

BERGSON ET LE SENS
PHILOSOPHIQUE
DE LA QUESTION
« COMMENT S'Y PREND-ON ? »

ARNAUD FRANÇOIS

Philosopher consiste à créer des questions. Il convient donc, pour tout philosophe, de se demander quelle question, ou quelle pluralité de questions, il a créée. Nous voudrions montrer que Bergson, s'emparant d'un tour propre à la langue française, crée la question « comment s'y prend-on ? ». Ou plutôt, il transforme cette expression idiomatique en une véritable question philosophique qui mêle tous les aspects de sa propre doctrine, et présente un caractère profondément rénovateur pour la pensée d'aujourd'hui, pourvu qu'on sache l'apercevoir. Que la récurrence de la question « comment s'y prend-on ? » sous la plume de Bergson ne relève pas du simple « tic d'écriture », l'extension prodigieuse que le philosophe donne à cette question suffit à le prouver. Ainsi, dans *L'Évolution créatrice*, la question « comment s'y prend-on ? » est posée au sujet de l'élan vital lui-même :

L'élan de vie dont nous parlons consiste, en somme, dans une exigence de création. Il ne peut créer absolument, parce qu'il

rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien. Mais il se saisit de cette matière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté. Comment s'y prend-il¹ ?

Nous voudrions mettre en évidence toutes les dimensions de la question « comment s'y prend-on ? » dans la philosophie de Bergson, et ainsi, faire apparaître que cette question se trouve bien au nœud des grandes doctrines bergsoniennes. Si notre hypothèse est juste, alors on ne peut pas analyser la question bergsonienne « comment s'y prend-on ? » sans retrouver, pour ainsi dire harmoniquement et à chaque pas de la démarche, l'ensemble de la philosophie de Bergson. La question « comment s'y prend-on ? » acquerrait ainsi une importance aussi grande que la notion de durée, ou plutôt, il ressortirait qu'on ne peut pas s'intéresser au temps sans poser la question « comment s'y prend-on ? ». Et cette question serait bien la question créée par Bergson : il l'aurait créée du fait de son intérêt pour le temps. Plus ultimement, il s'agira de montrer que, en quel sens et pourquoi, la question « comment s'y prend-on ? », telle que la comprend Bergson, est la question que la philosophie ne peut pas, à présent, ne pas poser.

La première analyse de Bergson concerne le mouvement². Et l'exemple paradigmatique qui correspond à cette analyse est celui d'Achille dépassant la tortue. Voici un texte qu'on trouve,

1. Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, dans *Œuvres*, édition du centenaire, Paris, PUF, 1959, p. 708 (nous indiquons entre parenthèses la pagination des éditions « millésimes » ; ici : p. 252). On comparera avec le texte suivant : « Or, comment procéderait autrement une cause libre, incapable de briser la nécessité à laquelle la matière est soumise, capable pourtant de la fléchir, et qui voudrait, avec la très petite influence dont elle dispose sur la matière, obtenir d'elle, dans une direction de mieux en mieux choisie, des mouvements de plus en plus puissants ? Elle s'y prendrait précisément de cette manière. Elle tâcherait de n'avoir qu'à faire jouer un déclic ou à fournir une étincelle, à utiliser instantanément une énergie que la matière aurait accumulée pendant tout le temps qu'il aurait fallu » (« La conscience et la vie », in *L'Énergie spirituelle*, p. 825-826 [p. 15]).

2. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 74-80 (p. 82-89).

non pas dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, mais dans une conférence assez tardive recueillie dans *La pensée et le mouvant*, et dont on peut penser, par conséquent, qu'elle se ressent de tous les acquis antérieurs — nous n'hésiterions pas à dire que cette page est, à bien des égards, la plus importante de tout le bergsonisme — :

Je n'ai pas besoin de vous rappeler les arguments de Zénon d'Élée. Tous impliquent la confusion du mouvement avec l'espace parcouru, ou tout au moins la conviction qu'on peut traiter le mouvement comme on traite l'espace, le diviser sans tenir compte de ses articulations. Achille, nous dit-on, n'atteindra jamais la tortue qu'il poursuit, car lorsqu'il arrivera au point où était la tortue, celle-ci aura eu le temps de marcher, et ainsi de suite indéfiniment. Les philosophes ont réfuté cet argument de bien des manières, et de manières si différentes que chacune de ces réfutations enlève aux autres le droit de se croire définitives. Il y aurait eu pourtant un moyen très simple de trancher la difficulté : c'eût été d'interroger Achille. Car, puisque Achille finit par rejoindre la tortue et même par la dépasser, il doit savoir, mieux que personne, comment il s'y prend. Le philosophe ancien qui démontrait la possibilité du mouvement en marchant était dans le vrai : son seul tort fut de faire le geste sans y joindre un commentaire. Demandons alors à Achille de commenter sa course : voici, sans aucun doute, ce qu'il nous répondra. « Zénon veut que je me rende du point où je suis au point que la tortue a quitté, de celui-ci au point qu'elle a quitté encore, etc. ; c'est ainsi qu'il procède pour me faire courir. Mais moi, pour courir, je m'y prends autrement. Je fais un premier pas, puis un second, et ainsi de suite : finalement, après un certain nombre de pas, j'en fais un dernier par lequel j'enjambe la tortue. J'accomplis ainsi une série d'actes indivisibles. Ma course est la série de ces actes. Autant elle comprend de pas, autant vous pouvez y distinguer de parties. Mais vous n'avez pas le droit de la désarticuler selon une autre loi, ni de la supposer articulée d'une autre manière. Procéder comme le fait Zénon, c'est admettre que la course peut être décomposée arbitrairement, comme l'espace parcouru ; c'est croire que le trajet s'applique réellement contre la trajectoire ; c'est faire coïncider et

par conséquent confondre ensemble mouvement et immobilité¹. »

Il fallait citer ce passage *in extenso*. La prosopopée, notamment, possède, comme telle, une signification philosophique. Seul Achille sait « comment il s'y prend », et c'est pourquoi il faut lui donner la parole. Toute autre méthode consisterait à considérer le mouvement de l'extérieur, et donc à le reconstruire. Le tort de Zénon ne réside pas dans une erreur mathématique, il consiste à parler du mouvement sans l'accomplir, à parler d'un mouvement qui n'est que vu. Achille, au contraire, coïncide avec son mouvement, et c'est cette coïncidence, rigoureusement, que Bergson nomme, ailleurs, « intuition ». À l'erreur de Zénon correspond, symétriquement, celle de Diogène, qui est de marcher sans dire un mot. C'est ce qui nous est dit dans un passage, très proche de ce que nous venons de lire, du cours de 1910-1911 sur la personnalité, professé au Collège de France :

À l'argument de Zénon qui est celui d'un pur intellectualiste, son adversaire opposa pour toute réponse le mouvement lui-même ; il se mit à marcher. Son tort fut de faire le geste sans le commenter, c'est-à-dire sans traduire en termes d'action ce que Zénon exprimait en termes de connaissance. Il aurait dit : « Je marche, je ne compose pas le mouvement comme vous composez la trajectoire qui le sous-tend. Je fais des pas et chacun est un indivisible ; après deux ou trois, j'aurai franchi l'intervalle². »

Le geste philosophique fondamental de Bergson consiste à faire parler Achille — ou, en l'occurrence, Diogène —, à faire philosopher Achille. Il faut imaginer un Achille philosophe. Et le bergsonisme est tout, sauf une exhortation au silence intuitif — on s'en aperçoit particulièrement ici. Dans cette perspective se comprend, sans doute, le fait que Bergson a adopté la devise cartésienne : « il faut agir en homme de pensée et penser en

1. « La perception du changement », in *La Pensée et le mouvant*, p. 1379-1380 (p. 160-161).

2. « Théorie de la personne », in *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 864-865.

homme d'action¹. » Dans cette perspective se comprend, également, le fait qu'il donne, en deux endroits décisifs des *Deux sources de la morale et de la religion*, la parole aux hommes d'action dont il parle — il s'agit des « fondateurs et réformateurs de religion, des mystiques et des saints² ». Eux seuls savent comment on s'y prend pour introduire l'ouvert dans le monde. Cela n'est pas contradictoire avec l'injonction, prononcée dans le même livre et dont Jankélévitch a magnifiquement fait la théorie : « N'écoutez pas ce qu'ils disent, regardez ce qu'ils font³. » C'est que la parole, le plus souvent, est bien reconstruction, de l'extérieur, d'un phénomène advenu ; peut-être faut-il être philosophe pour *dire* comment on s'y prend, et ce discours procède de l'intuition.

Un second élément du texte cité est à considérer ; il nous fera avancer vers une saisie théorique du sens de la question « comment s'y prend-on ? ». Achille, pour dépasser la tortue, « s'y prend tout autrement », nous dit Bergson, que ne le veut Achille. La manière dont on s'y prend, chez Bergson, c'est toujours « tout autrement ». Ainsi, dans *L'évolution créatrice* : « Mais il va sans dire qu'Achille, pour rejoindre la tortue, s'y prend tout autrement⁴. » Ou encore, plus généralement et selon un des théorèmes centraux de ce dernier ouvrage :

Un simple coup d'œil jeté sur le développement d'un embryon lui eût pourtant montré [il s'agit du philosophe mécaniste] que la vie s'y prend tout autrement. *Elle ne procède pas par association et addition d'éléments mais par dissociation et dédoublement⁵.*

On s'y prend tout autrement qu'en reconstruisant. Et ce qui reconstruit, c'est l'intelligence — que Bergson, on le sait, oppose à l'intuition, dont il vient d'être question. Si l'on s'y prend « tout autrement », c'est que nous commençons toujours

1. « Message au Congrès Descartes », in *Mélanges*, p. 1579.

2. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 1018 (p. 49) ; cf. p. 1189 (p. 267).

3. *Ibid.*, p. 1001, 1096, 1114 (p. 26, 149, 172).

4. *L'Évolution créatrice*, p. 758 (p. 311).

5. *Ibid.*, p. 571 (p. 90).

par reconstruire. L'attitude intellectuelle, chez Bergson, est, à la lettre, une attitude naturelle. C'est que « notre destination est de vivre, d'agir ¹ », et que l'intelligence est « une annexe de la faculté d'agir ² ». Tout cela constitue un paradoxe : ce qui est naturel, chez Bergson, c'est l'attitude la plus artificielle qui soit, le principe même de l'artifice — *homo faber* ³ —, tandis que l'intuition et, peut-être, le « s'y prendre » sont difficiles, artificiellement provoqués — étant entendu que Bergson maintient, le plus souvent, un sens dépréciatif à l'« artificiel » par opposition au « naturel », notamment lorsqu'il oppose les « systèmes naturellement clos » aux « systèmes artificiellement clos ⁴ ». La métaphysique, c'est-à-dire l'effort intuitif, consiste à « remonter la pente naturelle du travail de la pensée ⁵ ». La distinction du naturel et de l'artificiel est récusée par la position bergsonienne de la question « comment s'y prend-on ? », du moins en tant que celle-ci trouve son corrélat dans l'opposition entre intuition et intelligence. Et si l'on « s'y prend » toujours autrement que ne le veut l'intelligence, ce n'est pas parce que l'intelligence se trompe toujours ; c'est parce que le « s'y prendre » est l'autre même de la reconstruction intellectuelle ⁶.

Le troisième point a déjà été effleuré. Que fait Zénon, typiquement ? Il « divise », il « décompose » le mouvement d'Achille. Or, telle est ici la grande thèse de Bergson, on ne

1. « Fantômes de vivants » et « recherche psychique », in *L'Énergie spirituelle*, p. 872 (p. 76).

2. *L'Évolution créatrice*, Introduction, p. 489 (p. 5) ; cf. p. 657-658 (p. 192-193).

3. *Ibid.*, p. 613 (p. 140).

4. *Ibid.*, p. 500-513 (p. 7-23).

5. « Introduction à la métaphysique », in *La Pensée et le mouvant*, p. 1415 (p. 206).

6. Ainsi, en une formulation remarquable qui se trouve dans l'Introduction de *L'Évolution créatrice* : « Et, le plus souvent, quand l'expérience a fini par nous montrer comment la vie s'y prend pour obtenir un certain résultat, nous trouvons que sa manière d'opérer est précisément celle à laquelle nous n'aurions jamais pensé » (Introduction, p. 490 [p. VI]). C'est, justement, que la « pensée », en tant qu'intelligence, n'a pas pour fonction de comprendre la vie.

peut rien comprendre au mouvement si on le décompose, si on laisse s'exercer le « mécanisme cinématographique de la pensée ¹ ». C'est que le mouvement est un acte simple, un « simple », par contraste avec les positions, qui sont, dans le vocabulaire bergsonien, des « vues ». Ce sont des « vues », parce que c'est, principalement, le sens de la vision qui décompose le mouvement ². Ce vocabulaire est mis en place dans l'« Introduction à la métaphysique ». Le mystique, celui qui, peut-être, sait *dire* comment il s'y prend, est, avant tout, l'homme de la simplicité ³. Et l'illustration que donne Bergson, pendant toute sa carrière, de cette distinction entre le simple et les vues, est bien connue : lorsque je lève ma main de A en B, j'accomplis un geste *simple, indivisible* ; je *m'y prends* d'une certaine manière ; les positions que traverse ma main sont autant de *vues prises, de l'extérieur*, sur son mouvement. On aura compris que c'est l'intelligence, derrière la vision, qui prend ces vues. Maintenant, pourquoi procède-t-elle ainsi ? Décomposer, c'est se donner la possibilité de *reconstruire*, c'est-à-dire de *fabriquer*. L'intelligence, pour Bergson, n'est rien d'autre que l'activité reconstructrice de notre esprit. Il y a une différence entre reconstruire la réalité et la laisser se déployer simplement. Et l'intelligence est cela, mais elle n'est rien d'autre que cela. Lorsque Bergson semble la déprécier au profit d'une autre faculté, il indique seulement que la réalité recomposée ne coïncidera jamais avec la réalité simplement saisie. Il ne s'agit, en aucun cas, d'un irrationalisme : personne, avant Bergson, n'a défini l'intelligence comme il fait. La dépréciation bergsonienne de l'intelligence, s'il en est une, n'est pas une dépréciation de la raison, et le bergsonisme est un *rationalisme du temps*. Ainsi seulement, on peut comprendre que l'intuition n'est pas coup d'œil, à la dérobée, vers un autre monde —

1. *Ibid.*, p. 760 (p. 313).

2. Ainsi, dans *Durée et Simultanéité*, Bergson nous demande, comme condition préalable de l'intuition de la durée, de fermer les yeux (p. 41 = *Mélanges*, p. 98).

3. À propos de l'âme mystique : « Surtout elle voit simple » (*Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 1172 [p. 246]).

comme l'ont voulu ceux qui ont rapproché l'intuition bergsonienne de celles de Platon ou de Schelling¹. Elle est regard vers ce monde-ci, mais en tant qu'on s'abstient de le reconstruire, c'est-à-dire qu'on le laisse être et se déployer. L'intuition bergsonienne est, avant tout, un refus de la reconstruction. Il demeure qu'en s'attaquant à toute démarche de reconstruction, c'est à un large pan de l'histoire de la philosophie que Bergson s'en prend. Ici réside le principe de son opposition à Kant, mais aussi, précisément, à Platon. Que l'on s'interroge sur les conditions auxquelles on peut retrouver le monde tel qu'il est², ou qu'on double ce monde d'un système tout fait et hiérarchiquement ordonné, la science, dont la réalité serait la dégradation³, on refuse, dans les deux cas, de *s'installer* d'emblée dans la réalité. Et cette « installation » est, proprement, ce que Bergson nomme intuition⁴.

La théorie bergsonienne de la simplicité déploie une partie de ses conséquences dans un passage méconnu de *Durée et simultanéité*. Du moins ce passage est-il le plus clair sur un certain nombre de points. Soit la fantaisie, d'une inspiration que Bergson veut einsteinienne, selon laquelle la réalité serait figurable par un bloc tout constitué, l'espace par un plan P découpé sur ce bloc, et le temps par le mouvement même du plan parallèlement à lui-même : on voit tout de suite que le plan doit être choisi d'une manière arbitraire, et que ce choix

1. Cf. par exemple René Berthelot, *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste*, t. II : *Le pragmatisme chez Bergson*, Paris, Alcan, 1913, p. 83-111 ; « Georg Brandes, “big, strong, unamiable, yet loveable” », in *New York Times*, vol. LXIII, n° 20, 581, dimanche 31 mai 1914, section 5, p. 3. Bergson répond à ces imputations dans « De la position des problèmes », in *La Pensée et le mouvant*, p. 1271 (p. 25-26).

2. « Introduction à la métaphysique », in *La Pensée et le mouvant*, p. 1427-1430 (p. 220-223) ; *L'Évolution créatrice*, p. 795-800 (p. 355-361).

3. *Ibid.*, p. 1424-1425 (p. 217) ; *L'Évolution créatrice*, p. 762-773 (p. 315-328). Cf. « Histoire des théories de la mémoire », in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, t. II : *Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, p. 45.

4. « Introduction à la métaphysique », in *La Pensée et le mouvant*, p. 1417, 1418, 1421, 1424 (p. 208, 210, 213, 216).

ne nous explique pas pourquoi le bloc fut constitué, ni comment. Or, par hypothèse, il fut constitué une fois, et de la manière précise dont il fut. Ainsi, à son propos, et à la faveur d'une comparaison :

Mille opérations diverses, accomplies par la pensée, le recomposeraient aussi bien idéalement, quoiqu'il ait été composé effectivement d'une certaine et unique manière. Quand la maison sera bâtie, notre imagination la parcourra dans tous les sens et la reconstruira aussi bien en posant le toit d'abord, en y accrochant ensuite un à un les étages. Qui mettrait cette méthode au même rang que celle de l'architecte, et la tiendrait pour équivalente ? En y regardant de près, on verrait que la méthode de l'architecte est le seul moyen effectif de composer le tout, c'est-à-dire de le faire ; les autres, en dépit de l'apparence, ne sont que des moyens de le décomposer, c'est-à-dire, en somme, de le défaire ; il y en a donc autant qu'on voudra. Ce qui ne pouvait être construit que dans un certain ordre peut être détruit n'importe comment ¹.

Trois points sont à souligner : d'abord, la stricte équivalence, posée par ce texte, entre « composer » à partir d'éléments et « décomposer ». Ce n'est pas que Bergson, en contradiction avec l'ensemble de sa philosophie, affirme ici l'interchangeabilité des directions de la flèche du temps ; à partir du moment où l'intelligence se donne des éléments, on n'a plus affaire à la réalité en train de se déployer, mais à un ensemble de vues ou de positions qui sont, par essence, soustraites au temps. À la limite, un Achille dont le mouvement se composerait de positions pourrait être dit reculer, tout aussi bien qu'avancer : c'est, tout simplement, qu'il ne serait pas en train de se mouvoir. Et d'une manière générale, toute philosophie de la reconstruction est, selon Bergson, une philosophie de la destruction, c'est-à-dire, peut-être, une philosophie animée, à l'égard de la réalité, d'un affect de ressentiment ². Ensuite, pour

1. *Durée et Simultanéité*, p. 165 (= *Mélanges*, p. 202).

2. À l'inverse, voici comment Scheler caractérise l'attitude de la philosophie bergsonienne vis-à-vis du réel : « Cette philosophie a, à l'égard du monde, le geste de la main ouverte, qui se tend, de l'œil qui s'ouvre grand,

un seul mouvement en train de se faire, il y a un nombre infini de positions : théorème crucial — et d'inspiration néo-platonicienne — du bergsonisme, depuis l'« Introduction à la métaphysique », selon lequel il y a toujours, sur un simple, une infinité de vues¹. Enfin, et surtout, ce qui distingue la manière dont l'architecte s'y prend des diverses reconstructions qu'on peut donner de cette méthode, c'est le fait que, dans le premier cas, la maison a été une fois bâtie, c'est que quelque chose nous est effectivement donné. C'est seulement d'une manière *rétro-spective* qu'on peut distinguer un véritable « s'y prendre » de ce qui n'est qu'une reconstruction. Outre le fait que le vocabulaire de l'« effectif » est mobilisé deux fois dans notre passage, on trouve, un peu auparavant : « c'est uniquement parce que le bloc a été constitué *d'une tout autre manière* [...] qu'il existe un bloc² » ; on ne peut pas « dire que le mouvement effectivement générateur du bloc n'est que l'un quelconque des mouvements possibles³ » ; et, surtout, « dans le bloc *tout fait*, et affranchi de la durée où il *se faisait*, le résultat une fois obtenu et détaché ne porte plus la marque expresse du travail par lequel on l'ob-

librement [...]. L'homme qui philosophe ici n'a ni l'angoisse qui produit la computation moderne et la volonté de calculer toute chose, ni la fière souveraineté du "roseau pensant", qui, chez Descartes et Kant, est la source première — l'*a priori* émotionnel — de toute théorie » (Scheler, « Versuche einer Philosophie des Lebens », cité in Wolfhart Henckmann, « La réception schélérienne de la philosophie de Bergson », trad. A. François, in *Annales bergsoniennes*, t. II, p. 380).

1. C'est grâce à ce théorème que Bergson rompt avec l'indéterminisme qui caractérisait sa pensée dans *Matière et Mémoire* (p. 376-378 [p. 279-280]). Pour concilier la création avec le déterminisme des phénomènes naturels, on n'est pas obligé de plonger la première dans le second, et, ainsi, d'infléchir celui-ci, comme le faisait Boutroux. On peut très bien concevoir que les phénomènes naturels soient absolument déterminés, tout en étant l'envers d'un mouvement créateur. En cela, Bergson s'inspire très nettement de Claude Bernard, tel que l'interprète Ravaisson (Ravaisson, *La Philosophie en France au XX^e siècle*, in *De l'habitude* [...], Paris, Fayard, 1984, p. 175-179). Cf. « La philosophie de Claude Bernard », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1435-1437 (p. 232-235).

2. *Durée et Simultanéité*, p. 165 (= *Mélanges*, p. 202) ; nous soulignons.

3. *Ibid.*

tint¹. » Cette dernière formulation est particulièrement révélatrice : à la question « comment s'y prend-on ? », la réponse ne peut être formulée qu'au passé. Quelque chose s'est constitué, quelque chose nous a été donné, est c'est cela qui est digne d'être médité, non pas la manière dont on pourrait procéder — par opposition à « s'y prendre » — pour recomposer ce qui nous a été une fois donné. Ou encore, plus trivialement : pour qu'on ait simplement l'idée de recomposer quelque chose, il faut qu'il existe déjà. C'est ce que Bergson marque dans un texte plaisant, dont les enjeux sont multiples, extrait de « Le possible et le réel » ; supposons qu'on veuille reconstruire un homme réel à partir d'un homme possible, c'est-à-dire à partir des éléments de l'idée d'homme :

Autant vaudrait prétendre que l'homme en chair et en os provient de la matérialisation de son image aperçue dans le miroir, sous prétexte qu'il y a dans cet homme réel tout ce qu'on trouve dans cette image virtuelle avec, en plus, la solidité qui fait qu'on peut la toucher. Mais la vérité est qu'il faut plus ici pour obtenir le virtuel que le réel, plus pour l'image de l'homme que pour l'homme même, car l'image de l'homme ne se dessinera pas si l'on ne commence par se donner l'homme, et il faudra de plus un miroir².

Dans la même conférence, Bergson insiste sur la différence irréductible entre la manière dont un événement s'y prend pour nous être donné et se prêter ensuite à toutes les reconstructions possibles, et, précisément, les reconstructions anticipées qu'on peut en donner, à partir des éléments passés ; il reformule ainsi, mais dans une tout autre perspective, à savoir dans une perspective *temporelle*, la distinction kantienne entre le sensible et le conceptuel :

1. *Ibid.*

2. « Le possible et le réel », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1341 (p. 112). De même, juste avant : « En jugeant d'ailleurs ainsi que le possible ne présuppose pas le réel, on admet que la réalisation ajoute quelque chose à la simple possibilité : le possible aurait été là de tout temps, fantôme qui attend son heure ; il serait donc devenu réalité par l'addition de quelque chose, par je ne sais quelle transfusion de sang ou de vie » (p. 1341 [p. 111]).

Je dois, par exemple, assister à une réunion ; je sais quelles personnes j'y trouverai, autour de quelle table, dans quel ordre, pour la discussion de quel problème. Mais *qu'elles* viennent, s'assoient et causent comme je m'y attendais, *qu'elles* disent ce que je pensais bien qu'elles diraient : l'ensemble me donne une impression unique et neuve, comme s'il était maintenant dessiné d'un seul trait original par une main d'artiste ¹.

Ici, c'est le « que », répété en anaphore, qui porte tout le poids de l'analyse. Il marque la distance infranchissable entre l'événement une fois advenu, effectif, et l'événement anticipé, simplement possible. Par un moyen stylistique, Bergson nous donne à penser que c'est toujours le « que », le « *daß* » — et non, nous le verrons, le « *was* » — qui est à concevoir ; or, la seule question qu'il puisse admettre est : « comment s'y prend-on ? ». Et c'est pourquoi, chez Bergson, l'événement est toujours imprévisible. Non pas seulement « im-prévisible », mais imprévisible en droit ². Ce à partir de quoi je pourrais le prévoir, ses composantes « possibles » — c'est-à-dire, au fond, le passé —, cela ne me donnera jamais l'événement lui-même, mais simplement des reconstructions, ou, mieux, des « pré-constructions », de lui. Le « s'y prendre » est, par essence, de l'ordre de l'imprévisible.

Dans la mesure où elle pose la question du donné comme tel et où elle ne peut recevoir de réponse qu'au passé, la question « comment s'y prend-on ? » est la question de l'historien. D'où les nombreux passages purement historiques, qu'on aurait tort de croire mal à leur place, que contiennent *Les deux sources de la morale et de la religion*. Le dernier livre de Bergson est un livre d'histoire et un livre sur l'histoire, et ce qui a mêlé l'intérêt du philosophe pour cette discipline, c'est la question « comment s'y prend-on ? » et sa position nécessairement temporelle. Plus précisément, les textes purement historiques interviennent lorsqu'il s'agit de savoir comment l'humanité a passé du clos à l'ouvert, du statique au dynamique ; lorsqu'on a

1. *Ibid.*, p. 1331 (p. 99-100).

2. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 120-130 (p. 137-149).

affaire à la « morale qui s'ouvre ¹ », à la « religion qui s'ouvre ² » ou à la « politique qui s'ouvre ³ ». Or, s'ouvrir, passer du statique au dynamique, c'est se mettre en mouvement, c'est, typiquement, un acte qui correspond à la question « comment s'y prend-on ? ». Et on ne peut pas poser cette question sans recourir à la documentation précise nous montrant comment, effectivement, cette fois et cette seule fois, l'humanité s'y est prise pour se mettre en mouvement. C'est le cas, d'une manière exemplaire, lorsque Bergson, à la fin du chapitre II et au début du chapitre III de l'ouvrage, décrit le passage graduel, qui suppose en même temps une différence de nature, de la « religion statique » à la « religion dynamique ». L'histoire de l'humanité, selon Bergson, peut être conçue comme un vaste « s'y prendre » ⁴.

Enfin, on s'aperçoit que la question « comment s'y prend-on ? » n'est pas distincte de la question de la liberté, telle que la reformule Bergson. C'est cette reformulation qui nous donne le droit, aujourd'hui encore et après de vigoureuses critiques, de parler de « liberté ». La question de la liberté, chez Bergson, n'est jamais de savoir si, face à deux partis possibles, je possède le pouvoir de me déterminer spontanément pour l'un ou pour l'autre. Une fois qu'on s'est donné les « partis possibles », on a opté pour la nécessité, et la liberté ne peut plus être qu'une liberté d'indifférence, un *fiat* obscur qui défie, précisément, toute intelligibilité ; c'est qu'on a tenté de reconstruire l'action déjà advenue, qu'on a nié le procès créateur, et pleinement mien, par lequel l'action, justement, advient. Ainsi, dans l'importante lettre à Brunschvicg de 1903 — contemporaine de l'« Introduction à la métaphysique » — :

1. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 1018-1047 (p. 49-86).

2. *Ibid.*, p. 1126-1141 (p. 187-205).

3. *Ibid.*, p. 1219-1245 (p. 305-338).

4. Sur la manière de considérer l'histoire, et plus précisément l'histoire de la morale et celle de la religion, Bergson rompt, d'une façon notable, avec Nietzsche. Celui-ci comprend l'exigence génétique comme une exigence de *recomposition*, à partir des instincts primitifs, des formes dites supérieures de la morale. Cf. *Humain, trop humain I*, § 92 ; *Aurore*, § 26.

Les raisons [...], et tous nos états psychologiques en général, idées ou sentiments, ne sont qu'autant de vues prises du dehors (par notre conscience elle-même, d'ailleurs) sur cette unité mouvante de notre personne, qui est ici la réalité vraiment agissante ¹.

L'antinomie de la liberté et de la nécessité ne peut apparaître qu'après coup, à une intelligence reconstructrice, et la vraie question de la liberté consiste à se demander, après coup également, comment on s'y est pris pour accomplir l'action ; il doit être entendu que cette action est déjà advenue, et qu'elle n'est pas simplement possible. Mais alors, si la question « comment s'y prend-on ? » ne porte que sur l'advenu, c'est-à-dire sur le donné ou l'effectif, alors elle ne concerne que des procès absolument singuliers. Ce point est déjà visible dans l'analyse de la construction de la maison par l'architecte : c'est de cette manière-là, et d'aucune autre manière, que la maison a été construite, et c'est cela qui fait l'objet de la méditation ; c'est de cette manière-là, et d'aucune autre manière, que j'ai accompli une action libre, et c'est cela qui demande à être considéré par le philosophe. Voilà la clef du « nominalisme » bergsonien. Il ne s'agit pas, à proprement parler, d'une thèse ontique selon laquelle l'étant ne serait constitué que de singularités — affirmer cela, c'est parler de singularités toutes faites, déjà-là ; le nominalisme bergsonien concerne la *manière* dont un événement advient ou dont une chose évolue, et cette manière est toujours singulière. Elle consiste, effectivement, en un « s'y prendre ». Transposée à la question du sujet, cette analyse revient à définir celui-ci en termes d'ipsité, bien plus que d'identité : il ne s'agit plus de savoir si je suis une substance absolument déterminable dans ma distinction définitive avec d'autres sujets, mais si je me comporte conformément à ma propre manière ou selon mon style propre ². D'où la compréhension bergsonienne de la liberté comme mienneté ³, d'où

1. « Lettre à Brunschvicg du 26 février 1903 », in *Mélanges*, p. 586.

2. Une définition du sujet par le « style » est produite, avant Merleau-Ponty, par Nietzsche (*Gai Savoir*, § 290).

3. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 110-114 (p. 126-130).

les longues analyses, absolument pas surannées, que Bergson consacre au caractère : « caractère », ici, doit être pris en son sens rigoureusement étymologique de marque, de sceau, de signature¹.

L'aspect rétrospectif et toujours singulier du « s'y prendre » est marqué, d'une manière définitive, dans un passage de *L'évolution créatrice*. On pourrait dire que la vie est le « s'y prendre » par excellence. Rappelons cette citation que nous donnions en commençant, et où la question « comment s'y prend-on ? » est posée à propos de l'élan vital lui-même². Les occurrences les plus nombreuses et les plus marquantes de la locution verbale « s'y prendre » se trouvent dans *L'évolution créatrice*, et ce n'est certainement pas un hasard. Il s'agit, ici, de récuser à la fois le mécanisme et le finalisme :

la création de l'appareil visuel ne s'explique pas plus par l'assemblage de ses éléments anatomiques que le percement d'un canal ne s'expliquerait par un apport de terre qui en aurait fait les rives. La thèse mécanistique consisterait à dire que la terre a été apportée charretée par charretée ; le finalisme ajouterait que la terre n'a pas été déposée au hasard, que les charretiers ont suivi un plan. Mais mécanisme et finalisme se tromperaient l'un et l'autre, car le canal *s'est fait autrement*³.

La création de l'appareil visuel est un geste vital simple, une « marche à la vision⁴ », et l'œil est, si paradoxale que l'expression soit en l'occurrence, un ensemble de vues prises sur ce geste. Il n'est pas du positif, il est un « obstacle tourné⁵ ». L'erreur des mécanistes et des finalistes est de croire que l'œil a été composé comme on assemble une machine — ils prennent

1. « Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste » (*ibid.*, p. 113 [p. 129]).

2. *L'Évolution créatrice*, p. 708 (p. 252).

3. *Ibid.*, p. 575 (p. 95) ; nous soulignons.

4. *Ibid.*, p. 577 (p. 97).

5. *Ibid.*, p. 575 (p. 94). Cf. Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959, rééd. coll. « Quadrige », 1999, p. 167.

des « vues » —, alors qu'il est l'envers d'un mouvement. Les pages dont nous tirons ce texte comptent parmi les plus importantes de la théorie bergsonienne de la simplicité. Mécanisme et finalisme ignorent le mouvement simple qui a abouti à la formation de l'œil humain, une fois seulement et de *cette* manière absolument inimitable. Un texte plus connu, et qui intervient peu après, fait apercevoir une conséquence lointaine et assez inattendue — à tort — de cette doctrine. Bergson compare la marche à la vision au geste par lequel ma main s'enfonce dans la limaille. Les mécanistes et les finalistes s'en tiennent à la limaille, les premiers pour déduire la position de chaque grain de sa position précédente, les seconds pour ajouter qu'un plan d'ensemble a été suivi ; ils méconnaissent tous deux que la configuration de la limaille n'est pas la réalité positive, mais l'envers d'un geste simple qui, seul, permettra de rendre compte de cette configuration ¹ :

C'est de quoi ni le mécanisme ni le finalisme ne tiennent compte, et c'est à quoi nous ne prenons pas garde non plus quand nous nous étonnons de la merveilleuse structure d'un instrument comme l'œil. Au fond de notre étonnement il y a toujours cette idée qu'*une partie seulement* de cet ordre *aurait pu* être réalisée, que sa réalisation complète est une espèce de grâce ².

Bergson utilise le vocabulaire théologique de la grâce, et voilà le point où nous voulions à présent en venir : en forgeant sa théorie de la simplicité, en posant la question « comment s'y prend-on ? », Bergson retire tout fondement à l'étonnement téléologique et, partant, à la preuve physico-théologique de l'existence de Dieu. Le mécanisme lui-même est intrinsèquement théologique ³ : il appelle, comme son complément, le finalisme, puisqu'une série de matériaux à associer suppose, nécessairement, un plan selon lequel ils seront associés. Notre étonnement devant la configuration compliquée de l'œil procède, selon Bergson, de ce que nous considérons l'œil d'une

1. *L'Évolution créatrice*, p. 575-577 (p. 95-97).

2. *Ibid.*, p. 576 (p. 96).

3. Cf. Nietzsche, *Gai Savoir*, § 109.

façon seulement intellectuelle, c'est-à-dire dans une visée de reconstruction ; nous méconnaissions que l'œil est tout entier l'envers de quelque chose, à savoir d'un mouvement simple qui s'est accompli une fois, et qui n'aurait pas pu s'accomplir autrement. Mécanisme et finalisme, selon Bergson, s'équivalent, puisqu'ils sont tous deux des intellectualismes. Ainsi, on peut dire que le « s'y prendre » ne suppose aucune transcendance ; mieux, il récuse, par son simple déploiement, toute forme de transcendance. En revanche, pour Bergson, il existe un admirable en soi : c'est, précisément, ce geste simple qui avance de lui-même, dans sa pure singularité et d'une manière incomparable. C'est le fait, disions-nous, que quelque chose est donné, et qu'aucune démarche de recomposition ne nous donnera jamais le donné comme tel : « ce qui est admirable *en soi*, ce qui mériterait de provoquer l'étonnement, c'est la création sans cesse renouvelée que le tout du réel, indivisé, accomplit en avançant¹ ». Nous sommes ici à la racine des « faux problèmes » dénoncés par Bergson : le problème de savoir comment s'est réalisé un ordre qui « aurait pu » ne pas advenir est typiquement un faux problème, c'est celui du désordre². Les « faux problèmes » sont ceux qui refusent de poser la question « comment s'y prend-on ? » ; en revanche, la « création continue d'imprévisible nouveauté³ », le « s'y prendre » lui-même, voilà le vrai problème, voilà l'objet perpétuel de la préoccupation de Bergson.

Pour tout résumer, nous dirons que la question « comment s'y prend-on ? » trouve, chez Bergson, son sens premier en théorie de la simplicité. Comme le mouvement est simple, il ne peut être recomposé ; on peut seulement se demander « com-

1. *L'Évolution créatrice*, p. 679 (p. 218). Cf. Arnaud Bouaniche, « De la surprise devant le temps à la surprise devant la création », in Frédéric Worms et Anne Fagot-Largeault (éd.), *Annales bergsoniennes*, t. IV : L'Évolution créatrice (1907-2007) : épistémologie et métaphysique, Paris, PUF, 2009, p. 611-627.

2. *L'Évolution créatrice*, p. 682-687 (p. 222-227) ; « Le possible et le réel », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1338-1339 (p. 108-109).

3. *Ibid.*, p. 1331 (p. 99).

ment on s'y prend » pour l'accomplir. Or, le mouvement prend du temps ; tout ce qui est simple, chez Bergson, occupe un temps, une durée, ou, mieux, trouve son essence en le temps, en la durée — le temps lui est essentiel : un mouvement dans l'instantané n'est pas un mouvement. C'est dire que le mouvement — ou, plus ultimement, le temps —, au fur et à mesure qu'il se déploie, se crée lui-même. Si le mouvement était une série de positions, alors on pourrait considérer ces positions comme déjà données, et comme se composant simplement les unes avec les autres ; mais si le mouvement est simple, indivisible, c'est qu'il tire de lui-même ce que, pourtant, il n'a pas¹, c'est qu'il se crée. Ce qui nous amène au deuxième sens principal de la question « comment s'y prend-on ? » : si le mouvement se crée lui-même, c'est qu'il n'est pas possible avant d'être réel ; la question « comment s'y prend-on ? » concerne, directement, celle du possible, elle se pose en théorie de la modalité.

Repartons du problème de la vie. L'élan vital est, d'une manière exemplaire, un geste simple. Mais alors, il ne consiste pas à composer un tout avec des parties, et, dans cette mesure, il n'a pas besoin de modèle préexistant. Mécanistes et finalistes, disions-nous, sont réfutés dans le même mouvement. Lorsqu'il s'agit de construire un canal, ils commettent l'erreur de faire un « plan² ». Le possible serait, précisément, un tel modèle ou un tel plan, qui n'aurait plus qu'à se réaliser. Ainsi se nouent les réflexions de Bergson sur la vie à celles qu'il mènera, ultérieurement, sur le possible³. L'harmonie entre les espèces vivantes

tient à une identité d'impulsion et non pas à une aspiration commune. C'est en vain qu'on voudrait assigner à la vie un but, au sens humain du mot. Parler d'un but est penser à un modèle préexistant qui n'a plus qu'à se réaliser. C'est donc supposer, au

1. Cf. « La conscience et la vie », in *L'Énergie spirituelle*, p. 831 (p. 21).

2. *L'Évolution créatrice*, p. 575 (p. 95).

3. « Mouvement rétrograde du vrai », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1253-1270 (p. 1-23) ; « Le possible et le réel », *ibid.*, p. 1331-1345 (p. 99-116).

fond, que tout est donné, que l'avenir pourrait se lire dans le présent ¹.

La vie est « impulsion » ou « poussée ² », elle n'est ni « aspiration » à un but, ni effet d'une cause ; caractériser la vie en de tels termes, ce serait contester la thèse première de Bergson, qui est l'existence du temps. En effet, un peu plus bas : « La vie, elle, progresse et dure ³. » Les phénomènes de la vie suffisent, selon Bergson, à prouver l'inanité du possible. Bergson prolonge son combat contre l'étonnement téléologico-théologique par une critique de l'anthropomorphisme naïf — l'étonnement téléologique procède, avons-nous vu, d'une comparaison entre ce qui est et ce qui, croit-on, « aurait pu ⁴ » être — : l'agir de la vie n'est pas fabrication, il est création, selon une opposition cardinale de *L'évolution créatrice*. Si la vie ne réalise pas un possible, alors elle crée ce qu'elle donne ⁵.

1. *L'Évolution créatrice*, p. 538 (p. 51) ; cf. p. 583-584 (p. 104-106).

2. *Ibid.*, Introduction, p. 492, 579, 581, 596, 602, 606, 724 (p. VIII, 100, 103, 120, 127, 132, 271).

3. *Ibid.*, p. 538 (p. 51).

4. *Ibid.*, p. 576 (p. 96).

5. Une conception tout à fait comparable de la vie organique peut être découverte chez Schopenhauer. Celui-ci, pour lutter contre l'étonnement téléologique, fait valoir que ce qui, d'un côté, apparaît très compliqué à produire peut s'avérer, d'un autre côté, absolument simple — aux deux sens du terme — (*Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, nouv. éd. revue et corrigée par R. Roos, Paris, PUF, 1966, 15^e éd., 1998, Supplément XXVI « De la téléologie », p. 1050-1051). De là, il est conduit à distinguer entre deux manières de procéder pour produire quelque chose, celle de l'homme d'un côté — la fabrication —, celle de la nature de l'autre — et Schopenhauer parle, ce qui est rare dans son œuvre, d'une nature qui serait « *schaffende* », créatrice (Supplément XXI « Revue et considération générale », p. 979). Chez Schopenhauer également, on trouve l'insistance sur le fait que la manière dont la nature s'y prend « diffère totalement (*der ganzen Art nach*) de la nôtre » (Supplément XXVI « De la téléologie », p. 1051). Cf. *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Supplément XXV « Considérations transcendantes sur la volonté comme chose en soi », p. 1045-1046 ; *De la volonté dans la nature*, trad. É. Sans, Paris, PUF, 1969, 2^e éd. coll. « Quadrige », 1996, p. 111 ; Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 136-144.

Mais la création est, en même temps, continuation, c'est-à-dire actualisation de virtualités et, même, différenciation entre ces virtualités¹ — la « dissociation » et le « dédoublement » dont il était question plus haut² — ; elle ne saurait être création *ex nihilo*, puisque celle-ci, précisément, ne peut être qu'une fulguration, c'est-à-dire la réalisation d'un possible³. « S'y prendre » n'est rien d'autre que cela : ce n'est pas suivre un modèle, ce n'est pas consulter une notice, comme il y a des notices pour monter des meubles ou utiliser des appareils ménagers ; *s'y prendre, c'est créer*. Si Achille consultait une notice pour savoir comment se mouvoir, il ne ferait jamais un pas. Il se moque bien de son mouvement *possible*, il ne peut accomplir de mouvement que *réel*. Mais « s'y prendre », c'est également actualiser ses propres virtualités — sans quoi, la création dont il s'agit ici serait théologique —, c'est-à-dire, rigoureusement, devenir ce que l'on est. Et ces virtualités, un tel « ce que l'on est », ne peuvent être éprouvés ou vécus que sur le mode du pathos, c'est-à-dire de *ce que l'on ne peut pas faire autrement*. C'est pourquoi, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, la création sera déclarée strictement identique à l'émotion⁴. Être ému, et se diriger vers celui qui nous émeut, c'est, par excellence, « s'y prendre », tout comme la vie « s'y prend » pour produire des formes de plus en plus hautes. Nouvelle dimension, enfin, du nominalisme bergsonien : si seul mérite l'attention ce que la chose est *réellement*, par opposition à ce qu'elle *peut* ou *aurait pu* être, alors il n'y a plus à considérer ce qu'elle a en commun avec d'autres choses ; la chose se développe elle-même à partir d'elle-même, comme une ligne qui ne se tracerait nulle part, dans aucun espace. Et en ce qui concerne le sujet, cette doctrine signifie : trouve ton propre pathos, et celui-là seulement. Deviens ce que tu es veut

1. *Ibid.*, p. 578-581 (p. 99-102). Cf. Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, 2^e éd. coll. « Quadrige », 1998, p. 99-101.

2. *Ibid.*, p. 571 (p. 90).

3. *Ibid.*, p. 705 (p. 249).

4. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 113 (p. 42).

dire, avant tout, garde-toi de devenir autre chose. On commence toujours par vouloir devenir autre chose¹.

Mais si le possible est identique, selon une équation leibnizienne et, dans une certaine mesure, kantienne², au concept de la chose, alors la question « comment s'y prend-on ? » concerne, en troisième lieu, la théorie de la vérité. L'œuvre de l'intelligence, avons-nous vu, est de décomposer le mouvement ; mais ce n'est pas que celui-ci soit, absolument, sans articulations : bien au contraire, il est articulé intérieurement, et on n'a pas le droit de « le diviser sans tenir compte de ses articulations³ ». La course d'Achille est articulée en pas, et nous n'avons « pas le droit de la désarticuler selon une autre loi, ni de la supposer articulée d'une autre manière⁴ ». La réalité bergsonienne, si simple et si pleine d'elle-même soit-elle, contient des « articulations naturelles » — par opposition aux « articulations artificielles » qu'y découpe notre intelligence —, et ainsi seulement Bergson peut-il se démarquer d'un élatisme sommaire auquel il aurait été bien étonnant qu'il souscrive, remarquons-le, lui qui commence par récuser la thèse élate sur le mouvement. *Les articulations naturelles de la réalité, en tant qu'elles introduisent une distinction entre ce qui est et ce qui n'est*

1. Ainsi, dans *Ecce Homo*, dont le sous-titre est, rappelons-le, « Comment on devient ce que l'on est », Nietzsche écrit : « À cette époque [il s'agit de l'époque qui suivit la rupture avec Wagner], mon instinct résolu irrévocablement d'en finir avec cette habitude de céder, de faire-comme-tout-le-monde, de me-prendre-pour-un-autre » (*Ecce Homo*, in *Œuvres philosophiques complètes*, trad. J.-Cl. Hémeury, Paris, Gallimard, t. VIII, 1974, « Humain, trop humain », § 4, p. 299). Peu auparavant : « D'un seul coup, je compris avec une terrible évidence combien de temps j'avais gaspillé — combien inutilement, combien arbitrairement mon existence de philologue jurait avec ma tâche (*Aufgabe*) » (*ibid.*, § 3, p. 298).

2. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1944, rééd. coll. « Quadrige », 1993, « Des postulats de la pensée empirique en général », p. 200-212 ; « De l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu », p. 425-431.

3. « La perception du changement », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1379 (p. 160).

4. *Ibid.*, p. 1380 (p. 161) ; cf. *L'Évolution créatrice*, p. 757-758 (p. 309-311).

pas, sont la condition du discours vrai. Et c'est pourquoi Bergson, après Platon, compare le philosophe à celui qui sait découper la réalité selon ses articulations naturelles¹. Mais ces articulations sont immanentes à la réalité, elles ne constituent pas des « genres » (*géné*) ou des « formes » (*eidè*) de l'être, telles que le même et l'autre. La vérité est identique à la réalité : telle est la grande leçon du texte sur William James ; si tel n'était pas le cas, alors la vérité se trouverait, avec la réalité, dans le rapport d'une inintelligible concordance², et la cohérence n'apparaît, pour sa part, que comme une concordance *in absentia*. C'est ainsi toute philosophie de l'accès ou de la représentation — en même temps que de la reconstruction — que Bergson congédie, la vérité ne se trouvant pas sise dans une chose en soi qui excéderait la réalité³ ; de la réalité, nous disions qu'on ne peut que la laisser être et se déployer. Pour ces raisons, la théorie du concept doit être profondément remaniée. Il y a bien des concepts, chez Bergson — ainsi, « concept » ne signifie pas nécessairement vue de l'intelligence —, mais les concepts, si étrange que cette assertion puisse paraître, coïncident avec la chose singulière dont ils sont les concepts. La mobilité du mouvement, c'est le mouvement lui-même en tant qu'il se crée ; est c'est pourquoi la seule question pertinente à son sujet, c'est de savoir comment il s'y prend pour se déployer. Identiquement, « ce qui est proprement vital dans le vivant⁴ », la vitalité, c'est la vie même ; « ce que l'esprit a de proprement spirituel⁵ », la spiritualité, c'est, pour pousser le paradoxe, l'esprit. On le voit, Bergson ne dépose pas toute interrogation

1. *Ibid.*, p. 627 (p. 157) ; *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 1064 (p. 109). Cf. Platon, *Phèdre*, 265 e.

2. « Vérité et réalité. Sur le pragmatisme de William James », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1444-1449 (p. 244-250).

3. « Il n'y a pas entre le "phénomène" et la "chose" le rapport de l'apparence à la réalité, mais simplement celui de la partie au tout » (*Matière et Mémoire*, p. 361 [p. 259]).

4. « De la position des problèmes », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1278 (p. 34).

5. *Ibid.*, p. 1283 (p. 40).

sur l'essence ; mais l'essence, telle qu'il l'entend, est toujours l'essence d'une seule chose, essence singulière. Ainsi se comprend la théorie des « concepts souples », des « concepts sur mesure » :

un empirisme digne de ce nom, un empirisme qui ne travaille que sur mesure, se voit obligé, pour chaque nouvel objet qu'il étudie, de fournir un effort absolument nouveau. Il taille pour l'objet un concept approprié à l'objet seul, concept dont on peut à peine dire que ce soit encore un concept, puisqu'il ne s'applique qu'à cette seule chose ¹.

Le concept « sur mesure » demande à être « taillé » à chaque fois, c'est-à-dire créé, de même que l'« effort » dont il s'agit doit être « absolument nouveau » ; c'est, précisément, qu'un concept qui ne serait pas créé serait un possible — il engloberait toutes les déterminations possibles de l'objet, au lieu de se contenter de ses déterminations réelles —, ou, pour le dire autrement, qu'il serait incapable de coïncider avec le mouvement créateur de l'objet. Si la vérité est identique à la réalité, si elle se distingue d'une concordance, alors il faut bien s'y résoudre : la vérité, elle aussi, fait l'objet d'une création ². Le lien entre cette théorie du concept souple et celle de la modalité est encore manifeste dans la célèbre première page de « Mouvement rétrograde du vrai » — la première de tout le recueil *La pensée et le mouvant* —, à laquelle répond la dernière page de cette « Introduction » :

Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle. Examinez tel d'entre eux, convenablement choisi : vous verrez qu'il s'appliquerait aussi bien à un monde où il n'y aurait pas de plantes ni d'animaux, rien que des hommes ; où les hommes se passeraient de boire et de manger ; où ils ne dormiraient, ne rêveraient ni ne

1. « Introduction à la métaphysique », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1408 (p. 197).

2. « Vérité et réalité. Sur le pragmatisme de William James », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1446-1449 (p. 247-250).

divagueraient ; où ils naîtraient décrépits pour finir nourrissons ; où l'énergie remonterait la pente de la dégradation ; où tout irait à rebours et se tiendrait à l'envers. C'est qu'un vrai système est un ensemble de conceptions si abstraites, et par conséquent si vastes, qu'on y ferait tenir *tout le possible*, et même de l'impossible, à côté du réel. L'explication que nous devons juger satisfaisante est celle qui adhère à son objet : point de vide entre eux, pas d'interstice où une autre explication puisse aussi bien se loger ; elle ne convient qu'à lui, il ne se prête qu'à elle. Telle peut être l'explication scientifique. Elle comporte la précision absolue et une évidence complète ou croissante. En dirait-on autant des théories philosophiques ? [...] L'imprécision est d'ordinaire *l'inclusion d'une chose dans un genre trop vaste*, choses et genres correspondant d'ailleurs à des mots qui préexistaient. Mais si l'on commence par écarter les concepts déjà faits, si l'on se donne une vision directe du réel, si l'on subdivise alors cette réalité en tenant compte de ses articulations, les concepts nouveaux qu'on devra bien former pour s'exprimer seront cette fois taillés à l'exacte mesure de l'objet : l'imprécision ne pourra naître que de leur extension à d'autres objets qu'ils embrasseraient également dans leur généralité, mais qui devront être étudiés en eux-mêmes, en dehors de ces concepts, quand on voudra les connaître à leur tour¹.

Le concept « sur mesure » est élaboré par l'intuition — la « vision directe du réel » —, qui saisit le réel dans sa simplicité, en suivant ses articulations naturelles. Or, le concept sur mesure, c'est le concept qui comprend seulement ce qu'est l'objet, non ce qu'il aurait pu être ; et pour cette raison, forger

1. « Mouvement rétrograde du vrai », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1253-1254 et 1270 (p. 1-2 et 22-23) ; nous soulignons. Une élucidation philosophique du *quotidien* est présentée, à titre de projet, dans ce passage, de même qu'elle est impliquée, sans doute, dans la position de la question « comment s'y prend-on ? ». Il demande à être rapproché de cet autre : « le métaphysicien ne descend pas facilement des hauteurs où il aime à se tenir. [...] 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 » (« L'âme et le corps », in *L'Énergie spirituelle*, p. 843 [p. 38]). Cf. Arnaud Bouaniche et Arnaud François, « Bergson : de la durée au quotidien », 2005, <http://www.univ-lille3.fr/set/sem/bergsonbouanichecadreprincipal.html>.

un tel concept, c'est se désintéresser des caractères que l'objet possède en commun avec d'autres objets. De même, l'« abstrait », c'est le possible, loin que Bergson dirige ici, contre la philosophie, la sempiternelle critique du sens commun. Mais alors, le concept perd tout ce qu'il a de général, et il en va de même de l'essence ; la question de l'essence, entendue au sens de genre, voit son exil prononcé par la question « comment s'y prend-on ? ». Le concept général et, singulièrement, le mot portent principalement sur le possible, non sur le réel. Et selon Bergson, d'une réalité, on ne se demande pas ce qu'elle est, c'est-à-dire, au fond, ce qu'elle aurait pu être, mais *comment elle s'y prend* pour exister.

Dans ces conditions, c'est la nature même du questionnement philosophique qui doit être transformée. Nul, mieux que Deleuze, n'a prolongé l'inspiration du bergsonisme en ce sens :

Le rationalisme a voulu que le sort de l'Idée fût lié à l'essence abstraite et morte ; et même, dans la mesure où la forme problématique de l'Idée était reconnue, il voulait que cette forme fût liée à la question de l'essence, c'est-à-dire à « Qu'est-ce que ? » Mais combien de malentendus dans cette volonté. [...] Dès qu'il s'agit de déterminer le problème ou l'Idée comme telle, dès qu'il s'agit de mettre en mouvement la dialectique, la question *qu'est-ce que ?* fait place à d'autres questions, autrement efficaces et puissantes, autrement impératives : combien, comment, dans quel cas ? [...] Dès que la dialectique brasse sa matière, au lieu de s'exercer à vide à des fins propédeutiques, partout retentissent « combien », « comment », « en quel cas » — et « qui ? »

Nous ajouterions, on l'aura compris, « comment s'y prend-on ? », comme la question qui résume toutes celles que pose Deleuze. Telles sont les questions que nous poserions volontiers à Achille ; les « concepts sur mesure » sont, très exactement, les réponses à ces questions. Et voilà une dernière figure du nominalisme bergsonien : le concept ne peut être concept

1. G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, 11^e éd., 2003, p. 243-244.

que d'une chose, parce que s'il était concept de plusieurs choses, il serait concept de choses possibles, et non pas réelles ; faire de l'essence un genre, c'est nier l'identité de la vérité et de la réalité, c'est s'orienter, qu'on le veuille ou non, vers une problématique de l'accès et de la représentation, c'est-à-dire de la reconstruction.

Nous pouvons à présent déterminer le sens philosophique de la question « comment s'y prend-on ? » telle que la pose Bergson. Commençons par remarquer avec quel bonheur Bergson s'empare de ce tour propre au français. Tout d'abord, « comment » s'y prend-on, ce n'est pas « qu'est-ce que ? » — la question de l'essence — ou « pourquoi ? » — la question de la cause (finale ou efficiente). Ensuite, on « s' » y prend à quelque chose, et avec le « s'y prendre », un soi est donné. C'est un tel soi que Bergson comprend, disions-nous, comme *ipse* ou comme « caractère », et il ajoute, à cela, une authentique théorie du sujet réflexif comme multiplicité virtuelle, sur laquelle il n'y avait pas lieu d'insister ici¹. Le caractère non identique à soi du sujet est accusé, encore, par le « on » : c'est « on » qui s'y prend à quelque chose, et qui devient un soi, en même temps que le « soi » est un « on ». Enfin, on s'« y » prend, c'est-à-dire qu'on se prend à quelque chose : en plus d'une réflexivité, il y a une intentionnalité, pour ainsi dire, du « s'y prendre », et cette intentionnalité est marquée, dans *Les deux sources*, par la théorie de l'émotion ; c'est l'autre qui m'êmeut, dont, rigoureusement, je pâtis, et vers qui je dirige un mouvement qui est, tout entier, de l'ordre du « s'y prendre ».

La question « comment s'y prend-on ? » n'est donc ni la question de l'essence, ni la question de la cause ou de la fin. S'interroger sur la cause d'une chose, c'est se demander ce qui

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 57 (p. 62-63) ; *Matière et Mémoire*, p. 341-342 (p. 231-232). Cf. Arnaud François, « “Poser les questions relatives au sujet et à l'objet en fonction du temps plutôt que de l'espace” : retour sur la signification phénoménologique de la notion d'image dans *Matière et mémoire* », in *Philopsis*, revue en ligne : http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_image_bergson_francois.pdf.

aurait dû être supprimé pour qu'elle n'existe pas, c'est s'exprimer au conditionnel passé, c'est donc faire intervenir le possible et le néant¹. Non seulement la question « comment s'y prend-on ? » diffère des deux questions principales de la métaphysique, mais en plus elle les récuse ; en ce sens, elle peut être présentée comme une fonction de rénovation pour la philosophie, comme une question qui demande, à présent, à être posée, et élucidée dans toutes ses dimensions.

La question « comment s'y prend-on ? » n'est pas davantage la question de la *technè*, entendue comme pratique qui chercherait, réflexivement, des règles à son exercice, par opposition à la routine (*tribè*) et à la science (*épistèmè*)². C'est que « s'y prendre », disions-nous, c'est créer, et que l'antithèse de la création, c'est, selon Bergson, le recopiage d'un modèle ou l'utilisation d'une notice, ceux-ci fussent-ils découverts par après. Ajoutons que le « s'y prendre » désigne, chez Bergson³, davantage la manière naturelle de procéder que la manière humaine, surtout fabricatrice. Dans cette double mesure, la question « comment s'y prend-on ? » échappe à bien des divisions traditionnelles posées par la philosophie de la pratique.

Enfin, la question « comment s'y prend-on ? » se trouve au nœud des théories bergsoniennes de la simplicité, de la modalité et de la vérité — et ces trois théories se fondent en théorie du temps. Autant dire que la question « comment s'y prend-on ? » est ontologique. Affirmer que la réalité est un mouvement simple, c'est nier que quoi que ce soit la transcende ; c'est nier qu'elle soit bordée par le possible, par l'essence et par le néant — si la réalité n'a pas à se « réaliser », il n'y a aucun néant dont elle aurait à surgir. C'est donc se prononcer sur ce que signifie, pour elle, « être ». Mais si la réalité est une poussée qui se déploie indépendamment des catégories mécanistes et finalistes, indépendamment du possible, de

1. Sur la critique de l'idée de néant, voir *L'Évolution créatrice*, p. 728-747 (p. 275-298).

2. Cf. Platon, *Philèbe*, 55 e.

3. Comme chez Schopenhauer, d'ailleurs.

l'essence et du néant, alors on peut dire que ce que signifie, pour elle, être, c'est, proprement, *devenir*. Peut-être, avec la question « comment s'y prend-on ? », disposons-nous, pour la première fois, d'une question adéquate au concept de devenir, qui soit l'envers de ce concept ; peut-être disposons-nous, pour la première fois, d'une question qui, pour interroger le devenir, ne fasse pas intervenir, dans sa position même, des termes d'être¹.

1. Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980, p. 284-380.