliser un mémoire entier sur ce point. Autrement dit, nous serons contraints à quelques éclairages très ponctuels.

[95] Nous n'aborderons pas directement le problème tellement commenté du rapport entre l'intuition et l'intelligence. D'abord parce que cela nous entraînerait dans des développements qui n'entrent pas vraiment dans la perspective de ce travail. Ensuite parce que cela nous obligerait à nous démener au milieu d'un débat d'une confusion et d'une complexité considérable. Enfin parce que nous ne voyons guère ce que nous aurions encore à ajouter à ce problème alors que les textes bergsoniens sont assez clairs et que tous les commentateurs y sont allés de leur formule.

générale qui semble ouverte vers un espoir de succès, d'un point de vue épistémologique. Mais on ne se situe alors, si l'on peut dire, qu'au seuil de l'activité. *L'effort effectif* reste à faire. Il faut « se mettre en route » et « marcher », comme dit Bergson[96]. Et, au sein de cet acte positif de l'activité philosophique, nous pointerons ce que la méthode bergsonienne indique comme des étapes décisives et des actes constitutifs de la métaphysique positive[97].

I-Une double direction de la méthode philosophique bergsonienne

On connaît la formule de « l'introduction à la métaphysique » : « *Philosopher consiste à invertir la direction habituelle du travail de la pensée » (PM,* 214/1422). Cette affirmation sonne comme une revendication essentielle. Et en amont, elle sous-entend que la connaissance des processus cognitifs « habituels » est déterminante. Pour saisir, la spécificité de ce « philosopher » bergsonien, il faut ainsi commencer par envisager ce contre quoi (ou en distinction de quoi) s'édifie la méthode bergsonienne. Ce sont, à la fois, des « tendances intellectuelles » (*PM,* 85/1319) et une méthode traditionnelle de la philosophie qui sont visées. En ces deux domaines, la critique se fonde sur une insatisfaction. Et cette dernière engendre elle-même la nécessité d'un dépassement. Nous n'allons pas reprendre le détail de des analyses bergsoniennes. Nous voudrions indiquer les lieux où Bergson semble révéler des processus inconscients. Car, corrélativement, la prise de conscience de ces processus est, non seulement utile à la connaissance de la « façon naturelle » de penser, mais aussi est surtout condition du dépassement vers une autre façon de philosopher. Nous aborderons donc de la méthode bergsonienne de la philosophie, la détermination d'une direction générale, à partir de la critique de démarches vouées à l'insatisfaction et à l'échec.

---

[96] Cf. *ES,* 2/816. « Je ne vois qu'un moyen de savoir jusqu'où l'on peut aller : c'est de se mettre en route et de marcher ».

[97] Nous nous limiterons à cet aspect du contenu de la méthode de la philosophie selon Bergson. Nous avons choisi une direction effective parmi d'autres. Elle paraît importante. Elle n'est bien sûr pas la seule (on aurait pu choisir par exemple la figure de la philosophie qui apparaît comme double processus de création à partir d'une expérience originelle se poursuivant dans une expression). Elle correspond à une direction effective, au sein de laquelle peuvent se penser les différents actes propres à la philosophie comme activité de connaissance.

1-Le dépassement des habitudes intellectuelles

Le principe même de la notion « d'habitudes intellectuelles » est semble-t-il, une nouvelle fois, le *primum vivere.* L'habitude intellectuelle apparaît du fait de l'inscription des processus cognitifs au sein d'une réalité, avant tout *biologique*. Au sein de la vie, l'habitude est pensée comme la dégradation d'un processus volontaire en automatisme. Elle est un processus naturel. Autrement dit, elle s'inscrit dans le cadre de la vie ou, plus précisément, dans le cadre de la limitation de la force de vie. « Notre liberté, écrit Bergson, dans les mouvements mêmes par où elle s'affirme, crée les habitudes naissantes qui l'étoufferont si elle ne se renouvelle par un effort constant -l'automatisme la guette » (*EC*, 128/603). L'habitude est donc d'abord motrice. Elle est, pensée dans *MM* comme le type même de la mémoire procédurale. Le souvenir-habitude est une mémoire au niveau des mouvements eux-mêmes[98]. L'habitude désigne donc un processus répétitif et automatique, qui s'inscrit dans le cadre de la nécessité vitale. Avant même de déterminer la teneur des habitudes de pensée, le *primum vivere* justifie la conception même de tendances intellectuelles. Inscrites dans la nécessité vitale, ces dernières sont donc considérées essentiellement comme « habitudes de l'action » (*EC*, 296/746), comme « habitudes contractées dans l'action » (*MM*, 9/168) ou encore comme « habitudes contractées pour notre plus grande commodité » (*PM*, 22/1269). « Notre intelligence, écrit Bergson, telle que l'évolution de la vie l'a modelée, a pour fonction essentielle d'éclairer notre conduite, de préparer notre action sur les choses, de prévoir, pour une situation donnée, les événements favorables ou défavorables qui pourront s'ensuivre » (*EC*, 29/519). Nous n'insisterons pas sur l'inscription naturelle de l'intelligence au sein de fonctions pragmatiques. Nous voulons simplement pointer cet aspect : l'inscription vitale de l'intelligence dans l'action est perçue, par Bergson, comme la source permettant de rendre compte des habitudes de pensées. On ne s'étonnera donc pas de trouver le principe de la contrainte pragmatique comme justification récurrente des processus cognitifs habituels. Il faut encore ajouter que l'inscription de l'intelligence dans la vie ainsi que la fonction pragmatique des processus cognitifs sont pensées de façon dynamique. C'est dire que les habitudes intellectuelles correspondent à des « tendances intellectuelles » (*EC*, 21/512)[99] à une « pente naturelle de l'intelligence » (*EC*, 29-30/519) ou encore à un « laisser aller de

[98] Cf. *MM*, 83-96/225-235.

[99] « Les tendances intellectuelles, aujourd'hui innées, que la vie a dû créer au cours de son évolution, sont faites pour tout autre chose que pour nous fournir une explication de la vie » (*EC*, 21/512).

l'intelligence » (*PM*, 75/1312). C'est donc dans un dynamisme cognitif que les habitudes intellectuelles se constituent. En même temps, la notion d'habitude permet à Bergson, dans un dialogue avec Kant, de penser des structures acquises qui conditionnent effectivement la connaissance, sans pour autant faire dépendre cette dernière de structures éternelles et absolues. Cette notion aura donc un caractère essentiel dans le dépassement bergsonien de la critique kantienne[100].

Selon le constat bergsonien, ces habitudes sont à l'œuvre dans la connaissance ordinaire et usuelle. Elles sont alors utiles et pleinement légitimes. En revanche, elles deviennent problématiques dès que l'objectif n'est plus d'agir mais, comme écrit Bergson, de « spéculer, c'est-à-dire de voir » (*EC*, 197/661)[101]. Ainsi, ces habitudes vont apparaître comme des obstacles à la connaissance métaphysique, et en particulier à la compréhension de tous les grands thèmes bergsoniens : la durée, le mouvement, la création, la nouveauté, l'imprévisibilité. « Quand nous évoquons le temps, écrit Bergson, c'est l'espace qui répond à l'appel. La métaphysique a dû se conformer aux habitudes du langage, lesquelles se règlent elles-mêmes sur celles du sens commun » (*PM*, 5/1256). La connaissance usuelle, qui met en jeu la perception, l'intellection et le langage, est donc structurée autour d'habitudes cognitives qui répondent à certaines exigences de l'action. Mais ces habitudes vont être tenues par Bergson comme responsables des « faux-problèmes » ou des « pseudo-problèmes » de la métaphysique. Cette conviction constitue, d'ailleurs, le second principe de sa méthode, exposée dans l'avant-propos de *MM* : « les habitudes contractées dans l'action, écrit-il, remontant dans la sphère de la spéculation, y créent des problèmes factices, et […] la métaphysique doit commencer par dissiper ces obscurités artificielles » (*MM*, 9/168). Les habitudes intellectuelles sont donc explicitement un obstacle à la métaphysique, dans *MM*. Mais dès *l'Essai*, le problème de la liberté était considéré, dans sa formulation traditionnelle, comme mal posé et illusoire. Et de façon générale, c'est l'ensemble de la vie psychique qui apparaît déformée par l'intrusion de la contrainte pragmatique dans la sphère de la connaissance. « Cette observation interne, reprend ainsi Bergson dans *PM*, est faussée par les habitudes que nous avons contractées. L'altération principale est sans doute celle qui a créé le

[100] Cf. « Notre connaissance des choses ne serait plus alors relative à la structure fondamentale de notre esprit, mais seulement à ses habitudes superficielles et acquises, à la forme contingente qu'il tient de nos fonctions corporelles et de nos besoins inférieurs. La relativité de la connaissance ne serait donc pas définitive » (*MM*, 205/321).

[101] L'expression n'est d'ailleurs pas métaphorique dans la mesure où la perception pour Bergson est déjà structuration de l'expérience du réel dans la direction des exigences de l'action.

problème de la liberté, – un pseudo-problème, né d'une confusion de la durée avec l'étendue » (*PM*, 20/1268). Mais on pourrait plus largement dire que chaque problème rencontré par Bergson, dans chacune des grandes œuvres, correspond à des difficultés rapportées, de façon systématique, à une incompréhension issue des habitudes intellectuelles : c'est vrai de la liberté, c'est vrai du problème du rapport entre le matériel et le spirituel, c'est d'autant plus vrai du problème de la vie, ça l'est encore pour le problème de la morale ou de la religion. De même, les « faux problèmes » les plus célèbres mis en évidence par Bergson : celui de la préexistence du néant sur l'être, de la préexistence du désordre sur l'ordre, de la préexistence du possible sur le réel, seront chacun rapportés à des habitudes intellectuelles que nous allons expliciter par la suite.

On voit donc que les habitudes intellectuelles sont responsables, aux yeux de Bergson, des errances de la métaphysique. Voilà pourquoi une des exigences primordiales de la méthode philosophique bergsonienne va être de rompre avec ces tendances pour « remonte[r] la pente des habitudes intellectuelles » (*EC*, 313/760)[102]. Se dégager « des formes et des habitudes proprement intellectuelles » apparaîtra alors comme un « devoir de la philosophie » (*EC*, 197/661)[103]. C'est l'effort primordial ou l'obligation (c'est-à-dire un effort emprunt de nécessité) de l'activité philosophique. Mais, en même temps, le fait que ces habitudes soient « innées » (*EC*, 21/512) et puissamment ancrées dans une nécessité naturelle, rend l'effort d'une difficulté considérable. « On eût exigé de l'esprit, reconnaît Bergson, qu'il renonçât à ses habitudes les plus chères » (*EC*, 342/784). La nécessité pour la métaphysique de « s'arracher à des habitudes profondément enracinées, véritables prolongements de la nature » (*PM*, 73/1310) sera même décrite comme un « effort presque douloureux, toujours à recommencer » (*PM*, 83/1318)[104]. La métaphysique, selon Bergson, s'initie donc dans une

[102] Cf. « Ce qu'il y a d'irréductible et d'irréversible dans les moments successifs d'une histoire lui échappe. Il faut, pour se représenter cette irréductibilité et cette irréversibilité, rompre avec des habitudes scientifiques qui répondent aux exigences fondamentales de la pensée, faire violence à l'esprit, remonter la pente naturelle de l'intelligence. Mais là est précisément le rôle de la philosophie » (*EC*, 29-30/519).

[103] « Le devoir de la philosophie serait donc d'intervenir ici activement, d'examiner le vivant sans arrière-pensée d'utilisation pratique, en se dégageant des formes et des habitudes proprement intellectuelles. Son objet à elle est de spéculer, c'est-à-dire de voir ; son attitude vis-à-vis du vivant ne saurait être celle de la science, qui ne vise qu'à agir, et qui, ne pouvant agir que par l'intermédiaire de la matière inerte, envisage le reste de la réalité sous cet unique aspect » (*EC*, 197/661).

[104] « Renoncer à ces habitudes était d'une difficulté extrême ; nous nous en aperçûmes à l'effort presque douloureux, toujours à recommencer, que nous dûmes faire nous-même pour revenir à un point de vue qui ressemblait si fort à celui du sens commun » (*PM*, 83/1318).

tension douloureuse. Cette dernière est issue de la prise de conscience par l'intelligence, de l'inadaptation foncière de ses outils, c'est-à-dire des faiblesses de ses habitudes naturelles. Et corrélativement, elle apparaît dans l'effort pour acquérir de nouvelles habitudes.

Nous avons donc envisagé l'inscription de la notion d'habitudes intellectuelles au sein de la métaphysique bergsonienne, et son importance méthodologique comme définition négative de la direction du mouvement même de la métaphysique (c'est-à-dire ce contre quoi doit porter l'effort philosophique). Nous voudrions encore expliciter, de façon succincte, le contenu de ces tendances intellectuelles. Il nous semble, en effet (et indépendamment de l'acceptation ou non de l'évaluation métaphysique à laquelle Bergson soumet ces processus cognitifs), que ces tendances structurent véritablement certaines façons habituelles de raisonner. L'explicitation bergsonienne peut ainsi revêtir un intérêt actuel, au sens où les habitudes mises au jour sont visiblement utilisées de façon ordinaire et courante (et aussi potentiellement au cours de certains raisonnements philosophiques). Nous allons tenter de formuler, en les articulant, les habitudes principales recensées par Bergson[105]. La tendance intellectuelle principale, si l'on peut dire, au sens où elle est un mécanisme de l'entendement qui sous tend l'ensemble des habitudes que nous allons croiser, réside dans le double processus de « réfraction à travers l'espace » et de « solidification et division » de toute réalité[106]. Cette tendance principale s'exprime donc, dans ce que Bergson nomme des « habitudes statiques que notre intelligence contracte quand elle prépare notre action sur les choses » (*EC*, 274/727). Les « habitudes associationnistes » (*MM*, 129/261), par exemple, expriment au point de vue psychologique, ces habitudes statiques. Il s'agit principalement d'une hiérarchie que nous instituons inconsciemment et qui valorise la stabilité sur le mouvement, l'immobilité sur la mobilité, l'immutabilité sur le changement, l'éternité sur la durée. Cette habitude se trouve exprimée, en particulier, dans la notion d'« habitudes cinématographiques de notre intelligence » (*EC*, 312/759). Celle-ci rend compte de la

[105] Nous ne prétendons d'ailleurs nullement à l'exhaustivité. Et ces analyses mériteraient, selon nous, un relevé plus précis et plus complet. Nous croyons pourtant cerner le principal au risque de paraître répéter des aspects bien connus.

[106] L'analyse de la réfraction par l'entendement de la réalité durative à travers l'espace est présente dès les analyses de *l'Essai*, concernant les deux aspects du moi et l'acte libre. Cf. par exemple (*Essai*, 126/110). Quant à la solidification et division de la réalité (supposée continue et mouvante), on en trouve une formule particulièrement explicite, par exemple dans *MM* : Bergson y évoque « le double travail de solidification et de division que nous faisons subir à la continuité mouvante du réel pour nous y assurer des points d'appui, pour nous y fixer des centres d'opération, pour y introduire enfin des changements véritables » (*MM*, 237/345).

tendance à penser un devenir ou une évolution, à partir de substances constituées, qui changent en sautant d'état à état. Elle trouve d'ailleurs comme le montre Bergson, dans la structure grammaticale de la langue, un prolongement parfait (ou une incarnation) de ce mécanisme. « Toutes les manières de parler, de penser, de percevoir, résume ainsi Bergson, impliquent en effet que l'immobilité et l'immutabilité sont de droit, que le mouvement et le changement viennent se surajouter, comme des accidents, à des choses qui par elles-mêmes ne se meuvent pas, et en elles-mêmes ne changent pas » (*PM*, 73/1310). Bergson évoque alors la « logique immanente à nos langues », qui manifeste ce malaise de l'intelligence à penser le devenir[107]. Les habitudes statiques de l'intelligence consistent donc à résoudre le mouvement en immobilités, le changement en stabilités, la durée en instants, la nouveauté en réarrangements de l'ancien. Elles incarnent la primauté donnée par l'intelligence à la maîtrise du réel qui correspond à la préférence accordée au solide, à l'immuable, et au répétitif. Ces habitudes se rattachent, en dernière analyse, à « l'invincible tendance, dit Bergson, qui nous porte à penser, en toute occasion, des *choses* plutôt que des *progrès* » (*MM*, 135/266).

Les habitudes statiques se rapportent elles-mêmes à des « habitudes de fabrication ». Ces habitudes sont responsables, aux yeux de Bergson, des faux-problèmes métaphysiques du néant, du désordre, du possible, en tant qu'elles prennent pour naturel le mouvement allant du vide au plein, de la dissatisfaction à la satisfaction, du possible au réel. Le lien avec les habitudes statiques est d'ailleurs immédiat. « De même que nous passons par l'immobile pour aller au mouvant, écrit Bergson, ainsi nous nous servons du vide pour penser le plein » (*PM*, 73/1310). La tendance se situe cette fois, dans une incapacité à penser la nouveauté attachée au devenir, c'est-à-dire en un mot la création. L'habitude fabricatrice tend à rechercher ce qu'il y a de « répétition » (*EC*, 29/519) dans le devenir. Elle se conforme ainsi au principe pragmatique qui veut que « le même produit le même » (*idem*) (principe qui se traduit au niveau logique par la causalité mécanique). Et corrélativement, elle manifeste une incapacité naturelle à concevoir et à saisir « l'idée de l'originalité et l'imprévisibilité absolues des formes » (*EC*, 29/519) crées par la vie.

A ces habitudes qui se rattachent à des tendances cognitives, il faudrait en ajouter d'autres liées à des tendances plus généralement psychologiques. Autrement dit, ces dernières

[107] Cette affirmation fait écho au passage du chapitre 4 de *l'EC* où Bergson analyse la manière dont le langage détermine la pensée du devenir comme changement d'état d'une substance, en prenant l'exemple de la formule : « l'enfant devient homme ». Cf. *EC*, 311-312/759-760. Cf. aussi : « En procédant ainsi par apposition d'un prédicat à un sujet, du stable au stable, nous suivons la pente de notre intelligence, nous nous conformons aux exigences de notre langage, et, pour tout dire, nous obéissons à la nature » (*PM*, 73/1310).

décrivent des évaluations et des attitudes prises habituellement et quasi-instinctivement par l'esprit face à certaines expériences[108]. Nous ne pouvons qu'esquisser ce qui pourrait mériter un développement plus rigoureux. Nous citerons donc deux exemples. Le premier donne une interprétation psychologique du jugement de « clarté » attaché à une idée. « Notre esprit, écrit Bergson, a une irrésistible tendance à considérer comme plus claire l'idée qui lui sert le plus souvent. C'est pourquoi l'immobilité lui paraît plus claire que la mobilité, l'arrêt antérieur au mouvement » (*PM*, 204-205/1414-1415). De manière plus générale, le caractère « clair et distinct » d'une idée correspond, pour Bergson, à sa conformité aux habitudes de pensée (c'est-à-dire, dans une large mesure, aux habitudes contractées au contact des exigences de l'action) et à la satisfaction qui en résulte[109]. Le second exemple concerne le jugement habituel d'anormalité attaché à ce qui n'apparaît que rarement. « Il est conforme, écrit Bergson, à nos habitudes d'esprit de considérer comme anormal ce qui est relativement rare et exceptionnel, la maladie par exemple » (*Les Deux Sources*, 26-27/1001)[110]. Ce second exemple illustre de façon franchement convaincante, l'inscription des jugements dans l'ordre de l'utile et de l'intérêt pratique (et aussi la possibilité effective de retourner ces habitudes).

Les habitudes intellectuelles incarnent donc une inclination naturelle de l'intelligence vers certains jugements et vers une hiérarchie innée dans l'évaluation des idées. Elles constituent le sous bassement de ce que Bergson nomme « la philosophie innée à notre entendement » (*EC*, 319/765) dont le principe serait « le physique est du logique gâté » (*idem*) et qui correspondrait historiquement à la philosophie grecque, en général, et à la philosophie des Idées, en particulier. Elles sont déterminantes, du point de vue méthodologique, dans la mesure où elles constituent le matériau cognitif de base, le type de jugements instinctifs que

---

[108] Les analyses bergsoniennes des *Deux Source*s relatives aux mentalités primitives seraient, à ce niveau mais dans une perspective différente, très riches, dans la mesure où elles touchent des habitudes psychologiques qui structurent des réactions face à des expériences existentielles cruciales (par exemple le sentiment de la mise en péril de son existence propre, par la mort d'un proche, une catastrophe naturelle,…) et par conséquent sont susceptibles d'être observées dans l'expérience vitale de chacun d'entre nous. Mais nous nous éloignons alors du problème de la méthode.

[109] Cf. « Ainsi l'intelligence, même quand elle n'opère plus sur la matière brute, suit les habitudes qu'elle a contractées dans cette opération : elle applique des formes qui sont celles mêmes de la matière inorganisée. Elle est faite pour ce genre de travail. Seul, ce genre de travail la satisfait pleinement. Et c'est ce qu'elle exprime en disant qu'ainsi seulement elle arrive à la *distinction* et à la *clarté » (EC*, 161/631).

[110] Bergson prône d'ailleurs à propos de cet exemple un renversement intéressant : « Mais la maladie est aussi normale que la santé, laquelle, envisagée d'un certain point de vue, apparaît comme un effort constant pour prévenir la maladie ou l'écarter » (*Les Deux Sources*, 27/1001).

nous formulons à propos de l'expérience du réel. Inévitablement, c'est aussi le courant naturel avec lequel doit composer la réflexion philosophique. Connaître les habitudes intellectuelles est donc déjà une étape préparatoire décisive, qui consiste à se donner clairement le courant à remonter. Ces habitudes sont aussi pensées comme innées et, par définition, déterminent de façon largement inconsciente les jugements proférés. L'activité philosophique aura donc pour condition même la connaissance explicite de ces inclinations naturelles et de leurs limites en vue d'orienter le mouvement de la recherche. La première orientation générale de la méthode bergsonienne, s'adossant à la critique, sera donc le dépassement des habitudes innées de l'entendement.

2-Le dépassement des critères épistémiques de la métaphysique traditionnelle

La découverte philosophique, selon Bergson, trouve une seconde condition préparatoire dans le dépassement des méthodes traditionnelles de la philosophie. La critique de la dialectique pure, comme prolongement au sein de la métaphysique des habitudes intellectuelles (elles-mêmes issues d'exigences pratiques et sociales) est bien connue[111]. Nous n'insisterons pas. Nous voudrions simplement indiquer comment la critique de la méthode de construction conceptuelle, associée par Bergson à la philosophie systématique, se fonde sur une insatisfaction ou un constat d'échec. Ces derniers apparaissent, sans doute, conjointement à la promotion de critères épistémiques venus des sciences, au sein de la philosophie. Autrement dit, la critique des méthodes de la métaphysique traditionnelle, suppose comme une transposition des critères et des exigences de la « méthode expérimentale », à la connaissance philosophique. Et corrélativement, elle indique une direction générale dans l'exigence épistémologique qui détermine la forme de l'activité et peut-être la possibilité de découverte philosophique.

Bergson part de l'enseignement kantien relativement aux antinomies de la raison pure. « Une des idées les plus importantes et les plus profondes de la *Critique de la Raison pure,* écrit-il, est celle-ci : que, si la métaphysique est possible, c'est par une vision, et non par une dialectique. La dialectique nous conduit à des philosophies opposées ; elle démontre aussi bien la thèse que l'antithèse des antinomies » (*PM,* 154/1374). Et de même que Descartes dans

[111] Cf. par exemple, *PM* 87/1321 seq.

le *Discours de la méthode*, de même que Kant, dans la préface à la 2ème édition de la *Critique de la raison pure*, c'est la lutte entre les écoles philosophiques et les contradictions du dogmatisme métaphysique qui est l'insatisfaction fondamentale. Elle est interprétée comme le symptôme d'une déficience de la connaissance philosophique. « Les difficultés inhérentes à la métaphysique, affirme Bergson, les antinomies qu'elle soulève, les contradictions où elle tombe, la division en écoles antagonistes et les oppositions irréductibles entre systèmes, viennent en grande partie de ce que nous appliquons à la connaissance désintéressée du réel les procédés dont nous nous servons couramment dans un but d'utilité pratique » (*PM*, 212/1421). Laissons de côté le diagnostic. Constatons simplement qu'il y a là une insatisfaction fondamentale qui nécessite une réforme ; réforme qui se situera au niveau méthodologique, c'est-à-dire au niveau des manières de procéder. Descartes a tenté de transposer à la philosophie les procédés efficaces en mathématiques. Kant après avoir détecté les symptômes morbides, a touché une des causes de la maladie, en pointant l'insuffisance du « raisonnement pur », mais a ensuite décrété l'impossibilité du dépassement des antinomies. Les deux positions sont insatisfaisantes pour Bergson. Contre Kant il prétend qu'une expérience métaphysique est possible. Contre Descartes, il prétend qu'en tentant d'étendre les mathématiques à l'ensemble du réel, on manque tout un pan de la réalité : le pan spirituel et duratif. Le modèle épistémique pour Bergson n'est plus les mathématiques, car le domaine de la philosophie n'est pas d'abord la matière. Le modèle épistémique qui se rapproche le plus de l'objet de la philosophie, est désormais, pour Bergson, la biologie. Si la philosophie doit s'inspirer d'une méthode scientifique, ce sera celle de la biologie c'est-à-dire la méthode expérimentale, telle qu'elle a été théorisée par Claude Bernard.

Pour Bergson, le raisonnement pur est inopérant en biologie. « On serait fort embarrassé, affirme-t-il, pour citer une découverte biologique due au raisonnement pur » (*EC*, VI/490). Et la méthode expérimentale, consiste précisément dans le dialogue entre l'expérience et la raison, entre les faits et les idées. Voici comment Bergson rapporte la théorisation de la méthode expérimentale par Claude Bernard :

« La pensée constante de Claude Bernard, dans son *Introduction*, a été de nous montrer comment le fait et l'idée collaborent à la recherche expérimentale. Le fait, plus ou moins clairement aperçu, suggère l'idée d'une explication ; cette idée, le savant demande à l'expérience de la confirmer ; mais, tout le temps que son expérience dure, il doit se tenir prêt à abandonner son hypothèse ou à la remodeler sur les faits. La recherche scientifique est donc un dialogue entre l'esprit et la nature » (*PM*, 230/1433-1434).

Gardons en mémoire cette description du va et vient entre « l'esprit et la nature ». Nous allons la retrouver presque mot pour mot dans la critique des systèmes philosophiques. Mais ce sont les grands traits de cette critique bergsonienne qu'il faut envisager sans plus tarder. Bergson reproche, à la philosophie traditionnelle, de se tenir hors du champ de l'expérience, pour se contenter d'une construction conceptuelle selon les règles de la logique. « […] le métaphysicien, écrit Bergson, ne descend pas facilement des hauteurs où il aime à se tenir. Platon l'invitait à se tourner vers le monde des Idées. C'est là qu'il s'installe volontiers, fréquentant parmi les purs concepts, les amenant à des concessions réciproques, les conciliant tant bien que mal les uns avec les autres, s'exerçant dans ce milieu distingué à une diplomatie savante. Il hésite à entrer en contact avec les faits, quels qu'ils soient, à plus forte raison avec des faits tels que les maladies mentales : il craindrait de se salir les mains » (*ES*, 37/842-843). C'est donc consciemment ou inconsciemment une transposition à la philosophie des procédés de la géométrie, laquelle peut se déployer efficacement comme raisonnement pur. Spinoza est évidemment un exemple paradigmatique de cette démarche. Outre le caractère abstrait de cette connaissance métaphysique, Bergson reproche à la philosophie systématique le caractère individuel, définitif, imperfectible de la connaissance élaborée. A ces deux reproches, Bergson oppose termes à termes de nouveaux critères de validités qui sont directement inspirés de la méthode expérimentale. A la différence des solutions apparemment définitives ou « parfaites » du philosophe, Bergson prône, des solutions « toujours perfectibles, comme celles du savant » (*ES*, 37/843). A la différence du système achevé, « œuvre d'un homme de génie » (*EC*, x/493) qui se présente « comme un bloc, à prendre ou à laisser » (*idem*), Bergson prône une connaissance collective et progressive qui « ne pourra se constituer que par l'effort collectif et progressif de bien des penseurs, de bien des observateurs aussi, se complétant, se corrigeant, se redressant les uns les autres » (*idem*). Le progrès de la connaissance au sein d'une communauté est un des critères de l'efficacité de la connaissance scientifique. Elle présuppose un accord sur les critères de validité d'une connaissance et, corrélativement, sur les exigences d'une méthode expérimentale, proposant des résultats reproductibles, réfutables…Bergson revendique la possibilité d'un travail progressif pour la philosophie, ce qui dénote clairement sa croyance en une philosophie, avec une visée de connaissance du réel, se hissant au niveau d'exigence épistémique des sciences expérimentales[112]. Mais ce qui est

[112] Bergson évoque même cette aspiration à une unification de la philosophie sous des critères communs, issus d'une expérience commune : « À la multiplicité des systèmes, écrit-il, qui luttent entre eux, armés de concepts différents, succéderait l'unité d'une doctrine capable de réconcilier tous les penseurs dans une même perception, – perception qui irait d'ailleurs s'élargissant, grâce à l'effort combiné des philosophes dans une direction

plus frappant encore, c'est l'appel, pour la philosophie, à un « va et vient » à un « zig zag » entre l'expérience et la théorie dans un processus de structuration et de correction réciproques, qui reprend non seulement l'articulation mais aussi le vocabulaire de la méthode expérimentale. On le sait, et on y reviendra par la suite, l'expérience conçue par Bergson comme proprement métaphysique est appelée intuition. L'expression théorique de cette expérience est appelée dialectique. C'est donc à un dialogue entre l'intuition et la dialectique qu'appelle Bergson. Un passage de *l'EC* éclaire de façon particulièrement intéressante ce dialogue entre l'intuition qui ne dure qu'un instant, sa prolongation en dialectique, mais le nécessaire retour à l'intuition pour contrôler et rectifier ce que lui a fait dire le mouvement inertiel de la dialectique :

« Le philosophe est obligé d'abandonner l'intuition une fois qu'il en a reçu l'élan, et de se fier à lui-même pour continuer le mouvement, en poussant maintenant les concepts les uns derrière les autres. Mais bien vite il sent qu'il a perdu pied ; un nouveau contact devient nécessaire […]. L'objet de la philosophie serait atteint, écrit Bergson, si cette intuition pouvait se soutenir, se généraliser, et surtout s'assurer des points de repère extérieurs pour ne pas s'égarer. *Pour cela, un va-et-vient continuel est nécessaire entre la nature et l'esprit* » (*EC*, 239-240/697-698, nous soulignons).

Il faudrait revenir sur la nature même du dialogue, du va et vient entre intuition et dialectique, en tant qu'il se comprend au sein du processus d'expression c'est-à-dire de création. Mais nous pouvons d'ores et déjà remarquer la formule finale, identique à celle utilisée pour décrire la théorisation de la méthode expérimentale chez Claude Bernard. On retrouve donc dans la critique de la métaphysique et la réforme prônée par Bergson, les critères généraux de la méthode expérimentale : va et vient entre l'esprit et la nature, connaissance probable mais indéfiniment perfectible, par un élargissement de l'expérience. C'est donc en référence à ce modèle de réussite épistémologique qu'il faut entendre les appels de Bergson de la promotion d'un « empirisme métaphysique ». Les commentateurs, et ce d'autant plus qu'ils provenaient d'horizons scientifiques, se sont étonnés de ce que Bergson, prétendait constituer la métaphysique en « science positive » (*PM*, 216/1424). C'est évidemment affirmer, de la part de Bergson, une ambition épistémique pour la métaphysique. Mais on a vite fait de s'offusquer contre ce que cette affirmation peut avoir d'étonnant, au risque de manquer ce que veut dire Bergson. Il semble en effet qu'il faut comprendre cette

---

commune » (*PM*, 149/1370). On reconnaît une nouvelle fois, le modèle des sciences expérimentales qui progresse par adjonction d'observations nouvelles et d'expériences significatives.

formule, comme celle de « métaphysique positive » d'ailleurs, au regard d'une tentative de réforme méthodologique inspiré de la méthode expérimentale[113]. Il ne s'agit pas d'abord de concurrencer la science. Il s'agit encore moins d'affirmer l'identité de nature des deux types de connaissance ou de vouloir penser une similarité de valeur entre la connaissance métaphysique et la connaissance scientifique. Il s'agit, croyons nous, de l'effort d'un métaphysicien tentant de s'inspirer des certaines structures générales de la méthode expérimentale (qui semblent garantir un cadre relativement unificateur à la pratique scientifique, et des critères de validités assez évidents pour être acceptés par une communauté). Le constat originel est donc bien celui d'une supériorité indéniable de la valeur de la connaissance scientifique sur la connaissance philosophique, et d'une insatisfaction face à cet état de fait. La philosophie n'aurait, en quelque sorte, pas encore effectuée sa « révolution scientifique ». Ce serait donc une réforme analogue à celle intervenue dans les sciences de la nature autour du 17e que viserait Bergson. Mais il ne faut pas se méprendre sur l'inspiration scientifique que Bergson entend transposer à la philosophie. Il s'agit bien de prôner un dialogue entre l'expérience et la théorie. Mais il s'agit en même temps d'affirmer la spécificité de l'expérience métaphysique de façon radicalement distincte de l'expérience scientifique. L'effort bergsonien, d'un point de vue épistémologique, consistera en grande partie à revendiquer l'idée d'un accès possible à une expérience métaphysique, à une expérience spirituelle. C'est seulement par un accès possible à ce domaine propre (le spirituel) dans une expérience spécifique (l'expérience métaphysique) que pourrait se fonder scientifiquement la métaphysique, de même que la science se fonde sur un accès possible à l'expérience physique ou matérielle. Bergson reprend donc, de la méthode expérimentale, une exigence d'attachement aux faits. Sous cette exigence, on trouverait d'ailleurs la conviction profonde selon laquelle l'évidence factuelle détient une force intrinsèque incommensurable avec la cohérence d'un raisonnement. « Aujourd'hui, écrit Bergson, dans le plein épanouissement de la science, nous voyons les plus beaux raisonnements du monde s'écrouler devant une expérience : rien ne résiste aux faits » (*Les Deux Sources*, 112-113/1067). Il y a en définitive la conviction que la philosophie doit commencer par se donner des faits, qu'elle peut le faire, et qu'elle a encore une raison de le faire, malgré le succès voisin de la science,

[113] Jean Gayon a clarifié l'essentiel des problèmes de la relation entre science et métaphysique dans la philosophie bergsonienne. Il insiste à ce titre sur la notion de « métaphysique positive », comme une exigence empirique fondée sur le modèle des sciences expérimentales. Mais le parallèle n'est pas directement fait avec les exigences de la méthode expérimentale. Cf. Gayon, *Annales Bergsoniennes, vol III, «* Bergson entre science et métaphysique », pp. 180-183.

parce que l'expérience dans laquelle elle va chercher ses faits n'est pas couverte par le champ de la science. Ce sera, comme nous allons le voir bientôt la fonction et la raison d'être de l'intuition comme expérience métaphysique. Et corrélativement, il y a l'idée que l'intuition doit s'épanouir en dialectique, mais seulement dans cette exigence de « contact avec les faits » (*ES*, 37/842-843).

Ainsi, c'est seulement dans la tentative de structuration de l'activité philosophique sur les exigences méthodologiques de la méthode expérimentale que peuvent se comprendre, *et* la revendication bergsonienne d'une certaine positivité de la philosophie, *et* la critique de la dialectique pure. Cette double caractéristique est ce que Bergson appelle, dans un passage essentiel, la « vraie méthode de la philosophie »[114]. Le dépassement des critères épistémiques de la philosophie traditionnelle, dont l'insuffisance est incarnée par la dialectique pure s'accompagne de la promotion de nouvelles exigences, modelées non plus seulement sur des exigences internes au raisonnement, mais sur des exigences de rapport à certains faits. Au niveau de la première orientation, il s'agissait de connaître les tendances cognitives de l'intelligence. Au niveau de la seconde, il s'agit de connaître la tendance traditionnelle de la mise en œuvre de ces habitudes de pensée au sein de la philosophie : la dialectique comme construction conceptuelle. A ces deux niveaux, la connaissance critique est nécessaire dans la mesure où la philosophie va *s'efforcer contre* ces tendances. A la différence des habitudes intellectuelles, elle va trouver une direction quelle nommera « la pensée intuitive », c'est-à-dire la pensée en durée. A la différence de la dialectique pure, elle va vouloir s'orienter vers une transposition des exigences empiriques de la méthode expérimentale à la philosophie.

Nous avons donc mis en évidence les conditions préparatoires (ou l'effort critique) de la philosophie, considérée comme activité de production de nouveaux savoirs. Nous avons vu comment la méthode de la philosophie s'adossait sur la critique pour déterminer deux directions ouvertes dans lesquelles engager la recherche. Ayant déterminé deux directions

[114] Cf. « Notre initiation à la vraie méthode philosophique date du jour où nous rejetâmes les solutions verbales, ayant trouvé dans la vie intérieure un premier champ d'expérience. Tout progrès fut ensuite un agrandissement de ce champ. Étendre logiquement une conclusion, l'appliquer à d'autres objets sans avoir réellement élargi le cercle de ses investigations, est une inclination naturelle à l'esprit humain, mais à laquelle il ne faut jamais céder. La philosophie s'y abandonne naïvement quand elle est dialectique pure, c'est-à-dire tentative pour construire une métaphysique avec les connaissances rudimentaires qu'on trouve emmagasinées dans le langage. Elle continue à le faire quand elle érige certaines conclusions tirées de certains faits en « principes généraux » applicables au reste des choses. Contre cette manière de philosopher toute notre activité philosophique fut une protestation » (*PM*, 98/1329-1330).

générales, nous voici donc transporté au seuil de l'effort positif du philosopher bergsonien. La méthode va alors pouvoir marquer les étapes déterminantes par où devra passer l'activité philosophique. Nous avons choisi de pointer quelques actes de la méthode de la philosophie, en tant qu'elle s'efforce vers la « métaphysique positive ».

II-Quelques actes de la méthode au sein de la « métaphysique positive ».

Nous allons pointer certains actes qui constituent la manière de philosopher suivie et prônée par Bergson. Bien sûr, leur formulation ne donne qu'un appel ou une incitation à l'action. Elle peut être pensée selon les fonctions de l'expression que nous avons dégagée dans la seconde partie (en particulier l'expression par les verbes du *dessein* de l'acte tenant lieu de *dessin* qui sous tend la réalisation effective). Mais ce sera bien, avant tout, le contenu de ces actes prônés par Bergson qui nous intéressera.

1-« Entrer en contact les faits » (*ES*, 37/842-843)

La philosophie qui prétend à la positivité, suivant le modèle de la science triomphante, place au premier plan « l'observation », « l'expérience » et « les faits ». Meyer exposant la méthode d'un « positivisme métaphysique » bergsonien écrit ainsi : « Partir de l'expérience, l'approfondir et l'éclairer, telle doit être la préoccupation du philosophe »[115]. L'expérience est ce qui prodigue des « phénomènes » ou des « faits ». Elle est l'apparition d'une réalité à la conscience ou plus exactement, la forme que prend la réalité au regard de la conscience. De sorte que les faits et les phénomènes ne sont jamais neutres. Ils émergent de cette interaction entre le réel et ma conscience. Or la conscience agit naturellement, au sein de l'expérience, en procédant à un « découpage de la réalité » (*PM*, 32/1277) ou à un « morcellement du réel » (*MM*, 204/320). Les « phénomènes » sont définis pas Bergson comme « des faits distincts découpés dans la continuité du devenir » (*EC*, 366/805). Et les « faits » eux-mêmes sont décrits comme le résultat d'une structuration du réel : « Chaque être, écrit Bergson,

[115] Meyer, *Bergson*, p. 83.

décompose le monde matériel selon les lignes mêmes que son action y doit suivre : ce sont ces lignes *d'action possible* qui, en s'entrecroisant, dessinent le réseau d'expérience dont chaque maille est un fait » (*EC*, 366/805)[116]. La question qui surgit dès que l'on se réfère à des « faits » est ainsi : quel type d'expérience a servi de fondement à la constitution des faits ? Ou encore, quel type de découpage du réel a présidé à la constitution du fait ? Et c'est à ce niveau qu'il faut faire intervenir la distinction bergsonienne entre « expérience ordinaire » (*MM*, 211/325) et « expérience métaphysique » (*PM*, 50/1292). Autrement dit, c'est à ce niveau qu'apparaît la célèbre intuition. L'acte qui consiste à entrer en contact avec les faits, présuppose ainsi le positionnement réflexif vis-à-vis de l'expérience. L'expérience ordinaire, on le sait, est, selon Bergson, essentiellement utilitaire. Autrement dit, le *trio* pragmatique des facultés cognitives vitales (c'est-à-dire aussi sociales en ce qui concerne l'homme), « perception, intellection, langage » (*EC*, 305/753), découpent et « distribuent les objets et les faits d'après les avantages que nous en pouvons tirer » (*PM*, 32/1277). L'interprétation pragmatique des facultés cognitives est bien connue. Elle se fonde, comme nous l'avons vu, sur le principe exposé dans l'avant propos de *MM* et pouvant se condenser dans l'expression *primum vivere*. Le « fait » ordinaire, si l'on peut dire, correspond donc au découpage ou à la structuration du réel selon les contraintes pragmatiques de la nécessité vitale. « Ce qu'on appelle ordinairement un fait, explique Bergson, ce n'est pas la réalité telle qu'elle apparaîtrait à une intuition immédiate, mais une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de la vie sociale. L'intuition pure, extérieure ou interne, est celle d'une continuité indivisée. Nous la fractionnons en éléments juxtaposés, qui répondent, ici à des *mots* distincts, là à des *objets* indépendants » (*MM* 203-204/319). Les deux types d'expérience sont ici affirmés par Bergson. Nous allons sans tarder envisager l'expérience décrite comme donnée dans une intuition pure ou immédiate. Mais nous voudrions auparavant noter la collusion de l'intérêt pratique et des exigences sociales (dont l'inscription biologique sera sans cesse

[116] L'image du filet est d'ailleurs consacrée chez Bergson, d'abord à la suggestion de l'application de l'espace homogène sur la réalité concrète, Cf. « Nous devons par conséquent tendre au-dessous de la continuité des qualités sensibles, qui est l'étendue concrète, un filet aux mailles indéfiniment déformables et indéfiniment décroissantes : ce substrat simplement conçu, ce schème tout idéal de la divisibilité arbitraire et indéfinie, est l'espace homogène » (*MM*, 235-236/344), ensuite, par généralisation, à la suggestion du rapport de maîtrise que les nécessités de l'action, par l'intermédiaire de l'intelligence notamment, projettent sur la réalité. Cf. par exemple : « Une fois en possession de la forme d'espace, il s'en sert comme d'un filet aux mailles faisables et défaisables à volonté, lequel, jeté sur la matière, la divise comme les besoins de notre action l'exigent » (*EC*, 203/667).

soulignée par Bergson en particulier dans *Les Deux Sources*). Une collusion analogue s'exprime en effet, selon Bergson, entre l'expérience ordinaire et l'expérience scientifique ou encore entre la logique naturelle issue de la géométrie naturelle et la géométrie scientifique[117]. Dans *l'EC*, Bergson expliquera qu'intelligence, science et géométrie, s'inscrivent en effet toutes trois dans la tendance engendrant la matérialité. De sorte que « *la mesure* » (*ES*, 70/868), qui est selon Bergson, le point vers lequel la méthode expérimentale fait converger l'expérience scientifique, s'inscrit elle aussi dans la tendance spatiale et utilitaire[118]. Division tranchée selon les exigences de l'action, solidité et mesure, sont donc trois caractères des « faits ordinaires »[119]. Passons alors de « l'expérience utilitaire » à « l'expérience métaphysique » :

« La vérité est qu'une existence ne peut être donnée que dans une expérience. Cette expérience s'appellera vision ou contact, perception extérieure en général, s'il s'agit d'un objet matériel ; elle prendra le nom d'intuition quand elle portera sur l'esprit » (*PM*, 50/1292).

L'intuition apparaît ici comme le nom de la faculté nous donnant accès à l'expérience spirituelle. Comme toute faculté cognitive, elle appartient à la conscience. Elle a été caractérisée dans *l'EC* comme mouvement de l'esprit inverse de l'intelligence[120]. Elle est bien sûr, ce par quoi nous pouvons saisir la nature durative de notre moi profond, puis par un élargissement progressif du psychologique au cosmologique en passant par le vital, la nature essentiellement durative de toute réalité. Nous serons peut-être ici éclairés par le récent article de D. Lapoujade qui établit une nouvelle façon de penser le rapport entre « intuition » et « sympathie ». L'auteur dépasse la synonymie en vue de constituer deux actes distincts et

[117] Cf. *EC*, 162/632.

[118] Cette continuité entre sens commun et science, se fondant dans une tendance analogue à la spatialisation et à l'utilisation du mécanisme cinématographique de l'intelligence, ne semble pas incompatible avec une évolution effectivement discontinue ou saltatoire, comme l'a montré Bachelard, notamment dans le dépassement des « obstacles épistémiques ». Mais le problème de Bergson est d'articuler science et métaphysique, alors que le problème de Bachelard est de rendre compte de l'évolution effective de la science. Il y a entre Bergson et Bachelard un changement de niveau et une différence de problème qui obligent à ne pas simplifier l'apparente opposition entre les deux auteurs (et même si cette opposition était revendiquée par le second).

[119] On pourrait d'ailleurs ajouter, sans risque, les caractères du concept : généralité, appel à l'action, fixation, et même les propriétés de la durée de la matière : la répétition ou la reproductibilité.

[120] Cf. « Intuition et intelligence représentent deux directions opposées du travail conscient : l'intuition marche dans le sens même de la vie, l'intelligence va en sens inverse, et se trouve ainsi tout naturellement réglée sur le mouvement de la matière » (*EC*, 267/721).

complémentaires de la méthode bergsonienne. L'intuition désigne le saut vers ce qu'il y a de spirituel en nous vivant, à différents niveaux. A rebours, la sympathie désigne la reconnaissance du spirituel dans l'altérité, cette analogie et cette projection étant justifiée dans le cadre d'un circuit d'interprétation comme la mémoire fournit le modèle[121]. Lapoujade corrige donc la formule de Worms (ou plutôt la précise en la diffractant en deux actes distincts) définissant l'intuition comme « la connaissance immédiate, en toute chose, de la durée comme réalité ultime »[122]. Selon lui, l'intuition est la connaissance immédiate, de la durée en moi participant de tous les niveaux de la réalité (matériel, psychologique, vital, sociologique). Et la sympathie est la projection de cette coloration durative en toute chose, dans la mesure où j'ai d'abord trouvé en moi des niveaux analogues de réalité. Bref, l'intuition, quel que soit le détail du processus, est la faculté qui donne, dans une expérience métaphysique, un accès à l'existence de la durée mais aussi des réalités directement associées à cette dernière : la volonté, la liberté, la création…Ces réalités seront d'ailleurs le type même des « faits métaphysiques ». Quels sont alors les caractères de l'expérience spirituelle ? Ils sont connus. Nous ne ferons donc que les énumérer. L'expérience spirituelle, selon Bergson et à travers le processus de sympathie que nous avons évoqué, nous donne accès à l'essence même de la réalité, dans sa dimension métaphysique. « Une métaphysique intuitive » dit Bergson, qui « suivrait les ondulations du réel » pour se constituer en « empirisme vrai est la vraie métaphysique » (*PM*, 196/1408). Autrement dit, l'expérience métaphysique, est la condition de la connaissance, comme faits, de la mobilité du réel, de son changement ininterrompu et de la « création continue d'imprévisible nouveauté » (*PM*, 99/1331). Elle exige, au demeurant, une « conversion » (*PM*, 153/1373) métaphysique qui consiste principalement en une inversion des habitudes de pensée, c'est-à-dire d'un détachement de la contrainte pragmatique. Elle s'oppose donc à l'expérience ordinaire-utilitaire. Elle se

[121] Cf. « intuition et sympathie chez Bergson », in *Annales bergsoniennes*, vol III, pp. 429-447 ; et en particulier : « Ainsi seule l'intuition peut me mettre en contact avec des durées autres que la mienne parce qu'elle me révèle que je ne suis pas seulement durée intérieure (psychologique), mais aussi élan vital, mouvement matériel, effort volontaire ou vocation personnelle ; mais seule la sympathie peut propager, projeter cette altérité à travers l'univers tout entier pour la ressaisir paradoxalement en un monisme qui témoigne de la prodigieuse plasticité de l'esprit et de l'étendue de *ses circuits de reconnaissance* » p. 446, ou encore « la sympathie donne accès à l'essence de chaque totalité considérée : mobilité du matériel, élan du vital, obligation du social, aspiration du personnel, etc., mais il faut d'abord le saut de la pensée « en durée » pour déployer cet accès aux essences » p. 447.

[122] Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, p. 38.

rapproche corrélativement de l'expérience artistique[123]. Elle s'inscrirait par ailleurs, selon Bergson, dans le sillage des expériences mystiques. Ces dernières constitueraient comme l'approfondissement et l'aboutissement, au point de vue cosmologique, de l'expérience métaphysique[124]. Etant, de plus, remontée à contre-courant des tendances naturelles de l'intelligence, elle nécessite un effort « presque douloureux » (*PM*, 83/1318) confesse Bergson. Elle est condamnée à ne pouvoir être soutenue qu'un très court instant. Elle est cependant comme expérience originelle qui fournit l'impulsion et se développe en dialectique (qui est pensée, sur le modèle de la détente créatrice de l'élan vital, comme inversion créatrice de l'effort d'intuition)[125]. Il faut dire enfin qu'elle nécessite une préparation longue, fondée sur des observations de faits ordinaires et scientifiques[126].

---

[123] Cf. *PM*, 152-153/1373-1374. « Mais, de loin en loin, par un accident heureux, des hommes surgissent dont les sens ou la conscience sont moins adhérents à la vie. La nature a oublié d'attacher leur faculté de percevoir à leur faculté d'agir. […] Ils ne perçoivent plus simplement en vue d'agir; ils perçoivent pour percevoir, – pour rien, pour le plaisir. Par un certain côté d'eux-mêmes, soit par leur conscience soit par un de leurs sens, ils naissent *détachés ;* et, selon que ce détachement est celui de tel ou tel sens, ou de la conscience, ils sont peintres ou sculpteurs, musiciens ou poètes. C'est donc bien une vision plus directe de la réalité que nous trouvons dans les différents arts ; et c'est parce que l'artiste songe moins à utiliser sa perception qu'il perçoit un plus grand nombre de choses. Eh bien, ce que la nature fait de loin en loin, par distraction, pour quelques privilégiés, la philosophie, en pareille matière, ne pourrait-elle pas le tenter, dans un autre sens et d'une autre manière, pour tout le monde ? Le rôle de la philosophie ne serait-il pas ici de nous amener à une perception plus complète de la réalité par un certain déplacement de notre attention ? 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. Cette conversion de l'attention serait la philosophie même ». Cette expérience se double en philosophie d'une exigence conceptuelle. Cf. Le Roy, *op. cit.*, p. 51 : « L'intuition métaphysique, c'est l'intuition esthétique vérifiée, systématisée, lestée du discours rationnel ».

[124] Cf. « Jusqu'où va l'intuition ? Elle seule pourra le dire. Elle ressaisit un fil : à elle de voir si ce fil monte jusqu'au ciel ou s'arrête à quelque distance de terre. Dans le premier cas, l'expérience métaphysique se reliera à celle des grands mystiques : nous croyons constater, pour notre part, que la vérité est là. Dans le second, elles resteront isolées l'une de l'autre, sans pour cela répugner entre elles. De toute manière, la philosophie nous aura élevés au-dessus de la condition humaine » (*PM*, 50-51/1292).

[125] Cf. « La dialectique est nécessaire pour mettre l'intuition à l'épreuve, nécessaire aussi pour que l'intuition se réfracte en concepts et se propage à d'autres hommes ; mais elle ne fait, bien souvent, que développer le résultat de cette intuition qui la dépasse. A vrai dire, les deux démarches sont de sens contraires : le même effort, par lequel on lie des idées à des idées, fait évanouir l'intuition que les idées se proposaient d'emmagasiner. Le philosophe est obligé d'abandonner l'intuition une fois qu'il en a reçu l'élan, et de se fier à lui-même pour continuer le mouvement, en poussant maintenant les concepts les uns derrière les autres. Mais bien vite il sent qu'il a perdu pied ; un nouveau contact devient nécessaire ; il faudra défaire la plus grande partie de ce qu'on avait fait. En résumé, la dialectique est ce qui assure l'accord de notre pensée avec elle-même. […] L'objet de la

L'observation et l'expérience peuvent donc promouvoir deux types de faits : d'un côté les faits ordinaires et scientifiques issus d'une expérience utilitaire et spatiale du réel, de l'autre côté, des faits métaphysiques, qui sont aperçus par l'effort d'intuition dans l'expérience métaphysique. Le fait métaphysique doit d'ailleurs, selon Bergson, et en vertu du principe bergsonien selon lequel « le dynamique résorbe en lui le statique, devenu un cas particulier» (*Les Deux Sources*, 58/1025), pouvoir recouvrir les faits fournis par les sciences[127]. « Entrer en contact avec les faits », désigne donc un acte qui consiste bien sûr à chercher dans l'expérience une référence, à « s'assurer des points de repères extérieurs pour

---

philosophie serait atteint si cette intuition pouvait se soutenir, se généraliser, et surtout s'assurer des points de repère extérieurs pour ne pas s'égarer. Pour cela, un va-et-vient continuel est nécessaire entre la nature et l'esprit » (*EC*, 239-240/697-698). Ce passage est tout à fait crucial pour comprendre les rapports entre intelligence et intuition. Il affirme à la fois l'hétérogénéité et l'inséparabilité des deux actes, au sein d'un processus complet de connaissance. L'intuition est « un commencement nécessaire », « une impulsion qui met l'analyse en branle et qui l'oriente, […] le coup de sonde qui lui apporte une matière » selon les expressions de Le Roy (Cf. op. cit ; p. 48). Mais elle ne devient connaissance effective que dans l'effort d'expression, dans un va et vient entre « la concentration intuitive » et la « détente conceptuelle » (Ibid. p. 156), au sein d'un mouvement qui se retrouve dans tout processus de création comme expression d'une émotion supra-intellectuelle, à travers une matière qui résiste. Sur ce dernier point, Cf. notamment *ES*, « la conscience et la vie », 22-23/831-832.

[126] Cf. « Car on n'obtient pas de la réalité une intuition, c'est-à-dire une sympathie spirituelle avec ce qu'elle a de plus intérieur, si l'on n'a pas gagné sa confiance par une longue camaraderie avec ses manifestations superficielles. Et il ne s'agit pas simplement de s'assimiler les faits marquants ; il en faut accumuler et fondre ensemble une si énorme masse qu'on soit assuré, dans cette fusion, de neutraliser les unes par les autres toutes les idées préconçues et prématurées que les observateurs ont pu déposer, à leur insu, au fond de leurs observations. Ainsi seulement se dégage la matérialité brute des faits connus. Même dans le cas simple et privilégié qui nous a servi d'exemple, même pour le contact direct du moi avec le moi, l'effort définitif d'intuition distincte serait impossible à qui n'aurait pas réuni et confronté ensemble un très grand nombre d'analyses psychologiques » (PM, 226/14311432).

[127] Cf. « Mais non ! 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. Descendons alors à l'intérieur de nous-mêmes : plus profond sera le point que nous aurons touché, plus forte sera la poussée qui nous renverra à la surface. L'intuition philosophique est ce contact, la philosophie est cet élan. Ramenés au dehors par une impulsion venue du fond, nous rejoindrons la science au fur et à mesure que notre pensée s'épanouira en s'éparpillant. Il faut donc que la philosophie puisse se mouler sur la science, et une idée d'origine soi-disant intuitive qui n'arriverait pas, en se divisant et en subdivisant ses divisions, à recouvrir les faits observés au dehors et les lois par lesquelles la science les relie entre eux, qui ne serait pas capable, même, de corriger certaines généralisations et de redresser certaines observations, serait fantaisie pure ; elle n'aurait rien de commun avec l'intuition » (*PM*, 137-138/1361-1362).

ne pas s'égarer » (*EC*, 240/698). Mais il s'agit aussi, et du fait de la distinction déterminante de deux types d'expérience, d'évaluer le type de fait proposé, en s'interrogeant notamment si le découpage des faits correspond principalement à des exigences pragmatiques ou aussi en même temps aux « articulations naturelles » (*Les Deux Sources*, 109/1064). La référence dans la critique devient alors, le fait d'intuition, dont on aura saisi l'impulsion motrice au sein de l'expérience métaphysique. Nous faisons référence à « la puissance de *négation* qu'elle [l'intuition] porte en elle » (*PM*, 120/1347) décrite dans la conférence *l'intuition philosophique*. A ces deux actes, l'un cherchant les faits, l'autre se donnant le fait métaphysique qui sert à évaluer l'ensemble des observations dont on dispose, s'ajoute un troisième acte dans la volonté de se tenir au contact des faits. Il s'agit de « poser les problèmes en termes d'expérience », comme dit Meyer. Autrement dit, la position même des problèmes doit se situer à un niveau qui offre prise à « l'observation directe » (*PM*, 79/1314)[128]. La résolution de problèmes philosophique ne prenant pas alors la forme, selon Bergson, d'une construction conceptuelle abstraite, mais bien celle d'une structuration et d'une rectification mutuelle de la théorie et de l'expérience, selon un dynamisme analogue à la « méthode expérimentale », mais en fonction des spécificités de l'aspect spirituel du réel. Le premier type d'actes, consiste donc à indiquer le type de rapport à l'expérience en métaphysique, et à proposer un plan général de dialogue entre l'intuition et la dialectique. Il s'agit en définitive de pointer le schéma général d'un attachement aux faits propices à un progrès dans la nature du savoir philosophique, au sein de ce qui pourrait être appelé « une méthode expérimentale métaphysique ». Mais ce dialogue, entre « la nature » et « l'esprit », se décline en actes plus concrets, permettant eux-mêmes de préciser l'éclairage mutuel entre expérience et théorie, en philosophie. Il s'agit donc maintenant de s'interroger sur les actes qui sont indiqués par des formules comme « Etudions les faits » (*PM*, 46/1288) ou encore « Tenons nous en donc aux faits » (*Les Deux Sources*, 290/1207).

[128] L'entreprise de *MM*, offre de fait une illustration de cet acte méthodologique. Bergson lui –même le revendique comme une étape décisive : « un problème métaphysique capital se trouve transporté sur le terrain de l'observation, où il pourra être résolu progressivement, au lieu d'alimenter indéfiniment les disputes entre écoles dans le champ clos de la dialectique pure » (*MM*, 9/167) ; Cf. également : « Fidèle à notre méthode, nous lui demandâmes de se poser en termes moins généraux et même, si c'était possible, de prendre une forme concrète, d'épouser les contours de quelques faits sur lesquels l'observation directe eût prise » (*PM*, 79/1314).

2-Etudier les faits

L'étude des faits va semble-t-il s'inscrire dans la conception dynamique, de relation entre les faits et l'expérience, proposée par Claude Bernard. Dans la brochure intitulée « la philosophie française », Bergson écrit : « La recherche scientifique, telle que Claude Bernard la recommande, est un dialogue entre l'homme et la nature. Les réponses que la nature fait à nos questions donnent à l'entretien une tournure imprévue, provoquent des questions nouvelles auxquelles la nature réplique en suggérant de nouvelles idées, et ainsi de suite indéfiniment »[129]. Lui-même va reprendre de cette méthode l'acte fondamental qui consiste à « interroger les faits ». Il s'agit de penser une confrontation et une vérification de la probabilité des contenus de pensée au contact de l'expérience. On trouve ainsi dans la philosophie bergsonienne des formules issues de la méthode expérimentale. Par exemple : « Les faits confirment-ils l'hypothèse ? » (*MM*, 91/231) ou encore « Les faits vérifient-ils cette hypothèse ? » (*MM*, 104/242). On retrouve par ailleurs dans la conférence « L'âme et le corps » une description de la méthode qui reprend le vocabulaire et la description dynamique de la marche vers la connaissance probable à travers le dialogue incessant entre l'esprit et la nature.

« Exercé à l'observation intérieure, le philosophe devrait descendre au-dedans de lui-même, puis, remontant à la surface, suivre le mouvement graduel par lequel la conscience se détend, s'étend, se prépare à évoluer dans l'espace. Assistant à cette matérialisation progressive, épiant les démarches par lesquelles la conscience s'extériorise, il obtiendrait tout au moins une intuition vague de ce que peut être l'insertion de l'esprit dans la matière, la relation du corps à l'âme. Ce ne serait sans doute qu'une première lueur, pas davantage. Mais cette lueur nous dirigerait parmi les faits innombrables dont la psychologie et la pathologie disposent. Ces faits, à leur tour, corrigeant et complétant ce que l'expérience interne aurait eu de défectueux ou d'insuffisant, redresseraient la méthode d'observation intérieure. Ainsi, par des allées et venues entre deux centres d'observation, l'un au-dedans, l'autre au-dehors, nous obtiendrions une solution de plus en plus approchée du problème - jamais parfaite, comme prétendent trop souvent l'être les solutions du métaphysicien, mais toujours perfectible, comme celles du savant » (*ES*, 37/842-843).

On voit ainsi, à la fois, l'inspiration issue de la méthode expérimentale et la spécificité de la méthode philosophique. L'hypothèse initiale réside, selon Bergson, dans l'intuition vague comme lueur. Cette intuition est directrice dans l'interrogation des faits. Mais, il y a, en même temps et de façon continue, correction et rectification mutuelle. Il faudrait aussi rapporter

[129] Cf.*Mélanges*,

l'admiration de Bergson pour la philosophie de Spencer. « La philosophie de Spencer, écrit-il, visait à prendre l'empreinte des choses et à se mouler sur le détail » (PM, 2/1254). C'est ici dans un souci de précision que Bergson appelle à l'interrogation des faits. L'exigence qui préside à l'interrogation des faits et donc celle de « se remodeler sans cesse, comme doit le faire une philosophie digne de ce nom, sur l'observation et l'expérience » (*ES*, 63/862).

Mais il semble aller de soi, pour Bergson, que le fait est déjà immédiatement une interprétation, de même que l'observation ne peut-être qu'un parti pris sur le réel. Examiner les faits c'est donc interroger l'interprétation dans laquelle ils s'insèrent. Etudier les faits, c'est soupçonner leur interprétation. Ainsi Bergson loue-t-il chez Claude Bernard la critique de l'idée trop simple, selon laquelle l'expérience fournirait des faits bruts. « Trop souvent, écrit-il, nous nous représentons encore l'expérience comme destinée à nous apporter des faits bruts » (*PM*, 231/1434). Contre l'idée d'une connaissance émergeant passivement d'une synthèse de faits, Bergson pointe l'importance de l'hypothèse, c'est-à-dire de l'idée, comme directrice dans la confrontation avec le réel[130]. De même l'observation n'est jamais intégration passive de données. Elle est une auscultation du réel, c'est-à-dire une recherche sélective relative à certains critères, principes, intérêts. Une nouvelle fois cette remarque prend le caractère de l'évidence qui, dans la pensée de Bergson, s'exprime comme souvent, dans une exclamation : « Comme si une observation scientifique, dit-il, n'était pas toujours la réponse à une question, précise ou confuse ! » (*Idem*). L'expérience de la recherche ou même celle de la réception d'un enseignement semble confirmer cette remarque. On ne note bien souvent que ce qui nous intéresse. L'attention se porte vers certains points et en néglige d'autres. Cela se produit généralement de manière inconsciente et confuse. C'est souvent en jetant un regard rétrospectif sur des prises de notes par exemple que se dégage ce qu'on peut appeler un thème, ou une coloration générale, et qui est, en réalité, le signe du principe directeur de l'observation. L'un des intérêts de la problématisation, par exemple, est d'expliciter les principes qui guident l'observation dans les faits, ou encore de se placer directement dans le sens c'est-à-dire dans une attitude qui permet d'interroger et de tirer parti

[130] Bergson retrouve d'ailleurs dans cette idée, une confirmation de sa critique de la synthèse comme constitutive de la connaissance, ou de la compréhension du réel. Il faut selon Bergson, et dans l'ordre effectif, supposer la primauté du sens, sous peine de manquer la réalité de la constitution du discours. « La vérité, écrit-il, est que le discours doit avoir un sens tout de suite, ou bien alors il n'en aura jamais. Sa signification pourra changer à mesure qu'on approfondira davantage les faits, mais il faut qu'il ait une signification d'abord » (*PM*, 231/1435).

des faits[131]. Mais dire qu'un fait est une interprétation ou qu'une observation est une réponse à une question, ce n'est pas pour autant, selon Bergson, affirmer la relativité de toute interprétation ou observation. Il faut penser une hiérarchie des interprétations dans le cadre d'un accroissement de la probabilité. L'interprétation des faits est plus ou moins valable, la constitution même des faits que l'on allègue doit être évaluée. Selon quels principes ? Il est évident que cela dépendra de la visée de l'entreprise. On retrouvera, dans la philosophie bergsonienne, la distinction entre la connaissance utilitaire et la connaissance immédiate ; la référence pour la connaissance métaphysique sera ce qui apparaît à une intuition immédiate qui correspond, au découpage de l'objet selon ses articulations naturelles[132]. Les faits sont donc constitués selon des principes plus ou moins conscients et plus ou moins valables d'un point de vue métaphysique. Comment considérer alors les appels bergsoniens à revenir à des « faits bruts », à interroger et à examiner les faits « sans parti pris », « sans *a priori* », « indépendamment de tout système métaphysique » ? N'y a-t-il pas contradiction ? La difficulté est réelle. Peut-être s'agit-il simplement pour Bergson, et nous nous inspirons de la leçon bergsonienne elle-même concernant la connotation affective de la *négation*, d'exprimer son insatisfaction face à l'interprétation traditionnelle de certains faits à partir d'une structuration inconsciente de l'expérience, par exemple des faits psychopathologiques à partir de l'hypothèse du parallélisme psycho-physique ou de l'évolution de la vie à partir du mécanisme…Cela serait plus fondamentalement, l'expression de *l'effort* pour retrouver sous

[131] Ces remarques nous font penser à la différence entre l'explication de texte en philosophie et l'explication de texte de français telle qu'elle semble être enseignée dans le secondaire, et telle que nous l'avons expérimentée à la fois comme élève et comme soutien scolaire. Si l'on insiste dans le premier cas sur la problématisation comme condition de l'analyse du texte, en revanche dans le second cas, la méthode conseillée est souvent et étonnamment de prendre des notes en analysant le texte *puis* de dégager rétrospectivement les thèmes principaux, appelés axes de lecture pour *composer* le commentaire. Il est évident que cela ne fonctionne pas. Et si l'on observe les résultats convaincants soi-disant obtenus par cette méthode, on remarque que l'on s'est d'abord placé dans le sens, et que l'on a précisé et rectifié au fur et à mesure, la question confuse qui présidait à notre analyse. Cette remarque peut paraître anecdotique. Je crois qu'on trouverait cependant dans ces pratiques des exemples concrets de ce dialogue entre une idée et des indications, entre un mouvement et des signes, que l'on appelle interprétation.

[132] Cf. « L'avenir d'une science dépend de la manière dont elle a d'abord découpé son objet. Si elle a eu la chance de trancher selon les articulations naturelles, ainsi que le bon cuisinier dont parle Platon, peu importe le nombre des morceaux qu'elle aura faits : comme le découpage en parties aura préparé l'analyse en éléments, on possédera finalement une représentation simplifiée de l'ensemble ». (*Les Deux Sources*, 109/1064). Cf. aussi, EC, 157/627. L'image est soulignée par Deleuze, entre autre.

les constructions conceptuelles, l'appui ou la réfutation au niveau d'une référence qui est l'expérience.

Toujours est-il que les seules conceptions « utiles » et « à conserver » sont, pour Bergson, celles « auxquelles on arrive par l'approfondissement des faits » (*ES*, 3/817). Il va ainsi penser des procédés ou des techniques pour exploiter les faits, c'est-à-dire pour concevoir un apport effectif du point de vue de la connaissance philosophique, du recours à l'expérience. Ce sera d'abord la recherche de « faits significatifs ». Le fait significatif est défini par Bergson comme une réalité à l'intérieur de laquelle « on trouvera l'explication d'un nombre indéfini de faits » (*PM*, .231/1435). L'exemple paradigmatique du « fait significatif » est « la nécessité d'attendre » (*PM*, 12/1262) pour que le sucre fonde dans le verre d'eau. Dans ce fait, résidera la conviction bergsonienne de l'extension cosmologique de la durée à l'univers. Mais on en dirait autant de l'aphasie pour le problème des rapports entre le spirituel et le matériel. C'est un fait auquel Bergson revient sans cesse, et dans lequel il trouve une vérification effective de certaines hypothèses. On trouve par ailleurs, comme modalité particulière de recours aux faits, ce que Bergson appelle les « lignes de faits ». En l'absence de « fait décisif qui tranche la question, comme il arrive en physique et en chimie » (*ES*, 4/817) et dans l'exigence de fonder les connaissances philosophiques sur des faits, Bergson imagine chercher des *indications* dans des ensembles de faits qui demandent à être croisés et recoupés. Le recoupement devra d'ailleurs permettre « l'accumulation des probabilités » pour mettre la philosophie « sur le chemin de la certitude » (*idem*)[133]. Le recoupement sera d'ailleurs souvent le résultat du croisement des données de l'observation interne et de faits issus de l'observation scientifique. Ainsi pour établir la relation entre « l'âme et le corps », Bergson explicitera le croisement des « observations psychologiques » et des « faits cliniques » (*ES*, 37/843), comme l'acte par lequel « nous obtiendrons, écrit-il, une solution de plus en plus approchée du problème » (*idem*). Bergson reprendra d'ailleurs, dans *Les Deux Sources*, l'idée du recoupement, en rapprochant explicitement cette fois, la méthode philosophique de celle de « l'arpenteur » :

« Nous parlions jadis de ces « lignes de faits » dont chacune ne fournit que la direction de la vérité parce qu'elle ne va pas assez loin : en prolongeant deux d'entre elles jusqu'au point où elles se coupent, on arrivera pourtant à la vérité même. L'arpenteur mesure la distance d'un point inaccessible en le visant tour à tour de deux points auxquels il a accès. Nous estimons que cette méthode de recoupement est la seule qui puisse faire avancer

[133] A propos du recours aux « lignes de faits », Cf. Kremer Marietti, « explication bergsonienne », *EB*, vol 7, p. 186 *seq*.

définitivement la métaphysique. Par elle s'établira une collaboration entre philosophes ; la métaphysique, comme la science, progressera par accumulation graduelle de résultats acquis, au lieu, d'être un système complet, à prendre ou à laisser, toujours contesté, toujours à recommencer » (*Les Deux Sources*, 263/1186).

La « méthode de recoupement » comme croisement des faits permet d'accumuler des probabilités. Elle est la condition de la positivité de la science. Présente dans le dernier ouvrage de Bergson, elle demeure donc la formulation finale de l'ambition positive de la métaphysique bergsonienne.

Nous nous en tiendrons à ces constatations relatives à quelques actes précis de la méthode, dont la mise en œuvre vient répondre à une exigence bergsonienne en matière d'inscription du savoir philosophique dans une expérience réelle.

3-Conclusion

Nous avons donc fini par aborder quelques aspects liés au contenu même de la méthode philosophique selon Bergson. Conformément à ce que nous avions dégagé comme fonction à la méthode, nous avons croisé des directions de l'activité (concernant des critères généraux d'ordre épistémologiques et ontologiques), et la formulation d'actes (c'est-à-dire des plans d'action rendant effectifs la progression de l'activité dans les directions fixées). L'aspect qui nous est apparu marquant et sur lequel nous avons concentré nos observations, est la transposition apparente d'un schéma général de la méthode expérimentale à la pratique philosophique. Mais ce qui est original c'est le niveau où se joue l'influence manifeste des pratiques scientifiques sur l'activité philosophique. Il ne s'agit pas d'étendre la *mesure* à l'ensemble des expériences, en espérant trouver dans cette mathématisation du réel la garantie d'un savoir objectif. Il s'agit au contraire d'affirmer la spécificité du domaine de connaissance de la philosophie, c'est-à-dire l'ordre spirituel de la réalité, et corrélativement la nécessité d'imaginer un type de connaissance spécialement adapté aux spécificités de l'expérience métaphysique. Ce que Bergson garde de la science, ce n'est donc surtout pas une extension globale d'une forme objective de l'expérience scientifique. C'est bien plutôt la structure dynamique articulant, dans un dialogue continué, la formulation d'hypothèses et la confrontation de ces idées au verdict des faits, et semblant prémunir la philosophie des égarements que sont le dogmatisme et la tendance systématique.

Conclusion générale

Les réflexions, à travers la philosophie bergsonienne, nous ont donc porté, d'un questionnement général sur la nature de l'activité humaine et sur l'insertion effective de la méthode au sein de cette activité, jusqu'à l'observation d'actes concrets de la méthode philosophique mise en œuvre par Bergson et revendiquée dans le cadre d'une réforme d'ordre méthodologique de la philosophie, en passant par une interrogation de la fonction du langage dans l'orientation méthodique d'une activité de pensée. Au terme de ce parcours, il convient de dégager l'enjeu philosophique de ces réflexions. La spécificité de notre démarche semble engendrer un double intérêt.

D'un côté, notre travail peut intéresser la philosophie générale. Nos réflexions structurent en effet le concept de « méthode ». Elles explicitent en particulier son insertion dans l'activité (la méthode est présente de façon immanente au sein même de la structure des activités humaines, mais selon des modalités différentes selon que l'on considère l'ordre effectif ou l'ordre rétrospectif, les activités mécaniques ou les activités créatrices). Elles précisent aussi sa fonction au sein de l'activité (la méthode est régulatrice au sein d'une activité temporelle, auxiliaire de l'activité finalisée, indicatrice des directions et des actes au sein d'un processus nécessairement dynamique, du fait même du caractère imprévisible des activités, en particulier créatrices). L'aporie classique de la méthode est alors apparue, à partir d'analyses bergsoniennes, comme une difficulté artificielle. Elle semble issue d'une considération schématique et mécaniste de la méthode. Le point de vue bergsonien nous a ainsi permis de réintégrer certaines caractéristiques de l'activité humaine, passées sous silence par le raisonnement aboutissant à l'aporie. Dans une approche plus complète et plus fine de l'activité humaine, la réalité de la méthode au sein de l'activité est apparue comme structuration ou ordonnancement de l'action. Elle est à l'œuvre de façon immanente dans toute activité humaine. Et cette dernière apparaît essentiellement finalisée. Elle constitue une progression, par sauts brusques, au sein d'un devenir continu. Etant ordonnancement, la méthode relève immédiatement de l'intelligence. Elle peut à ce titre être réfléchie ou explicitée de façon adéquate dans le langage. La perspective bergsonienne a, par ailleurs, permis de saisir l'importance de la dimension temporelle du concept de méthode. Si la méthode interagit dans une activité qui dure, alors il est possible de concilier méthode et imprévisibilité, méthode et création. Le point de vue bergsonien a aussi permis de préciser la

double fonction (indicatrice et fixatrice) de l'explicitation méthodologique. Il faut remonter aux deux pouvoirs ou deux actions du langage sur l'activité de l'individu. Ce sont la fixation explicite de buts intermédiaires et l'appel à l'action qui, en formant les schémas moteurs, initient tout en la déterminant, la direction à suivre.

D'un autre côté, notre travail peut intéresser l'exégèse bergsonienne. Nous n'avons certes pas d'emblée, abordé le contenu de la méthode bergsonienne. Notre premier contact avec la philosophie bergsonienne a résidé au niveau de la philosophie de l'action. Nous avons interrogé d'abord, le cadre structurant qu'elle offrait pour penser la fonction effective de la méthode dans l'activité. Mais nous étudions, dans la troisième partie notamment, quelques éléments constitutifs de la méthode philosophique de Bergson. Notre perspective s'éclaire d'ailleurs en partie, par le cadre que nous avons élaboré au préalable. Nous avons ainsi noté comment Bergson dégage des indications ou des directions générales de l'activité philosophique. Il part d'une insatisfaction face aux résultats et aux procédés habituels de la philosophie. Il conçoit corrélativement cette orientation comme un fil conducteur. Ce dernier a pour fonction de prémunir le philosophe contre l'égarement qui le guette. Au niveau des principes directeurs, nous retrouvons l'inversion des habitudes de penser. Mais nous avons observé une direction, plus originale. Il s'agit de la nécessité, selon Bergson, de décaler les critères de validité de la connaissance philosophique. Il faut, selon lui, s'inspirer du dynamisme de la méthode expérimentale, dans son dialogue entre l'esprit et la nature. Conjointement, Bergson formule des *actes méthodiques*. La réflexion sur la fonction de l'explicitation langagière de la méthode est alors éclairante. Elle avait révélé, dans cette formulation des actes, la projection de moments décisifs, sous forme de schémas directeurs. Dans la recherche philosophique, et pour mener à bien l'ambition d'un « empirisme métaphysique », les deux actes peuvent se formuler comme : entrer en contact avec les faits et étudier ces faits. Au niveau des directions et des actes, il semble donc, que la méthode philosophique bergsonienne, entendue comme régulation effective de l'activité philosophique, s'inspire directement de la méthode expérimentale. Cette dernière a été théorisée par Claude Bernard. La transposition à la philosophie, par Bergson, s'effectue en valorisant les spécificités du domaine d'étude de la philosophie. Cette hypothèse mériterait sans doute d'être creusée. Nous trouverions, au demeurant, un autre intérêt exégétique à notre travail. Celui-ci semble d'ailleurs lié à notre approche singulière de la philosophie bergsonienne. En sollicitant la pensée de Bergson pour aborder la question de la fonction de la méthode, nous avons croisé l'intelligence, le langage et l'action. Mais nous ne les avons pas aperçus sous l'angle critique, le plus visible de la philosophie bergsonienne. Ils sont apparus dans leur

dimension positive. Nous avons ainsi perçu des aspects de la philosophie bergsonienne demeurant souvent implicites ou non commentés. Nous avons donc valorisé certains points qui demeurent d'ordinaire comme cachés aux commentateurs, du fait même de l'éclairage, parfois éblouissant, de la critique bergsonienne. La fabrication et l'intelligence technicienne sont valorisées en tant qu'elles participent d'activités créatrices, et en particulier, en tant qu'elles sont un effort de l'individu pour dépasser sa condition. Rappelons ces paroles de Bergson :

« Nous croyons qu'il est de l'essence de l'homme de créer matériellement et moralement, de fabriquer des choses et de se fabriquer lui-même. *Homo faber*, telle est la définition que nous proposons. *L'Homo sapiens*, né de la réflexion de *l'Homo faber* sur sa fabrication, nous paraît tout aussi digne d'estime tant qu'il résout par la pure intelligence les problèmes qui ne dépendent que d'elle : dans le choix de ces problèmes un philosophe peut se tromper, un autre philosophe le détrompera ; tous deux auront travaillé de leur mieux ; tous deux pourront mériter notre reconnaissance et notre admiration. *Homo faber, Homo sapiens*, devant l'un et l'autre, qui tendent d'ailleurs à se confondre ensemble, nous nous inclinons » (*PM*, 91-92/1325).

En pointant l'apport de la philosophie bergsonienne de l'action, on se situe ainsi au niveau de l'essence de l'homme : l'intelligence réflexive et la création de soi dans des œuvres matérielles ou des actes moraux. Le respect et la déférence bergsoniennes ne sont pas feints. Il y a une valeur intrinsèque à l'activité de l'intelligence technicienne et fabricatrice. De même trouverait-on une valorisation de l'intelligence, dans la fonction de la méthode. L'intelligence est immanente à l'ordonnancement de l'activité humaine. La méthode de la philosophie, du point de vue de l'activité effective, est aussi un ordonnancement intellectuel. Même quand elle prône l'expérience métaphysique d'intuition, la philosophie s'appuie sur l'intelligence pour ordonner et diriger son activité, pour se fixer un but et inciter à l'effort. Quant au langage, sa fonction symbolique n'est pas seulement un obstacle métaphysique. Elle est aussi une condition de possibilité de la pensée effective, notamment en tant qu'elle permet les schèmes moteurs. Ce sont ces derniers, en effet, qui rappellent les idées et appellent ou suggèrent des nouveaux mouvements de pensée.

Pour finir, et quelle que soit la valeur « académique » de notre propos, nous voudrions indiquer deux enjeux que nous pouvons qualifier de philosophiques, s'il est vrai que la philosophie peut ou doit intéresser directement nos expériences de vie. D'abord, nous pensons l'activité, en particulier à travers le concept de « méthode ». Nous interrogeons plus précisément la fonction effective de l'intelligence et du langage au sein de l'activité créatrice.

Nous réfléchissons alors, et structurons conceptuellement, du même coup, l'expérience usuelle. Autrement dit, ces réflexions peuvent trouver un écho direct dans nos expériences actuelles. Elles intéressent l'expérience ordinaire ou extraordinaire, dans leurs dimensions créatrices et méthodiques. Elles intéressent la construction et la création de nos vies. Elles revêtent, du même coup, un intérêt vital. Ensuite, en réfléchissant sur les orientations bergsoniennes souhaitées pour la philosophie, nous offrons une référence pour penser la pratique philosophique actuelle. Il n'est jamais inutile d'insister sur l'exigence et l'effort requis, pour inscrire la philosophie dans le concret, dans une expérience, aux contacts de la réalité. La construction conceptuelle ne vaut pas en soi. Elle peut n'être qu'un futile jeu de l'esprit, dit Bergson. Mais elle devient nécessaire, à partir du moment où elle s'ancre dans l'expérience, c'est-à-dire d'abord et immédiatement dans notre expérience. Alors seulement elle revêtira à nouveau un intérêt vital. L'ambition bergsonienne pour la philosophie peut se transposer comme condition de sa valeur vitale. Entrer en contact avec les faits et les étudier. Expérimenter et réfléchir. Deux actes vitaux de la pratique philosophique. Je ne sais si la philosophie doit à nouveau rêver de la métaphysique positive. Mais si elle parle de l'expérience, alors son ton sera vital.

Bibliographie

Abréviations des Revues

AP : Archives de philosophie
BSFP : Bulletin de la Société française de Philosophie
EB : Études Bergsoniennes
EP : Etudes philosophiques
RIP : Revue internationale de philosophie
RMM : Revue de métaphysique et de morale
RPFE : Revue philosophique de la France et de l'Étranger
RIP : Revue internationale de philosophie

LITTERATURE PRIMAIRE

BERGSON Henri, *Œuvres*, Textes annotés par A. ROBINET, Introduction par H. GOUHIER, P.U.F., édition du Centenaire, 1949.

BERGSON Henri, *Mélanges*, Textes publiés et annotés par A. ROBINET, Avant-propos par H. GOUHIER, P.U.F., édition du Centenaire, 1972.

LITTERATURE SECONDAIRE

Baron R., « Intuition bergsonienne et intuition sophianique », in *EP*, 1963/4.

Barthélemy-Madaule Madeleine, « Lire Bergson », in *EB* VIII, pp. 85-120, 1969.

BENDA Julien, « Une méprise sur l'intuition bergsonienne », in *Revue du mois*, 10 mai 1912, pp. 575-579.

BENDA Julien, *Sur le succès du bergsonisme*, Mercure de France, 1929.

Broglie Louis de, « Les conceptions de la physique contemporaine et les idées de Bergson sur le temps et sur le mouvement », in *RMM*, 1941/4.

CARIOU Marie, *Lectures bergsoniennes*, coll. « Questions », P.U.F., 1990.

Chevalier Jacques, *Bergson*, Plon, coll. « Les maîtres de la pensée française », 1926.

Chevalier Jacques, *Entretiens avec Bergson*, Plon, 1959.

De lattre Alain, « Remarques sur l'intuition comme principe régulateur de la connaissance chez Bergson », in *EB* VII, P.U.F., 1966, pp. 195-215.

Deleuze Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, Presses universitaires de France, 2e éd. « Quadrige », 1998, (1ère éd., 1966).

Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France, 8e éd. « Epiméthée », 1996.

Deleuze Gilles, « Le concept de la différence chez Bergson », in *EB* IV, P.U.F., 1968.

DELHOMME Jeanne, « L'exercice de la pensée et ses conditions dans la philosophie d'Henri Bergson », in *EB* III, 1948, pp. 150-158.

Dresden S., « Les idées esthétiques de Bergson », in *EB*, vol. IV, 1968.

Francotte Sylvain, *Bergson durée et morale*, Academia bruylant, Louvain, 2004.

Galois Philippe et Forzy Gérard (dir.), *Bergson et les neurosciences*, [Actes du Colloque international de neuro-philosophie, Faculté libre de médecine-Institut de philosophie], Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1997.

GUEROULT Martial, « Bergson en face des philosophes », in *EB* V, 1960, pp. 8-35.

HÖFFDING H., *La philosophie de Bergson*, F. Alcan, 1930.

Hude Henri, *Bergson I, II*, Ed. Universitaires, 1989-1990.

HUSSON Léon, *L'intellectualisme de Bergson*, P.U.F., 1948.

Husson Léon, « Vers une métaphysique positive : la philosophie de Bergson », in *Histoire de la pensée de Hegel à Bergson*, CHEVALIER Jacques, Flammarion, 1966.

Jankélévitch Vladimir, *Bergson*, Paris, P.U.F., 1931

Jankélévitch Vladimir, « Prolégomènes au bergsonisme », in *RMM*, 1928/4.

Jankélévitch Vladimir, « Bergsonisme et biologie », in *EP*, 1959/4.

KREMER-MARIETTI Angèle, « L'explication bergsonienne », in *EB* VII, pp. 180-191.

LE ROY Édouard, *Une philosophie nouvelle : Henri Bergson*, F. Alcan, 3e éd., 1913.

LE ROY Édouard, Notes et discussions : « A propos de l'intuition bergsonienne », in *Revue du mois*, 1912, pp. 733-735.

Le Roy Edouard, *La pensée intuitive*, 2 vol.,

Mathieu V., «Bergson technicien », in *RIP*, 1959/2.

Merleau-Ponty M., « Bergson se faisant », in *Eloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, 1953 et 1960.

Montbello Pierre, *L'autre métaphysique, essai sur la philosophie de la nature : Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Edition Desclée de Brouwer, 2003.

MOSSE-BASTIDE Rose-Marie, « L'intuition bergsonienne », in *RPFE*, 1948, pp. 195-206.

Park Tchi Twan, *Conceptions et enjeux de la méthode bergsonienne : de l'intuition de la durée à la dualitude. Pour une lecture nouvelle moderne/postmoderne*, thèse sous la direction de J.-J.Wunenburger, Dijon, 2002.

PEGUY Charles, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, Gallimard, 1935.

PHILONENKO Alexis, *Bergson. Ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Cerf, 1994.

POLITZER Georges, *Le bergsonisme, une mystification philosophique*, Éditions sociales, 1947.

SCARPELLI Paola, « Intuition et langage chez Henri Bergson », in *Henri Bergson : esprit et langage*, dir. Claudia STANCATI, Mardaga, 2001, pp. 61-70.

STANCATI Claudia, « Bergson et le langage de la philosophie : comment doivent parler les philosophes », in *Henri Bergson : esprit et langage*, dir. Claudia STANCATI, Mardaga, 2001, pp 71-83.

Soulez Philippe, « Les mathématiques, la biologie et le statut scientifique de la philosophie pour Bergson », in *Philosophique*, n° 1, 1991.

SOULEZ Philippe et WORMS Frédéric, Bergson, Flammarion, coll. « Grandes biographies », 1997.

THIBAUDET Albert, *Le bergsonisme I, II*, 2e éd., N.R.F., 1929.

VERDENAL René, « La philosophie de Bergson », in *Histoire de la philosophie, vol. 6, La philosophie du monde scientifique et industriel*, dir. François CHATELET, Hachette, 1973, pp. 230-254.

VIEILLARD-BARON Jean-Louis, *Bergson*, P.U.F., coll. « Que sais-je ? », 2e éd., 1993.

VIEILLARD-BARON Jean-Louis, « Lectures récentes de Bergson », in *EP*, 1991/2.

VIEILLARD-BARON Jean-Louis, *Bergson et le bergsonisme*, A. Colin, coll. « Synthèse », 1999.

WORMS Frédéric, « Bergson », in *Gradus philosophique*, GF-Flammarion, 1994.

Worms Frédéric (éd.), *Annales bergsoniennes, vol. 1 Bergson dans le siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

Worms Frédéric éd., *Annales bergsoniennes, vol. 2 Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris, Presses universitaires de France, 2004.

Worms Frédéric éd., *Annales bergsoniennes, vol. 3 Bergson et les sciences*. Paris, Presses universitaires de France, 2006.

Worms Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie : étude inédite*, Paris, Presses universitaires de France, 2004.

Worms Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

Worms Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 1997.

REFERENCES ELECTRONIQUES

ARNAUD François, *La volonté chez Bergson et Schopenhauer*, http://revues.org/documents135.htlm, 2004.

Congrès international de clôture de l'année Bergson, l'*évolution créatrice* de Bergson cent ans après (1907-2007) : Epistémologie et Métaphysique, http://www.college-de-France.fr/default/EN/all/phi_sci/colloques.htm, 2007

HORTONENDA Jeannine, *Le langage chez Bergson*, http://pedagogie-ac-toulouse.fr/philosophie/forma/atelierbergson.htm, 2001-2002

OLIVIE Michel, *Sur la relation de Bergson aux paradoxes de Zénon*, http://pedagogie-ac-toulouse.fr/philosophie/forma/atelierbergson.htm, 2001-2002

POLITZER Georges, *After the death of M. Bergson*, trad. Mitch Abidor, http://www.marxist.org/archive/politzer/works/1941/bergson.htm. Article originalement paru dans *La pensée libre*, n°1 février 1941, aussi publié in *Ecrits 1 ; La Philosophie et les Mythes*, Editions sociales, Paris 1969.

REBOUL Sylvain, *La vérité dans les sciences chez Bergson*, http://sylvainreboul.free.fr/ber2.htm,

TARRADE Céline, *L'intuition chez Bergson*, http://pedagogie-ac-toulouse.fr/philosophie/forma/atelierbergson.htm, 2001-2002

MOTS CLÉS : Bergson, méthode, méthodologie, action, intelligence, intuition, activité philosophique.

RÉSUMÉ

Le présent travail aborde, au sein de la philosophie bergsonienne, la question de la « méthode » dans son rapport à l'activité en général, et, en particulier, à l'activité spéculative qu'est la philosophie. Avant d'aborder les problèmes de la méthodologie bergsonienne proprement dite, c'est-à-dire essentiellement les problèmes du statut de l'intuition et de ses rapports à l'intelligence et au langage, il nous a semblé judicieux d'interroger le concept même de « méthode ». Nous avons ainsi, d'abord, envisagé comment la philosophie bergsonienne de l'action permet, contre l'aporie classique de la méthode, de penser une inscription et une fonction effective de la méthode au sein d'une activité qui dure. Nous avons ensuite fait le détour par la conception bergsonienne du rapport entre le langage et l'activité pour mettre au jour une double fonction de l'expression de la méthode, au sein de l'activité philosophique. Ayant souligné le rôle de l'intelligence dans la création, nous avons pu alors envisager la méthode spécifique de la philosophie prônée par Bergson, en insistant sur les aspects structurant l'ambition d'une « métaphysique positive ».