

**Université de Toulouse II – Jean Jaurès
URF Lettres, Musique et Philosophie
Département de Philosophie
Master Erasmus Mundus – EuroPhilosophie**

**La Philosophie Pratique d'Henri Bergson:
Vie et Efficacité**

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de **master en philosophie**
Par **BATISTA RATES** Bruno
Sous la direction du P^r **FRANÇOIS** Arnaud
Jury composé par le P^r **SIBERTIN-BLANC** Guillaume

**Année académique
2012-2014**

À Laura et Bento, por tudo

Résumé

Notre recherche prétend étudier la dimension de la philosophie bergsonienne dédiée au thème de la vie. Plus particulièrement, c'est sur une philosophie pratique que se forme autour d'une philosophie de la vie dans la pensée bergsonienne le sujet de notre recherche. Mais s'il s'agit d'un problème relatif à la connaissance de la nature, pourquoi nous avons utilisé le mot *pratique*, qui désigne surtout, dans la tradition philosophique, le domaine morale/éthique/politique/axiologique non de la nature ou du vivant, mais de l'homme? Ce choix délibéré révèle justement que *les problèmes pratiques, dans toute son amplitude, doivent être envisagés depuis le point de vue du vivant.*

Mots-clés : Bergson, vie, philosophie pratique, vitalisme.

*

Abstract

The aim of this dissertation is to study the dimension of Bergson's philosophy that is concerned with the concept of life. More specifically, we intend to research the practical philosophy that is built around the philosophy of life in Bergson's thought. But if this subject is related to epistemology and theory of nature, why talk about « practical philosophy », knowing that usually, in the philosophical tradition, this expression designates the field responsible for moral/ethical/political/axiological questions not about the nature or the living, but about the man? This intentional choice reveals in itself exactly the idea that we want to show: the practical problems, in all its magnitude, has to be seen from the perspective of life and of living beings.

Key-words: Bergson, life, practical philosophy, vitalism.

« Ce qui a 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 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 »
(Bergson, « Introduction » à *La pensée et le mouvant*)

Introduction

Notre recherche prétend étudier la dimension de la philosophie bergsonienne dédiée au thème de la vie. Plus particulièrement, nous étudierons une des définitions donné dans *L'évolution créatrice* à ce concept, c'est-à-dire, la définition que dit que "la vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute"¹. Mais pourquoi privilégier cette définition-là en dépit d'autres, aussi importantes, comme, par exemple, que la vie est "conscience"², "force explosive"³, "finitude"⁴, "tendance"⁵, « dissociation »⁶ ou "dédoublément"⁷? Enfin, quel est la justificative que nous pouvons donner pour avoir choisi une dimension de la vie qui a même besoin d'un autre terme pour qu'elle puisse être définie ("la matière brute")? Les raisons pour ce choix délibéré sont les suivants:

1. *Raison historique* (historico-critique concernant au débat de la historiographie bergsonienne - sa fortune critique – et à l'histoire de la philosophie): c'est avec cette définition qu'on peut nous débarrasser de toute les lectures "idéalistes"/"spiritualistes"⁸, car elle nous permettra de saisir non le concept "substantiel" de la vie (substantiel dans le sens "cartésien" du terme, où la vie en tant que tel pourrait "exister en soi et pour soi-même"), mais, au contraire, sa dimension *relationnel*. Voilà notre premier point: pour comprendre vraiment la notion de vie présente dans *L'évolution créatrice* il faut comprendre que la vie n'est pas l'esprit, l'âme ou la conscience pure, mais tout au contraire. Bref, la vie est, comme dit Bergson lui-même, efficacité⁹, elle doit être efficace "parce que du moment qu'il fait rien » elle « n'est rien"¹⁰. Ici, pour montrer l'importance décisive de cet aspect, nous privilégierons un passage crucial de l'œuvre de 1907, à savoir, la fin du premier chapitre où le philosophe français discutera

¹ Bergson, H.: *L'évolution créatrice*. PUF; Paris, 2008(I); p. 97. Cette définition est reprise, par différentes manières, dans tout l'ouvrage.

² *Idem*; p. 27.

³ *Idem*; p. 99.

⁴ *Idem*; p. 127, 142, 150, 254.

⁵ *Idem*; p. 86.

⁶ *Idem*, p. 90.

⁷ *Idem* ; p. 90.

⁸ Par exemple, Politzer, Jankélévitch, Gadamer, Berthelot, Riquier, etc. De toute façon, cette caractérisation a été utilisée soit pour critiquer soit pour faire mousser sa philosophie.

⁹ *Idem*, p. 39.

¹⁰ *Idem* ; P. 39.

“l'exemple de l'œil”¹¹ justement pour exposer un de ses concepts plus controversés, l'image d'élan vital¹². Mais encore une fois, nous mobiliserons cette discussion non pour affirmer la pureté de cette image ou pour suivre l'argumentation bergsonienne contre les « variations insensibles » de Darwin et des partisans du darwinisme, ou même contre ce qu'il appelle « le finalisme radical ». Nous mobiliserons l'exemple de l'œil – « la marche à la vision » comme veut Bergson – pour identifier la source de ce qu'on peut nommer « la philosophie pratique bergsonienne ». En d'autres mots, c'est seulement après le combat contre les interprétations « idéalistes »/« spiritualistes » que nous saisirons d'une façon définitive – au moins pour les êtres vivants – *la primeur du tact par rapport à la vision, du toucher par rapport au voir* et, plus particulièrement, mais non moins important, *de l'action par rapport à l'intellection*, et, plus encore, *de la pratique (πραξις) par rapport à la théorie (θεωρία)*. Qu'il nous soit permis de citer une passage relativement longue, mais exemplaire à ce propos, du premier chapitre de *L'évolution créatrice*. Dira Bergson que :

« [...] le tout d'une machine organisée représente bien, à la rigueur, le tout du travail organisateur (encore que ce ne soit vraiment qu'approximativement), mais les parties de la machine ne correspondent pas à des parties du travail, car *la matérialité de cette machine ne représente plus un ensemble de moyens employés, mais un ensemble d'obstacles tournés*: c'est une négation plutôt qu'une réalité positive. Ainsi, comme nous l'avons montré dans une étude antérieure [il s'agit de *Matière et mémoire*], la vision est une puissance qui attendrait, en *droit*, une infinité de choses inaccessible à notre regard. Mais une telle vision ne se prolongerait pas en action. Elle conviendrait à un fantôme et non pas à un être vivant. La vision d'un être vivant est une vision efficace, limitée aux objets sur lesquels l'être peut agir: c'est une vision canalisée, et l'appareil visuel symbolise simplement le travail de canalisation. »¹³.

¹¹ *Idem*, p. 88-98. Aussi, p. 61 et suivants. En effet, l'exemple de l'œil est largement mobilisé dans l'époque de *L'évolution créatrice* et même avant (Cf. Cassirer, E.: *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes – De la mort de Hegel aux temps présents*. Les éditions du Cerf; Paris, 1995; p. 245 et suivants). D'une façon très simplifiée on peut nous demander: est-ce qu'on voit parce que on a des yeux ou on a des yeux parce qu'on voit ? Mais si les mécanicistes et les finalistes discuteront la question à travers de l'antériorité de l'organe (mécanicistes) ou de la fonction (finalistes), Bergson la discutera à partir de deux termes compatibles, c'est-à-dire, non entre l'organe et la fonction, mais entre organe-organe. Il s'agit, donc, de rechercher la formation de l'œil chez les Mollusques (le Peigne) et chez les Vertébrés pour sortir de l'explication mécaniciste et finaliste. En forme de demande: « Or, on discute sans doute sur l'origine des Mollusques, mais, à quelque opinion qu'on se rallie, on accordera que Mollusques et Vertébrés se sont séparés de leur tronc commun bien avant l'apparition d'un œil aussi complexe que celui du Peigne. D'où vient alors l'analogie de structure? », p. 63. La réponse, sera donnée trente pages après: d'un élan commun, puisque la vie est dissociation et dédoublement, elle n'est pas le passage du homogène au hétérogène.

¹² Bergson, H.: *op. cit.*, 2008(I); p. 89-98.

¹³ *Idem*, p. 94-5. L'interprétation de Jankélévitch “l'animal voit malgré ses yeux plutôt que par leur moyen” c'est l'expression d'une lecture, même que très fine et justifiée par nombreuses passages de Bergson lui-même, que nous voudrions éviter. Pourquoi interpréter « *en droit* » par « *malgré* » ? Pourquoi voir dans la matérialité la chute de l'esprit ? « *En droit* » renvoie plutôt à la coupure kantienne entre *quid*

2. *Raison épistémologique*: après d'avoir révélée la « matérialité » et « l'activé » de la vie, nous analyserons comment les tendances de la vie elle-même, la torpeur, l'instinct et l'intelligence sont aussi trois façons d'agir sur la matière brute, trois moyennes de solution pour le problème de la matière. Ici, notre argumentation s'inclinera surtout vers la relation entre ces trois types d'action et la science en tant que tel. Est-ce que la pensée scientifique peut être assimilée sans réserve à la *praxis* de la vie? En tout cas, nous sommes ici en face de « l'épistémologie biologiquement orientée chez Bergson » pour parler avec Milic Capek, auteur de l'incontournable *Bergson and Modern Physics*. Un très bref regard sur certains problèmes relatifs à la perception nous donnera quelques pistes à propos de cette partie de notre recherche. Dans les pages qu'ouvrent *Matière et mémoire*, Bergson définira le corps comme un centre d'indétermination¹⁴ dans la mesure où il est un centre d'action. Et sera « l'examen [...] de la structure du système nerveux dans la série animale »¹⁵ que nous fournira les arguments nécessaires contre l'hypothèse que allie perception et connaissance, lorsque que la perception doit être pensée en termes d'action. . Encore plus: si on suit, « pas à pas » - écrit Bergson dans *Matière et mémoire* – la perception depuis la forme plus élémentaire de la vie – la Monère – jusqu'aux vertébrés supérieurs on verra que dans la mesure où la complexité des organismes augmente, ses capacités et ses habilités de réactions par mouvements imprévues augmentera proportionnellement. Et si est la *structure* du système nerveux nous donne l'explication du caractère pragmatique de la perception, sa *destination* nous donnera la signification réel des opérations soi-disant cognitives, à savoir, l'*abstraction* et la *généralisation*, appelés par Bergson des « idées générales ». En tout cas, ce que nous voudrions montrer ici, est le double rôle que joue le corps vivant avec une conséquence décisive pour nos intentions. Le premier point est cette idée que le corps, à travers de la perception, est une centre d'indétermination que inséré mouvements inattendus dans son environnement. Le deuxième est l'aspect biologique, corporel et vital de sujets classiques de la théorie de la connaissance. Or, si la perception est action et la connaissance à des fonctions pragmatiques, sommes-nous en face d'une épistémologie que substitue la vérité par conventions guidés pour actions que visent de plus en plus la conservation et la stabilité de la vie ? Dans une façon plus

facti/quid juris (à la limite, l'empirique et le transcendantal). Jankélévitch, V. : *Bergson*. PUF ; Paris, 2008 ; p.167.

¹⁴ Bergson, H.: *Matière et mémoire*. PUF ; Paris, 2008 (II); p. 39, 65-6.

¹⁵ *Idem*.

schématique, les problèmes que nous voudrions rechercher dans ce moment-là sont les suivants :

- a) Le problème du corps et le statut active de la perception (dans le sens spécifique opérée dans *Matière et mémoire*, le statut de ce que Bergson appellera de « perception pure »). Enfin, comment la perception peut être à la fois la coïncidence avec la « transformation universelle » et immobilisation par vues presque instantanées¹⁶? Dans *Matière et mémoire*, *L'évolution créatrice* et *La conscience et la vie* Bergson utilisera les expériences scientifiques de Müller, Helmholtz et Exner sur les 400 trillions de vibrations successives dans la lumière rouge¹⁷;
- b) Le problème du pragmatisme. Ici, nous devons nous concentrer sur le statut « conventionnel » et « provisoire » de la connaissance au détriment de sa relation avec la vérité. Un dialogue avec la tradition épistémologique française (Poincaré, Pierre Duhem et Le Roy) et avec le pragmatisme de William James peut nous aider à comprendre dans quelle mesure les données perceptives/intuitives dans le sens kantien nous ne fournissent pas un modèle adéquat de l'appréhension d'une réalité mouvante¹⁸.

Mais si nous parlons d'une raison épistémologique, nous devons aussi interpréter comment Bergson associe théorie de la connaissance avec théorie de la vie, comme il dit expressément dans « l'Introduction » de *L'évolution créatrice*¹⁹. Il nous semble que cette démarche annonce une radicalisation de l'argumentation présentée dans *Matière et mémoire* et représente ce que Milic Capek à juste titre a appelé de « théorie biologique de la connaissance ». On sait que plusieurs des savants partisans de l'argument de l'évolution des espèces dans le tournant XIXe au XXe siècle ont essayé l'application de l'évolutionnisme à l'espèce humaine (Darwin, dans son *Expression of the Emotions of*

¹⁶ *Idem* ; p. 233-5.

¹⁷ *Idem* ; p. 230-1

¹⁸ La préface à l'édition française de l'ouvrage de William James, *Le pragmatisme* : Bergson, H. : « Sur le Pragmatisme de William James : Vérité et Réalité » in *La pensée et le mouvant*. PUF, Paris, 2009. « Tandis que pour les autres doctrines une vérité nouvelle est une découverte, pour le pragmatisme c'est une invention », p. 247. Aussi le texte de Brenner, A. : « Bergson, James et le pragmatisme scientifique » in Madelrieux, S. (org.): *Bergson et James : cent ans après*. PUF ; Paris, 2011. Et François, A. : « Que devient le concept de vérité chez Bergson ? Considérations sur le "pragmatisme" bergsonien » in *Logos*, n°4, 2009.

¹⁹ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (I) ; p. IX.

Man and Animals de 1872, et les œuvres de Spencer, Romanes et Huxley sont des exemples). Ce geste avait l'intention de montrer que les fonctions cognitives de l'esprit humaine ne sont pas entités statiques mais, comme toutes les autres qualités physiques et biologiques, elles ont été acquises à partir d'une progression graduelle dans l'évolution de la vie. Mais parmi les partisans de cette interprétation assez banale, Hebert Spencer, une des figures dominants du milieu intellectuelle de son époque, a donné une interprétation beaucoup plus fine, résumée dans la manière suivant dans son *First Principles* et dans son *Principles of Psychology* : « ce qui est *a priori* pour l'individu est *a posteriori* par l'espèce »²⁰. Car avec cette formule Spencer a l'intention de « biologiser » le sujet transcendantale kantienne, c'est à dire, de le conformer aux acquis plus récents de la science. Si avec sa « révolution copernicienne » Kant avait remplacé la question catégoriale dans le domaine du sujet, la physiologie, la psychophysiologie et l'évolutionnisme ont permis sa « biologisation » à travers de la transformation du sujet kantienne dans l'homme en tant que espèce. Et encore plus, puisque avec cette démarche Spencer a voulu aussi suggérer que les postulats de la géométrie euclidienne et de la mécanique newtonienne sont les résultats de la parfait adaptation de la espèce humaine ou, en d'autres mots, le « miroir » et la « réplique » totalement fidèle et adéquat de la nature dans l'homme. Notre intention dans cette partie du travail est de montrer comment Bergson reçoit cette théorie en la modifiant radicalement.

3. *Raison thématique/programmatische*: mais si la nôtre intention est de montrer la dimension *pragmatique* de la vie et de ses tendances, pourquoi alors nous avons choisi le mot *pratique* pour caractériser cette démarche de la philosophie bergsonienne? S'il s'agit d'un problème relatif à la connaissance de la nature, pourquoi nous avons utilisé le mot *pratique*, qui désigne surtout, dans la tradition philosophique, le domaine morale/éthique/politique/axiologique non de la nature ou du vivant, mais de l'homme? Ce choix délibéré révèle justement que *les problèmes pratiques, dans toute son amplitude doivent être envisagés depuis le point de vue du vivant*. Bref, l'homme agit sur la matière aussi parce que la vie agit sur la matière²¹. L'importance d'une approche « vitaliste » pour penser l'homme (et même son histoire, sa relation au monde, etc)

²⁰ Spencer, H.: *Principles of Psychology, volume I & II*. D. Appleton and Company; New York/London, 1910 (Third Edition); p. 465-471(volume I) e p.195 (volume II).

²¹ Lebrun, G.: "De la supériorité du vivant humain dans L'évolution créatrice" in *Georges Canguilhem – philosophe, historien des sciences*. Albin Michel ; Paris, 1993 ; p. 215.

réside dans une rançon du concept de vie par le fil conducteur de la technique. Georges Canguilhem a été peut-être le premier à montrer que

« la philosophie de *L'évolution créatrice* » est « l'essai le plus clairvoyant, sinon totalement réussi pour compléter l'explication de mécanismes (y compris les mécanismes de la vie), ce qui relève de la science, par une compréhension de la construction des machines prises comme faits culturels et non plus physiques, ce qui suppose la réinscription des mécanismes dans l'organisation vivante comme condition nécessaire d'antériorité. L'histoire du mécanisme doit être réinscrite dans l'histoire de la vie »²².

Or, si la valeur de la philosophie bergsonienne « c'est d'avoir compris » – encore selon Canguilhem – « le rapport exact de l'organisme et du mécanisme, d'avoir été une philosophie biologique du machinisme, traitant les machines comme organes de la vie, bref, si *L'évolution créatrice* est un « traité d'organologie général »²³, c'est la relation nature-culture et ses conséquences qui doivent être repensé dans ses fondements et dans sa totalité.



²² Canguilhem, G.: “Notes sur la situation faite en France à la philosophie biologique” in RMM 1947 A52/N3- A52/N4.

²³ Canguilhem, G. : “Machine et organisme” in *La connaissance de la vie*. Vrin; Paris, 2006.

Chapitre I – Perception et action dans *Matière et mémoire* et dans et quelques textes intermédiaires: le corps en tant que mouvement avant *L'évolution créatrice*

I.1. «Percevoir est agir»: le problème de l'interaction psycho-physique

Lorsque Bergson présente l'intimité entre la vision et l'action pour montrer l'aspect pratique de la vie dans la fin du premier chapitre de *L'évolution créatrice* il dira que cette hypothèse a été travaillée dans une « étude antérieure »²⁴. Il n'est pas difficile de reconnaître qu'il s'agit de *Matière et mémoire*, et plus précisément du premier chapitre, « De la sélection des images pour la représentation – le rôle du corps ». Encore selon notre philosophe, dans cette occasion-là, il a montré comment « la vision est une puissance qui attendrait, en droit, une infinité de choses inaccessibles à notre regard. Mais une telle vision ne se prolongerait en action : elle conviendrait à un fantôme et non pas à un être vivant. La vision d'un être vivant est une vision efficace, limitée aux objets sur lesquels l'être peut agir »²⁵. Les mots de Bergson sont ici clairs: l'efficacité est la caractéristique fondamentale de la vision des vivants. Et plus, l'efficacité n'est qu'une caractéristique propre à la vie elle-même dans sa relation avec la matière qu'elle informe. Cependant, il y a aussi un point qui n'est pas complètement développée dans ce fragment, point dont les conséquences on accompagnera de plus proche dans quelques pages avant. En tout cas, il s'agit de la possibilité pour les vivants, à travers de l'action elle-même, d'*élargir* continuellement sa vision « canalisée »²⁶. Plus l'action s'effectue imprévisiblement, le plus la vision s'ouvre, en poussant la limite autour du champ où le vivant peut *interagir*. Mais comment Bergson développe sa thèse sur le prolongement de la vision en l'action dans l'œuvre de 1896?

C'est connu le projet philosophique de *Matière et mémoire*: Bergson veut offrir une réponse satisfaisante à propos d'un ancien problème philosophique, léguée par Descartes, le problème du dualisme. Plus particulièrement et pour nos intérêts, on doit nous concentrer sur quelques caractéristiques du corps et de la perception présentées dans cet ouvrage. Il n'est pas un secret qu'un des problèmes de la position cartésienne

²⁴ Bergson, H. : *op. cit.*, 2008 (I); p. 94.

²⁵ *Idem*; p. 94

²⁶ *Idem*; p. 95

est la rigidité de la séparation entre *res extensas* et *res cogitans*. Il s'agit donc pour Bergson de penser la relation entre l'esprit et le corps en termes non figés, c'est-à-dire, d'une façon dont l'interaction entre les deux soit non seulement possible comme aussi *créatrice*. Et, par conséquence, il s'agit aussi d'une certaine manière de repenser le problème de la causalité sous-jacent au dualisme psycho-physique, car la relation entre ces deux termes doit être pensée dans un cadre qui accepte l'interaction, l'efficacité et la création mutuelle. À ce propos, même si en mettant en relègue l'aspect physique du problème – notamment les « lois conservatives », sujet d'une certaine façon loin de nos intérêts –, Milič Čapek résumera ce point avec précision dans le passage suivant:

« Tels lois [les lois de la conservation de mouvement, de force et d'énergie] sont la base physique pour le classique principe de causalité ; il n'a aucune cause physique sans son effet physique et, conséquemment, il ne peut pas avoir l'effet physique sans son antécédent causal physique ; ou, dans le langage de la mécanique classique ; aucune quantité, soit de l'énergie, soit de mouvement peut être détruite ou créée *ex nihilo*. Celle-ci a été fatal pour le dualisme cartésien: l'action de l'esprit dans le corps signifierait la création d'un nouveau effet physique sans aucune cause physique, puisque l'esprit immatériel est, *ex definitione*, une entité non-physique ; similairement, toute l'action de la matière dans l'esprit immatériel non-spatial signifierait la suppression d'une certaine quantité d'énergie physique et/ou mouvement pour le même raison – puisque le soi-disant 'effet mental' serait une *ex nihil* du point de vue physique »²⁷.

Or, si de toute manière la posture dualiste mène toujours à certaines difficultés inhérents à sa formulation originelle cartésienne²⁸, il n'est pas sans intérêt de nous demander comment Bergson, dans *Matière et mémoire*, malgré sa position ouvertement dualiste²⁹, ne retombe pas dans les apories de cette même posture. Au moins deux points du dualisme sont inacceptables, et sont ces points-là que Bergson doit éviter. Le

²⁷ Čapek, M.: "Bergson's theory of mind-brain relation" in Papanicolaou, A. & Gunter, P. Y.: *Bergson and Modern Thought*. Harwood Academic Publishers; Chur, 1987; p. 130-1.

²⁸ *Idem*; p. 131. Un des exemples donnés par Čapek pour illustrer les difficultés du cartésianisme est justement la philosophie biologique de Hans Driesch, figure central dans le resurgissement du vitalisme scientifique allemand dans le tournant du XIX-XX siècle. En récupérant l'*entelechea* aristotélicienne, Driesch établira une opposition radicale entre ce concept-là et l'espace et l'extension et, comme tout « dualisme psychophysique extrême » il rencontrera, selon Čapek, « les mêmes difficultés dans le XXe siècle qui ont été rencontrés dans le XVII siècle ». Sur les commentaires de Bergson sur Driesch (et Reinke): Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (I); p. 42 (et « la note de la note » de Arnaud François dans les pages 415-6).

²⁹ Dans l'ouverture de l'« Avant-Propos à la Septième Edition » : « Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière, [...] Il est donc nettement dualiste ». Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (II); p. 1.

premier – que nous n’aborderons pas directement ici – est le postulat du déterminisme physique universel par les lois de conservation que, selon Čapek, empêche toute interaction psychophysique. L’autre, plus important pour nos intérêts, est la thèse qui dit que l’esprit est radicalement inétendu. Lorsque Bergson affirme contre ceux deux postulats la réalité du temps et, par conséquence, le caractère inétendu du corps et la dimension étendue de l’esprit, la vie corporelle ne doit plus être comprise comme chose, comme matière étendue régie strictement par des relations de causalité. Le corps, dira Bergson, n’est qu’un centre d’indétermination³⁰. Mais qu’est-ce que signifie telle affirmation et quelles sont ses implications?

Un des moyens de saisir la particularité du corps est explicitée dans la façon dont Bergson conçoit la perception parce que, avant tout, le corps perçoit, c’est-à-dire, il agit. Il est un centre d’indétermination dans la mesure où il est un centre d’action. En effet, sont aussi les organismes qui doivent être vues en tant que centres d’indétermination. En agissant chaque fois avec plus de précision, les vivants peuvent insérer discontinuité dans le monde matériel et, simultanément, le mouvement exécuté par tels centres – centres qui sont, avant tout, actifs – permet la coïncidence avec la « part » qui « surpasse » ses coups intéressées dans l’essence continue de la matière. Voilà l’ambiguïté de la perception dans *Matière et mémoire* qui sera d’une certaine façon maintenue dans *L’évolution créatrice*: au même temps qu’il y a un « découpage » dans la matière pour la transformer en *outil* aux besoins du vivant – Bergson parlera du sens étymologique du mot « discernement »³¹ – la perception érige, parce que elle est à la fois « intérieur » et « extérieur » aux organismes, un contact avec le tout dont elle-même fait partie, c’est-à-dire, la matière.

Qu’est-ce que percevoir? Bergson ne cessera pas de s’efforcer pour montrer que la perception, au contraire de l’opinion de plusieurs penseurs, n’a pas un caractère spéculatif, mais pratique. Effectivement, c’est cette thèse « pragmatiste » que lui permettra de résoudre l’aporie qui semblait empêcher le réalisme et l’idéalisme de fournir une sortie adéquate au problème de la matière, et aussi le matérialisme

³⁰ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (II); p. 39, 65-6.

³¹ *Idem*; p. 35, 44, 48, 74.

épiphénoméniste et le spiritualisme par rapport au problème de la mémoire³². Schématiquement, il s'agit de comprendre comment Bergson à travers d'une proposition gnoséologique « revigorée » dans le première chapitre peut échapper au réalisme et au idéalisme (« Chapitre I » et la reformulation de le statut de la perception) pour, graduellement, développer une position psychologique qui veut surpasser le spiritualisme et le matérialisme dans ce qui concerne à l'essence de la mémoire (Chapitre II et III) et le mécanisme et le dynamisme dans ce qui concerne à l'essence de la matière. Mais non seulement. Le plus important pour nous est de voir comment dans ce schéma le concept de vie reçoit une dimension tout à fait spéciale.

³² On doit remercier que dans *Matière et mémoire* les étiquettes « réalisme » et « idéalisme » se rapportent à l'existence de la matière, et « mécanisme » et « dynamisme » à sa essence. Même que Bergson opère une révision dans ces termes en leurs ramenant à la querelle entre le dogmatisme métaphysique et la philosophie critique – et alors proposer une sortie intuitive au-delà de cette querelle –, il semble que le première chapitre mène la discussion au niveau plus « gnoséologique » (dont la mention aux théories « réalistes » et « idéalistes »), tandis que le dernier chapitre est adressée au plan plus « métaphysique » (dont l'introduction des termes « mécanisme » et dynamisme » et sa tentative de formuler une vrai métaphysique de la matière). Or, le spiritualisme et le matérialisme épiphénoméniste sont deux thèses qui concernent à l'esprit, c'est-à-dire, à la mémoire. En tout cas, ils cachent, respectivement, le dualisme cartésien entre l'esprit et la matière et l'équivalence entre ces termes. Dans le cas de l'épiphénoménisme Bergson identifiera sa racine moderne dans ce qu'il appelle « parallélisme », dont les majeures figures sont Leibniz et surtout Spinoza. Dans la fin de l'« Avant-Propos de la Septième Édition » notre philosophe dira: « Nous n'aurions pas cru, au début de nos recherches, qu'il pût y avoir une connexion quelconque entre l'analyse du souvenir et les questions qui s'agitent entre réalistes et idéalistes, ou entre mécanistes et dynamistes, au sujet de l'existence ou de l'essence de la matière. Pourtant, cette connexion est réelle: elle est même intime: et, si l'on tient compte, 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 ». On ne doit pas oublier aussi que *Matière et mémoire* ne renvoie pas ouvertement la thèse épiphénoméniste (la conscience comme l'effet de mouvements des molécules cérébrales) à sa racine métaphysique, le parallélisme. Dans cet ouvrage Bergson est plutôt intéressée dans le combat à la réduction de la conscience au cerveau dans le niveau des « faits ». C'est seulement à partir des cours données au Collège de France et, plus spécifiquement, le cours sur les « Théories de la mémoire » que le philosophe français semble développer une version tout à fait particulière de l'histoire de la philosophie que lui permettra renvoyer les hypothèses de l'épiphénoménisme à son origine métaphysique. À part le cours, les textes « Le cerveau et la pensée: une illusion philosophique » de 1904 – version d'une conférence nommée « Le paralogisme psychophysique » – et « L'âme et le corps » (1912) permettront Bergson critiquer du point de vue « logico-structurel » (« Le cerveau et la pensée: une illusion philosophique ») et « historico-métaphysique » (« L'âme et le corps ») le parallélisme qui est sous-entendu dans l'épiphénoménisme. Bergson, H.: « Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique, Cours inédit de Bergson au Collège de France, 1903-1904 » (et la présentation de Arnaud François) in Worms, F. (éd.): *Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze et la phénoménologie*. PUF ; Paris, 2004; p. 17-149 (dans les pages 93-98 Bergson fait une hypothèse sur le passage des Anciens à les Modernes par rapport la relation entre l'âme et le corps, ce qui sera seulement abordée avec profondeur dans le Quatrième Chapitre de *L'évolution créatrice*, qui est un « résumé très succinct » de ces cours). Bergson, H.: « L'âme et le corps » et « Le cerveau et la pensée: une illusion philosophique » in *L'énergie spirituelle* (édition critique). Paris; PUF, 2009; respectivement, p. 29-60, 191-210, où Spinoza figure comme le grand fondateur du parallélisme et, par conséquence, comme le grande « inspirateur » de les épiphénoménistes, en passant par les cartésiens du XVIIIe siècle (Cabanis, Bonnet, Helvétius, La Mettrie parmi d'autres).

I.2. *Les images et le cerveau: le corps en tant qu'insertion d'indétermination*

Dans les premières pages de *Matière et mémoire* Bergson distingue deux types d'image, différents cependant solidaires: mon corps et le « reste » de l'univers (dont mon corps fait partie). En menant la question de la perception de la matière en termes d'images et, par conséquence, en traduisant les hypothèses qu'essayent la résoudre dans deux « systèmes d'images », « le système de la conscience » (« l'idéalisme subjective » « où toutes les images se règlent sur une image centrale, notre corps, dont elles suivent les variations ») et « le système de la science » (« le réalisme matérialiste » « où chaque image, n'étant rapporté qu'à elle-même, garde une valeur absolu »)³³ dont notre philosophe conclura : « au côté de la conscience et de la science il y a la vie »³⁴. Mais qu'est-ce que signifie traduire l'idéalisme comme « systèmes d'images de la conscience » et le réalisme comme système d'images de la science? Ça signifie que le réalisme, en partant de la science ne peut pas expliquer la perception, lui rendant énigmatique. Et, par contre, que l'idéalisme en partant de la conscience rendre la science un accident et, par conséquence, sa réussite un mystère. Pourtant, ce que vraiment nous intéresse ici est de savoir quel est la racine partagé par ces deux hypothèses, racine qui empêchera que une explique l'autre raisonnablement. Quel est donc le fond que nous indique l'insuccès de la doctrine idéaliste et réaliste ?

« En creusent maintenant au-dessous des deux doctrines, vous leur découvririez un postulat commun, que nous formulerons ainsi: la perception a un intérêt tout spéculatif; elle est connaissance pure. Toute la discussion porte sur le rang qu'il faut attribuer à cette connaissance vis-à-vis de la connaissance scientifique. Les uns se donnent l'ordre exigé par la science, et ne voient dans la perception qu'une science confuse et provisoire. Les autres posent la perception d'abord, l'érigent en absolu, et tiennent la science pour une expression symbolique du réel. Mais pour les uns et pour les autres, percevoir signifie avant tout connaître. Or, c'est ce postulat que nous contestons»³⁵.

³³ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (II); p. 21. Voir aussi Riquier, C.: *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. PUF ; Paris, 2009. p. 315-26.

³⁴ *Idem*; p. 221.

³⁵ *Idem*; p. 24.

Mais nous devons encore nous demander: qu'est-ce que a permis notre philosophe de faire une déclaration si fort comme celle-ci? Qu'est-ce que lui a permis nier une explication que voit dans la perception une « pre-science » qui doit, cependant, être « purifiée » ; et autre que la voit comme un donnée irréductible dans lequel, *a posteriori*, la science la codifierait avec des symboles? « Par l'examen [...] de la structure du système nerveux dans la série animale »³⁶. On voit ici sans difficulté le fond vital qui est central à la philosophie bergsonienne au moins depuis *Matière et mémoire*, mais on voit aussi l'utilisation de données biologiques pour penser grandes questions de la théorie de la connaissance³⁷. En effet, le postulat qui dit que la perception est une faculté destinée à connaître est justement ce qui obscurcit « profondément le triple problème de la matière, de la conscience et de leur rapport »³⁸. C'est ici qu'on rencontre la vie qu'il y a au côté de la conscience et de la science qu'on parlait quelques lignes avant. C'est la vie et sa vocation surtout pratique et active que permet Bergson situer le point aveugle des doctrines apparemment antagoniques et aussi de montrer les erreurs dont elles sont liées. Le progrès de la perception depuis la monère³⁹ jusqu'aux vertébrés supérieures est utilisée avec l'intention de montrer que plus la complexification de l'organisme⁴⁰, plus la variation de mouvements que réagissent par rapport aux excitations extérieures. Et c'est le cerveau, s'on lui compare à la médulle – « l'organe » de l'automatisme pure – qui est la condition de l'activité volontaire. Plus spécifiquement, c'est le cerveau humain qui confère un caractère tout à fait spécial à l'action libre des hommes. Mais quels sont les attributs de ce

³⁶ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (II); p. 24.

³⁷ Bergson distinguera deux fonctions du système nerveux, sa *structure* et sa *destination*. La première, comme nous avons vu, nous donne la compréhension de la perception. La destination de la perception, donnée dans le « Troisième Chapitre », nous fournira la réelle signification de l'idée générale (abstraction et généralisation). « Bref, on suit du minéral à la plante, de la plante aux plus simples être conscients, de l'animal à l'homme, le progrès de la opération par laquelle les choses et les êtres saisissent dans leur entourage, ce que les attire, ce que les intéresse pratiquement, sans qu'ils aient besoin d'abstraire, simplement parce que le reste de l'entourage reste sans prise sur eux : cette identité de réaction à des action superficiellement différentes est le germe que la conscience humaine développe en idées générales » ; *Idem*; p. 177-8.

³⁸ *Idem*; p. 24.

³⁹ Concept crée par le biologiste Ernest Haeckel pour designer la forme plus élémentaire de la vie. Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (II); nota 23/p. 318; Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (I); p. 127 (et note 88/p. 454). Voir aussi: François, A.: « Ce que Bergson entend par 'monisme'. Bergson et Haeckel » in Worms, F. & Riquier, C. (dir.): *Lire Bergson*. PUF; Paris, 2010; p. 129-33. Voir aussi l'excellent étude: Richards, Robert J.: *The Tragic Sense of Life – Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought*. The University of Chicago Press. Chicago, 2008.

⁴⁰ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (II); p. 24-5. « À mesure qu'on s'élève dans la série des organismes, on voit le travail physiologique se diviser. Des cellules nerveuses apparaissent, se diversifient, tendent à se grouper en système. En même temps, l'animal réagit par des mouvements plus variés à l'excitation extérieure ».

« merveilleux instrument »⁴¹, pour parler avec l'expression utilisée pour Bergson lui-même dans son texte proférée à 1901 dans la Société de Philosophie? Le cerveau n'est qu'une « espèce de bureau téléphonique central: son rôle est de 'donner la communication' ou de la faire attendre »⁴². Il est un instrument qui analyse les mouvements reçus pour transmettre les mouvements exécutés. Même en transbordant notre objectif, il nous semble que une très bref comparaison sur ce point avec sa ouvre antérieure, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, peut nous aider à comprendre d'une façon encore plus claire la position de *Matière et mémoire* et aussi le chemin que nous mène jusqu'à *L'évolution créatrice*. Dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* Bergson semblait soucieux en discuter le statut scientifique de la psychologie en face à la physique⁴³ – d'où vient, par exemple, sa discussion très vive avec Fechner, le fondateur de la psychophysique e, après, avec Weber⁴⁴ – c'est-à-dire l'établissement de son objet et méthode. Lorsque Bergson mobilisait la physiologie et, par conséquence le fonctionnement et la structure du corps son intention a été principalement de séparer radicalement telles instances de la dimension proprement spirituelle de l'homme, ce que nous permet de suspecter que, au niveau épistémologique, l'œuvre de 1889 assimilait la physiologie à la physique. Voyons comment Bergson procède avec l'analyse de la sensation dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*⁴⁵. Les sensations affectives, dira Bergson, ont une relation avec la grandeur intensive justement par les excitations organiques que se rencontrent sous-jacents à elles. On peut seulement considérer la douleur et le plaisir en tant que grandeurs et, donc, les mesurer parce qu'il a réaction d'une partie plus grande du corps, ou encore, d'une superficie plus grande de l'organisme en question. Est-ce qu'on peut conclure par-là que le corps est doué d'une certaine volonté ou choix dans la mesure où il peut réagir? Il semble que non parce que dans telle réaction, dans tel « intérêt » corporel Bergson ne verra pas une capacité de choix et donc d'exécution de mouvements volontaires que pourraient choisir. Telle réaction, au niveau exclusivement

⁴¹ Bergson, H.: "Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive" in *Écrits philosophiques*. Paris; PUF, 2011; p.255.

⁴² Bergson, H.: *op. cit.* 2008 (II); p. 26.

⁴³ Capek, M.: "Bergson's theory of the mind-brain relation" in Papanicolaou, A. C. & Gunter, P. A. Y. (ed.): *op. cit.*; p. 136. "[...] Bergson, en suivant apparemment la même logique de Laplace et de Spinoza avait la tendance à voir le monde physique comme 'sans succession' ».

⁴⁴ Bergson, H.: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. PUF; Paris, 2007; p. 20, 41, 45-8, 50, 52-3. Aussi le classique: Ribot, T.: *La psychologie allemande contemporaine (école expérimentale)*. G.-Baillière; Paris, 1879; p. 105-6, 155-214.

⁴⁵ Bergson, H.: *op. cit.*, 2007; p. 23-45 (y compris l'analyse des sensations représentatives).

corporel est automatique, c'est-à-dire déterminée puisque ses mouvements sont équivalents entre eux ou, dit d'une façon plus claire, ils sont passives de prévisibilité⁴⁶. C'est l'esprit et seulement lui qui pourra arrêter avec l'automatisme en insérant d'une manière encore inexplicable dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* « l'intervalle » de temps entre l'excitation et la réaction.

Dans *Matière et mémoire*, si on prend le système nerveux comme exemple on verra que « plus il se développe, plus nombreux et plus éloignés deviennent les points de l'espace qu'il met en rapport avec des mécanismes moteurs toujours plus complexes : ainsi grandit la latitude qu'il laisse à notre action, et en cela consiste justement sa perfection croissante »⁴⁷. La vie consiste donc dans la capacité chaque fois plus grande « d'accumuler » actions moins nécessaires. L'union de l'âme et du corps par la vie et l'attribution pragmatique et active à faculté primordial du vivant, la perception, reçoivent une définition plus ou moins complète dans le passage suivant:

« plus la réaction doit être immédiate, plus il faut que la perception ressemble à un simple contact et le processus complet de perception et de réaction se distingue à peine alors de l'impulsion mécanique suivi d'un mouvement nécessaire. Mais à mesure que la réaction devient plus incertaine, qu'elle laisse plus de place à l'hésitation, à mesure aussi s'accroît la distance à laquelle se fait sentir sur l'animal l'action de l'objet qui l'intéresse. Par la vue, par l'ouïe, il se met en rapport avec un nombre toujours plus grand de choses, il subit des influences de plus en plus lointaines ; et soit que ces objets lui promettent un avantage, soit qu'ils le menacent de danger, promesses et menaces reculent leur échéance. La part d'indépendance dont un être vivant dispose, ou, comme nous dirons, la zone d'indétermination qui entoure son activité, permet donc d'évaluer a priori le nombre et l'éloignement des choses avec lesquelles il est en rapport. Quel que soit ce rapport, quelle que soit donc la nature intime de la perception, on peut affirmer que l'amplitude de la perception mesure exactement l'indétermination de l'action consécutive, et par conséquent énoncer

⁴⁶ L'introduction de l'idée d'« intervalle » dans la physiologie de la deuxième partie moitié du XIXe siècle ne nous mène pas à une identification de ce concept avec l'idée de indétermination et, par conséquence, à l'impossibilité de quantification de la liberté (entendue en tant que temps de action/réaction entre le stimulate et la réponse). Contre la physiologie cartésienne et à la conception de liberté kantienne, plusieurs psychologues de l'époque (Titchener et, postérieurement Watson par exemple) voyaient justement dans cet intervalle la possibilité de mesurabilité de la soi-disant « action libre). Voir pour cet aspect l'instigant livre de Jimena Canales: Canales, J.: *A tenth of a second*. The University of Chicago Press; Chicago, 2009; p. 6-8, 21-86.

⁴⁷ Bergson, H. : *op. cit.* , 2008 (II) ; p. 27

cette loi : la perception dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps »⁴⁸

Pendant le long intervalle de 11 ans qui sépare *Matière et mémoire* de *L'évolution créatrice* Bergson publie quelques essais qui visent éclaircir certains problèmes suscitées par l'œuvre de 1896, notamment, les conséquences psychologiques de la théorie des «plans de la conscience» et le «fond» métaphysique qui serait implicite dans la thèse combattue dans le livre en question, à savoir, la thèse que notre philosophe nomine d'une manière générale de «parallélisme». Tels textes sont, dans sa majorité, dans *L'énergie spirituelle* («Le rêve», «L'effort intellectuel», «Le cerveau et le pensée : une illusion philosophique» par exemple) mais aussi représentée par l'ouvrage *Le rire*, de 1900. Cet ensemble d'écrits sont, pour ainsi dire, «l'application» de la psychologie esquissé dans les deux chapitres centraux de *Matière et mémoire*⁴⁹. Néanmoins, à part tels écrits et, sans doute, à part «L'introduction à la métaphysique», deux textes un peu «clandestins» semblent occuper une importance digne de mention. Il s'agit de «Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de la causalité»⁵⁰, présenté par Bergson en Août de 1900 dans l'occasion du *Congrès International de Philosophie*; et de la communication faite en Mai de 1901 pour la *Société Française de Philosophie*, intitulée «Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive»⁵¹. Les deux textes sont suivis d'une intéressante discussion entre Bergson et quelques philosophes présents dans l'occasion de la présentation.

Commençons-nous alors par le texte «Notes sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de la causalité», le premier chronologiquement.

⁴⁸ *Idem* ; p. 28-9, 65-7, 256-62.

⁴⁹ Cela n'implique pas que nous sommes en désaccord avec Riquier lorsque il dit que les «articles, cours ou allocutions non pas tant comme appendices que se seraient contentés de tirer jusqu'au bout certaines conclusions que l'ouvrage de 1896 avait esquissé, que comme laboratoire où s'est fomenté le nouveau problème que se posera et résoudra l'ouvrage de 1907». Riquier, C.: *op. cit.*; p. 362.

⁵⁰ Bergson, H.: «Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de la causalité» in Bergson, H.: *op. cit.*, 2011; p. 213-22 et 222-231 (discussion).

⁵¹ Bergson, H.: «Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive» in *op. cit.*, 2011; p. 231-272.

I.3. *Le voir et le toucher: quelques mots sur « Notes sur les origines psychologique de notre croyance à la loi de la causalité » (1900)*

Dans ce petit texte présenté au *Congrès International de Philosophie* Bergson argumentera pour un type de causalité qu'il nommera de causalité vital. Après la très brève exposition de trois principales réponses au problème de la causalité au moins dans la modernité (la réponse empiriste, qu'on peut identifier dans la figure de David Hume et son hypothèse de l'habitude; la réponse spiritualiste donnée par Maine de Biran à travers le concept d'effort; et la réponse épistémologique, qu'on peut supposer l'attachement au nom de Kant et à l'argument transcendantal). Mais à part l'aperçu historique donnée par Bergson, ce que nous intéresse dans ce texte n'est pas forcément le tableau historique faite par Bergson – tableau, en tout cas, comme lui-même admet, très insuffisante – mais c'est plutôt l'intimité entre le voir et l'action par le toucher. Depuis le début il révèle son objectif: il ne s'agit pas de nier ou démentir les explications pour le phénomène de la causalité qu'ont été données pour les philosophes qu'on a juste citée quelques lignes avant. En effet, Bergson cherche une sorte d'expérience, ou encore, de «vécu» entre le vivant et la matière non-organique qui pourrait nous donner des pistes pour la compréhension non d'une causalité déjà «réfléchi», théorique, mais vital, « pratique ». Et quel est le point de départ suggéré par Bergson dans cette recherche d'une causalité au-deçà de la réflexion? Le corps et, plus particulièrement, la communion entre le vision et le toucher. Une des manières de voir le problème de la causalité est de comprendre la façon où les choses ou les phénomènes se *succèdent*. Soit parce qu'il a une causalité dans les choses mêmes, soit parce que nous les attribuons une causalité par habitude ou par la structure transcendantal de notre intuition, c'est la succession qui a toujours intéressé les explications autour de ce problème. Mais depuis le début de ce petit texte Bergson indiquera une sortie alternative: la causalité est *concomitance* si on la prend au niveau du *vivant par rapport au monde*. Bien-sûr qu'il y a succession, mais cette propriété – dira Bergson – on la ajoute *après* l'expérience même qui on a du phénomène. En fait, c'est la coordination entre le voir et le toucher, ou encore, c'est l'inclination au « touchable » que le voir prend toujours qui donnera une explication plus raisonnable à l'acquisition à cette «croyance» qu'on appelle «loi» de la causalité. Les conséquences sont multiples. C'est vrai qu'elles ont été déjà annoncées en grand partie dans *Matière et mémoire*. Mais ici elles prendront un ton plus syntonisée avec l'ouvrage à venir,

L'évolution créatrice. La première chose – et son importance est due surtout au fait qu'elle est dite après Kant – est l'assertion qui définit un des grands fondements de la science (à savoir, la causalité) comme acquisition. Cependant, nous ne sommes pas avec Hume qui à son tour a pensé aussi d'une certaine façon en termes d'acquisition et de vision par sa théorie de l'habitude. Parce que si on suit Bergson et si ce de l'habitude qui s'agit, il ne s'agit pas d'une «habitude passive», «intermittente», mais plutôt d'une «habitude continuellement active»⁵² puisqu'il a un «prolongement constant d'une impression visuelle en impression tactile», «du moi aux mouvements qu'il exécute», bref, puisque «notre système nerveuse est fait par construire des mécanismes moteurs, reliés, par intermédiaire de centres, aux organes de la perception. Ces mécanismes, une fois montés, ont une tendance à entrer en action »⁵³. On a ici une conséquence double: une des fondements de la science n'est pas seulement acquis mais il est aussi acquis par de processus pratiques, actives et non spéculatives. Bergson veut montrer par-là qu'il a un fond vital qui est présent dans le sous-sol de la pensée scientifique. *Et que l'intelligibilité du fonctionnement de la science doit tenir en compte la dimension pratique de l'intelligence*. Au fond, il y a toujours cette *contingence* qui accompagne la science. C'est dans ce sens que la causalité est une «*croissance*»⁵⁴ et non une *nécessité*, car elle n'est que la coordination extrêmement précise des impressions visuelles avec des impressions tactiles. Mais les conséquences n'arrêtent pas à ce moment-là. Le deuxième point est qu'à cause de cette coordination entre le voir et le toucher et, ainsi, entre le mouvement et son prolongement, «l'objet» n'est pas seulement «un objet». Il est prolongé par l'action qui le transforme continuellement, «choix contingent» et «relation dynamique»⁵⁵. En effet, chez Bergson il y a cette très étrange idée – que on a déjà mentionnée et on l'approfondira plus tard – dont la perception est à la fois «coupe» et «diminution», ou, pour parler avec Meillassoux, «soustraction» et «contraction»⁵⁶, et

⁵² *Idem*; p. 217.

⁵³ *Idem*; p. 219.

⁵⁴ On ne peut pas oublier que le texte porte le titre suivant: «Notes sur les origines psychologiques de notre *croissance* à la loi de la causalité» (notre gras). En tout cas, on doit faire attention sur cette relation entre mouvement et conscience qui, à la limite, donne des problèmes si on pense aux végétaux et à certains animaux à cause de leur mobilité. À ce propos, voir le texte *La conscience et la vie* in Bergson, H.: *Énergie spirituelle*. PUF ; Paris, 2009.

⁵⁵ *Idem*; p. 217. Dans une lettre envoyée au philosophe américain John Dewey, plus de dix ans après, Bergson dira que «l'action par laquelle nous utilisons les choses est essentiellement un contact, et dans le contact on peut dire indifféremment que nous agissons sur la chose ou que la chose agit sur nous » in Bergson, H. : *Correspondance*. Paris ; PUF, 2007 ; p. 499 citée par Riquier, C.: *op. cit.*; p. 120.

⁵⁶ Meillassoux, Q. : «Soustraction et contraction: à propos d'une remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire* » in *Philosophie*, 2007/4 n° 96, p. 67-93. L'intention avec cette mention du texte de Meillassoux est très modeste. On ne va pas discuter la pertinence de la polémique lancée par l'auteur qui argumente

dans ce sens-là le vivant (ou le sujet, pour parler avec l'épistémologie classique) est «djà» «objet» et vice-versa. Si on pousse l'argumentation jusqu'au bout pour nos intérêts, il n'est pas exagéré de dire que cette relation très particulière entre le vivant et son « milieu » constitue le germe de l'idée développée dans *L'évolution créatrice* que l'homme, par le « fabrication », « manipulation » et « les inventions techniques », laisse passer quelque chose de l'ordre du temps et de la vie⁵⁷. Camille Riquier a montré avec précision la « manualité » de la vision et de l'intelligence et, par conséquence, de la science. « Les constructions scientifiques sont toujours visibles et tangibles, visibles parce que tangibles »⁵⁸. Et c'est précisément cette tangibilité que rendre possible la « temporalisation » du agir, comme nous avons vu dans la section précédant, dédiée à *Matière et mémoire*, mais aussi la « temporalisation » de la fabrication des outils dans l'action intelligent, comme Bergson développera dans *L'évolution créatrice* et comme nous verrons dans le deuxième chapitre de notre travail.

I.4. Une signification non sémantique pour la vie: «Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive» (1901)

Bergson initie sa communication dans la *Société Française de Philosophie* en énumérant trois points – que ensemble fonctionnent presque comme un syllogisme, ce qui fait que on peut les traduire comme première et deuxième prémisses, et conclusion – qui feraient partie de ce que lui-même a défini de « métaphysique positive », terme jusqu'à maintenant inédit dans son œuvre⁵⁹. Il s'agit de dire dans le premier point que la pensée est irréductible à un état cérébral déterminé. Cependant, cette thèse n'implique pas la faillibilité totale du parallélisme (ou de l'épiphénoménisme que, comme on a déjà dit, est une thèse scientifique-psychologique dont la paternité se trouve dans le parallélisme). Ici, on doit faire attention pour ne pas discriminer « le

qu'il y a deux thèses à la limite contradictoire sur la perception et sa préférence par la thèse de la « soustraction » (1^e Chapitre) en détriment à la thèse de la soustraction (4^e Chapitre).

⁵⁷Bergson, H. : *op. cit.* (I) ; p. 138 et suivantes.

⁵⁸Riquier, C.: *op. cit.*; p. 122 (et même tout le §9, p. 119-131)

⁵⁹ On pourrait dire que ce terme fait écho dans le « Quatrième Chapitre » de *Matière et mémoire* et dans le programme général de *L'évolution créatrice* exposé déjà dans l'« Introduction ». Pour une vision différent du lieu de ce texte dans l'œuvre de Bergson et, plus particulièrement, dans *L'évolution créatrice* que, au contraire d'une « métaphysique positive », inaugurerait une « imagination métaphysique »: Miquel, P.-A.: *Bergson ou L'imagination Métaphysique*. Éditions Kimé; Paris, 2007; p. 85-95.

point précis où commence et où finit »⁶⁰ la correspondance entre le cerveau et la pensée. Dans ce sens, on peut dire que la thèse du parallélisme est plutôt expliquée que récusée. Depuis la perspective méthodologique, Bergson résumera quelques pages avant cette explication d'une manière exemplaire : « Le oui et le non sont stériles en philosophie. Ce qui est intéressant, instructif, féconde est le *dans quel mesure* »⁶¹. En d'autres mots: les problèmes philosophiques légués par le dualisme psychophysique doivent être résolus à partir d'un terrain argumentatif qui contemple le sens de la relation – de divorce ou d'union – entre le corps et la pensée. On a vu antérieurement que le corps vivants dans *Matière et mémoire* est loin d'être constituée en tant qu'une matière étendue et aussi en tant que pure réceptivité. Il est actif, et son action et sa vocation « relationnel » est ce qui permet l'insertion de « plus » de contingence dans la nature. Mais on ne peut pas oublier que le corps est aussi le « point de rencontre » entre la matière et la mémoire: le corps vivant est le « quelle » dans le « dans quelle mesure » proposé par Bergson en 1901 et que on a juste suit. Plus particulièrement, le corps vivant est le «quelle» de la « mesure » qui nous donne le vrais sens de l'union du psychique avec le physique. Pourtant, une question est encore ouverte : quel est-t-il le présupposé ultime que permet Bergson identifier les deux termes unis ? Pour concevoir le sens de la coïncidence et de la distance du corps et de l'âme du point de vue épistémologique mais aussi métaphysique, tout semble indiquer que le secret de la compréhension bergsonienne réside dans l'affirmation suivante : « les questions relatives au sujet et à l'objet, à leur distinction et leur union, doivent se poser en fonction du temps plutôt que de l'espace »⁶². Bref et avec les risques d'être trop direct : c'est le temps le « critère » dans lequel on doit suivre. Cet aspect semble devenir plus ou moins clair si on retourne l'attention au quatrième chapitre de l'œuvre de 1896, où notre philosophe esquissera une théorie des «variations temporelles» ou, selon ses propres termes, une théorie des rythmes ou degrés de la durée⁶³. « Atténuer » ou même « supprimer » « les difficultés que le dualisme a toujours suscité »⁶⁴ est voir aussi le corps que l'esprit et, bien sûr, la distinction et l'union entre les deux en tant que moments temporels. Au limite il n'a que « rythmes différents, qui, plus lents ou plus

⁶⁰ Bergson, H.: "Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive" in *op. cit.*, 2011; p. 231.

⁶¹ *Idem*; p. 246. Trois années après Bergson répétera telle formule da la manière suivante : «Ce qui importe véritablement à la philosophie, c'est de savoir quelle unité, quelle multiplicité, quelle réalité supérieure à l'un et au multiple abstraits» Bergson, H.: "Introduction à la métaphysique" in *La pensée et le mouvant*. PUF; Paris, 2009; p. 197.

⁶² Bergson, H.: *op. cit.*, 2008(II); p. 74.

⁶³ *Idem*; p. 232-3.

⁶⁴ *Idem*; p. 1.

rapides, mesuraient le degré de tension ou de relâchement des consciences, et, par-là, fixeraient leurs places respectives dans la série des êtres »⁶⁵. Tension et extension – termes forgés par Bergson pour surpasser les oppositions entre l'étendue et l'inétendue, et entre la qualité et la quantité – montrent justement qu'il y a une type d' « élasticité inégal » qui va de la « notre durée » à la « durée des choses », de la mémoire à la matière, du passé au présent ; ou, comme veut notre philosophe lui-même, du passé au « quasi-instantanéité »⁶⁶. Plus on recule en direction à la mémoire, plus le passé s' « accumule » et plus lent devient le rythme de la durée. Contrairement, si on s'approche plus de la perception, le passé devient plus présent et, par conséquent un rythme plus rapide est imprimé en presque « trillions »⁶⁷ de vibrations possibles de la matière.

“Percevoir consiste donc, en somme, à condenser des périodes énormes d'une existence infiniment diluée en quelques moments plus différenciés d'une vie plus intense, et à résumer ainsi une très longue histoire»⁶⁸.

Mais ici, même si c'est ne pas le sujet de notre recherche, on ne doit pas oublier la matière comme une entité statique, c'est-à-dire, comme une « durée impersonnelle et homogène, la même par tout et pour tous, que s'écoulerait, indifférente et vide, dehors de ce que dure »⁶⁹. On sait que du point de vue physique toute conception qui a comme postulat ultime l'idée d'atome (et de vide) doit, pour conserver la cohérence interne, détacher la matière de la force. Bergson veut combattre ce postulat et son idée de « continuité universelle » avec la thèse dans laquelle l'espace (et aussi le vide et l'atome) ne sont plus qu'un artifice de l'intelligence – dont la forme plus homogène et achevée on rencontre dans l'homme – semblent être les deux principaux contrepoints données pour lui. Dans *Matière et mémoire* Bergson dira que dans la mesure où on abandonne l'idée d'atome (avec l'action à distance puisqu'elle implique « grossière

⁶⁵ *Idem*; p. 232.

⁶⁶ *Idem*; p. 154, 169, 234.

⁶⁷ *Idem*; p. 230.

⁶⁸ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (II); p. 233. Cette passage est récupérée 15 ans après dans la conférence séminale intitulée « La conscience et la vie ». Bergson, H.: “La conscience et la vie” in *op. cit.*, 2009; p. 15-6.

⁶⁹ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (II); p. 232.

image» de fils «inter-atomiques» «invisibles» et «immatériels»⁷⁰), force et matière tendent à «se rapprocher et à se rejoindre», celle-là «se matérialisant» et celle-ci «s'idéalisant» pour, alors, «ces deux termes converger vers une limite commune, l'univers retrouver ainsi sa continuité»⁷¹. Dans ce sens, ce que les expériences de Maxell, Thompson et Faraday en physique⁷², et d'Exner, Wundt et Wurstenberg en psychologie⁷³ nous montrent est que la durée des événements physiques, même que «négligeable» par rapport à la durée de la mémoire, n'est jamais supprimée. De cette manière, la contingence et l'indétermination de la matière sont défaites dans la mesure où la durée s'étend, tandis que dans la mémoire tels attributs s'intensifient dans la mesure où la durée se «tensione». D'une perspective temporelle, on dirait que le recours à telles expérimentations psychologiques et physiques aident le philosophe à postuler l'impossibilité de ce qu'on pourrait désigner comme «instant absolu» c'est-à-dire, la condition de possibilité de l'existence du déterminisme universel⁷⁴. «Percevoir signifie immobiliser»⁷⁵ signifie que la perception vise à congeler avec des «vues presque instantanées» la «transformation universelle»⁷⁶. C'est ça le nerf argumentatif que nous permettra de passer au deuxième point montré dans la présentation faite par Bergson à la *Société de Philosophie*. Car il y a au moins deux conséquences qui naissent à partir de ce qu'on a juste développé. La première concerne la théorie de la connaissance. Dans ce cas-là, il s'agit de comprendre l'ambivalence que l'action indéterminée a dans son propre cœur, car s'il y a «actions libres ou au moins partiellement indéterminées, elles ne peuvent appartenir qu'à des êtres capables de fixer, *de loin en loin*, le devenir sur lequel leur propre devenir s'applique, de le solidifier en moments distincts, d'en condenser ainsi la matière et, en se l'assimilant, de la digérer en mouvements de réaction qui passeront à travers les mailles de la nécessité naturelle»⁷⁷. La contingence de la vie – ou à travers de la vie – est ici pensée par opposition à la «transformation universelle» qu'on a juste mentionné. En d'autres

⁷⁰ *Idem*; p. 224. Et la note 16 de la édition critique (p. 405-6).

⁷¹ *Idem*; p. 224-5.

⁷² *Idem*; p. 223-5.

⁷³ *Idem*; p. 231. Les noms de Wundt et Wurstenberg sont citées dans: Bergson, H.: «Cours de psychologie (17e leçon/L'attention)» in *Cours II – Leçons d'esthétique, de morale, psychologie et métaphysique*. PUF; Paris, 1990; p. 369.

⁷⁴ Capek, M.: «The doctrine of necessity re-examined» in *The Review of Metaphysics*, Vol. V, N° 1; September 1951. Capek offre, surtout dans les pages initiales, un bon panorama historique et systématique de ce que serait le «déterminisme universel». Dans la page 21, par exemple, quatre conséquences de ce qu'il appellera de «monisme déterministe» sont schématisées.

⁷⁵ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (II); p. 233.

⁷⁶ *Idem*; p. 234-5.

⁷⁷ *Idem*; p. 236.

mots, on pourrait dire que le devenir de la vie se superpose au devenir de la matière brute. Mais quel est affinal la conséquence gnoséologique qu'on a mentionné quelques lignes avant? La suivante: la théorie de la connaissance ne peut qu'être comprise dans les termes d'une théorie biologique de la connaissance. L'insistance attribuée par le philosophe de la durée – et pour nous – que percevoir est agir et non un « acte de connaissance » réverbère avec force dans cet aspect. Ce qu'on suivant désigne de connaissance, de spéculation, passe alors à être posée toujours par rapport à la vie, bref, à la nécessité que le vivant a de fixer et de prendre le réel selon l'introduction de « schèmes de notre action sur la matière »⁷⁸. La matière, la vie humaine et le pensée son des rythmes, «ordres» qui empressent «durées» distinctes, mais que, pourtant, aussi s'identifient d'entre elles. Tel est le deuxième point présenté par Bergson dans « Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive ». Or, si le corps, dans sa structure cérébrale et nerveuse, ne renferme pas la pensée mais opère une sélection avec l'intention d'agir avec plus de précision, la « signification de la vie » nous est donnée par cette action d'une durée que vise «congeler» d'autre durée. Bergson dira dans le texte de 1901 que la signification de la vie est révélée lorsqu'on déchiffre le moyen de relation entre « l'homme, être pensant » et « l'homme, être vivant »⁷⁹. En vérité, ce qu'il est en train de dire est aussi que la signification de la vie réside dans l'insertion de contingence par le « corps qui pense » la matière brute. Il ne s'agit pas, d'ailleurs, comme voulait certains⁸⁰, d'une herméneutique de la vie. Une véritable gnoséologie, une «métaphysique positive» comme veut Bergson dans le troisième point proposé dans sa parole dirigée à la *Société* visera justement l'appréhension du sens de l'action du corps sur la matière, et aussi le sens de l'indétermination insérée par ce corps.

⁷⁸ *Idem*; p. 237.

⁷⁹ Bergson, H.: «Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive» in *op. cit.*, 2011; p. 231.

⁸⁰ Mullarkey, J. : «Breaking the circle : élan vital as performative metaphysics » in Worms, F.(éd) : *Annales bergsoniennes IV – L'évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*. PUF ; Paris, 2008.

I.5. Petit retour à Matière et mémoire: quelques problèmes à propos de la fonction pratique de la perception et sa contrepartie épistémologique

Mais avant d'avancer vers *L'évolution créatrice*, un petit « excursus » à propos du projet épistémologique sous-jacent dans la conception pratique de la perception doit être l'objet de quelques remarques. On a juste mentionnée l'utilisation faite par Bergson de certains partisans de l'électromagnétisme comme Faraday, Thompson, Maxwell et Van der Waals, mais on n'a pas beaucoup insisté sur une question épistémologique qui touche directement le projet d'une « philosophie pratique » chez Bergson. Bref, quel est la nouveauté donnée par notre philosophe à l'électromagnétisme, à part le potentiel de destruction de l'idée d'atome en tant que modèle de compréhension de la matière? Si on regarde depuis une perspective historique on verra qu'un des conséquences importantes des théories physiques de la deuxième moitié du XIXe siècle est l'épuisement de l'intuition comme condition d'intelligibilité du monde physique, ce qui est devenu claire « avec l'impossibilité d'offrir une interprétation mécanique aux équations de Maxwell »⁸¹. Cette « crise » de la mécanique classique et de l'ontologie qui lui correspond, le mécanisme réductionniste⁸², obligera, alors, la nécessité d'une reformulation de la relation entre science et intuition (surtout dans le sens kantien du mot). Par conséquence, vu l'échec de l'unification de la discipline physique par la mécanique, la réévaluation entre science et ontologie a été aussi nécessaire dans cette période, justement parce que le mécanisme réductionniste a été incapable de révéler l'intimité entre la théorie scientifique avec la réalité. Cependant, quelques problèmes s'imposent si on confronte le statut pragmatique de la perception et du corps avec cet aperçu très résumée qu'on a juste donnée à propos du changement épistémologique profond qui a été en cours à partir de la deuxième moitié du XIXe siècle.

⁸¹ Porta, M. A. G.: "De Newton a Maxwell" in *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 2, jul.- dez. 2010; p. 49. Capek, M.: *Bergson and Modern Physics*. D. Reidel Publishing Company; Dordrecht-Holland, 1971; p. 40-50 (« Chapter IV » et « Chapter V » de la « Partie I »). Frank, P.: *Modern Sciences and its Philosophy*. Collier Books; New York, 1961; p. 150-1. Rey, A.: *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*. Félix Alcan; Paris, 1907, p. 23-39. Dans le "Livre IV" Rey appellera les théories mécanistes contemporaines de « hypothèses figuratives ». Voir aussi le panorama donnée par Cassirer, E.: *op. cit.*, 1995; p. 105-148 (« Chapitre V » du « Livre Premier »).

⁸² Sur l'importance de la distinction entre mécanique et mécanisme (liée avec la distinction proposée par Bergson dans *L'évolution créatrice* ente « méthode mécaniste » et « doctrine mécaniste ») voir : Porta, M. A. G.: *op. cit.*, dez. 2010; p. 50-51. « La mécanique est une théorie scientifique, c'est-à-dire, un ensemble ordonnée de lois que cherchent à décrire une dimension de phénomènes; le mécanisme [...] est une ontologie [...] qui peut être caractérisée comme réductionniste : il s'agit de procéder selon le schéma « au fond tout se réduit à » (ou il n'est que) une phénomène mécanique ».

On a dit quelques pages avant que la contingence des théories scientifiques est due au caractère aussi contingent de l'action intelligente qui, à son tour, repose sur un « fond vital ». Pourtant, on n'a pas mentionné une dimension important (pour ne pas dire essentiel) de ce projet, explicité pour la première fois dans *Matière et mémoire*, et plus particulièrement dans son dernier chapitre: il s'agit de l'intuition. On n'a pas ni la prétention et ni l'espace pour commenter ce concept chez Bergson, concept qui mériterait une étude exclusif. En tout cas, est important de mentionner que dans 1896 (et aussi après) le modèle « épistémologique » pour accéder le réel est l'intuition, à travers de ce que Bergson appelle de « source de l'expérience »⁸³ et – et ça c'est important – à dépit de l'expérience soit « ordinaire », soit « scientifique ». Dans le cas de cette dernière, il n'est pas difficile de deviner les raisons : elle est « schématique » ou, en d'autres mots, « spatialisant ». Mais en laissant au côté cette narrative assez connu – et polémique – à propos de la philosophie bergsonienne, on pourrait nous demander : comment Bergson peut être à la fois « anti-mécaniste » et un philosophe intuitionniste puisque, comme on a déjà vu, du point de vue épistémologique la mécanique est elle-même partisane de l'intuition? Or, si c'est l'abandon des *modèles visuels* – et par conséquence *tactiles*, puisque on a vu que pour Bergson le *voir* est un type de *toucher* – pour la compréhension du monde physique qui caractérise un des points importants de l'épistémologie de l'époque, comment pouvons-nous penser la philosophie bergsonienne vis-à-vis ces problèmes? D'abord, il est nécessaire de dire que Bergson a été un de premiers philosophes à montrer l'insuffisance du modèle mécanique par le recours justement aux avancées de la physique de son temps. Parce que, comme on a vu, l'idée d'extension et tension apparait comme une proposition de résolution d'un problème cher à l'histoire de la philosophie et de la métaphysique (le problème du dualisme), mais elle est aussi plein de conséquences scientifiques: c'était la physique elle-même, dans l'année de 1896, qui offrait à Bergson indices de l'insuffisance d'un couple hégémonique et très connu parmi les philosophes et les scientifiques: le modèle épistémologique kantien et la mécanique newtonienne. Dans ce sens, il n'est pas aller trop loin si on considère Bergson comme un des premiers philosophes qui essaie d'offrir un modèle explicatif et une métaphysique correspondant aux changements de la science en vigueur⁸⁴. Et puis, c'est important de comprendre que l'intuition bergsonienne doit être distinguée de l'intuition kantienne.

⁸³ Bergson, H. : *op. cit.*, 2008 (II) ; p. 205.

⁸⁴ En grand partie, c'est la thèse de Milic Capek dans son *Bergson and Modern Physics*.

Pour le philosophe français, le symbolisme de la connaissance scientifique est lié à la libération des théories physiques de la tutelle du référentiel d'objectivité qui fonde la « légalité » de la nature. La science devient, donc, une hypothèse, ou, pour parler avec Poincaré, Duhem, Le Roy e Milhaud, une *convention*, ne portant plus le statut de « loi naturelle ». Or, si la science est constituée de symboles qui offrent une médiation – qui, comme on a vu, est pragmatique – entre elle et le réel, il faut que la métaphysique réhabilite notre contact avec le monde à travers de la « réforme » du concept qui nous donne la clé de ce rencontre immédiate: l'intuition⁸⁵.

⁸⁵ Brenner, A.: *op. cit.* Brenner, A. : *Les origines françaises de la philosophie des sciences*. PUF ; Paris, 2003, surtout « Chapitre II » et « Chapitre III ». Et aussi : Porta, M. A. G.: *op. cit.*, dez. 2010; p. 58-59. À propos de la variation des modèles scientifiques distinctes chez Bergson (*Matière et mémoire, Introduction à la métaphysique et L'évolution créatrice*), voir la proposition interprétative de François, A.: « Les sources biologiques de *L'évolution créatrice* » in Fagot-Largeault, A. & Worms, F. (éd.): *Annales bergsoniennes IV – L'Évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. PUF; Paris, 2008.

Chapitre II – L'élan vital comme concept «relationnel» et «efficace» - vie pratique et matière dans *L'évolution créatrice*

II.1. L'importance de « l'exemple de l'œil »

Dans le fin du premier chapitre de *L'évolution créatrice* Bergson précisera l'idée « d'un élan originel de la vie »⁸⁶ à travers d'un « exemple » déjà travaillée quelques pages avant⁸⁷, à savoir, « la formation de l'œil chez les Mollusques et chez les Vertébrés »⁸⁸. L'explicitation de cet exemple fait partie d'une longue discussion sur la question du finalisme et du mécanisme dans le domaine de la vie, discussion qui occupe tout le premier chapitre, mais qui représente aussi un des moments plus cruciaux du livre dans sa totalité. Le même pour le contexte historique plus générale: les débats concernant à la formation de l'œil (surtout chez l'homme) ont été très courants dans le domaine des études biologiques et philosophiques du tournant du XIX^e au XX^e, et le couple conceptuel « organe/fonction » a été le fil conducteurs des débats dans la majorité des cas⁸⁹, y compris *L'évolution créatrice*, même si Bergson changera l'angle de la discussion pour une comparaison entre un autre « couple », selon lui plus compatible: « organe/organe »⁹⁰. Cependant, le mot *exemple*, même s'il est utilisé par Bergson lui-même, peut suggérer des maux entendus. Car d'une certaine façon cet exemple est « plus » qu'un exemple, puisque il n'a pas la fonction d'illustrer une hypothèse métaphysique de la vie conçue *a priori* (*l'élan vital*). Plutôt, c'est justement à *travers* de cet exemple que Bergson pourra inférer une fois pour toutes que la vie est un « élan commun », ou encore, dans une autre occasion dans le livre de 1907, que la vie est « vie en générale ». À ce propos-là quelques-uns ont insisté avec raison que « l'exemple de l'œil du peigne comparé à l'œil humain [...] marque parfaitement la nécessité, reconnu pour lui [Bergson], de toujours confronter une affirmation philosophique à un matériel positif »⁹¹. « L'exemple de l'œil » est donc une pièce fondamentale dans l'argumentation à propos du concept de vie dans l'œuvre de 1907.

⁸⁶ Bergson, H. : *op. cit.*, 2008 (I) ; p.88

⁸⁷ *Idem*; 60-63.

⁸⁸ *Idem*; 88-89.

⁸⁹ Cassirer, E. : *op. cit.* ; Driesch, H. : *The History and Theory of Vitalism*. MACMillian & Co. ; London, 1914. Reill, P. H.: *Vitalizing Nature in the Enlightenment*. University California Press ; Berkeley, 2005.

⁹⁰ Bergson, H. : *op. cit.* 2008 (I) ; p. 62.

⁹¹ *Idem*; p. 97 et aussi François, A.: "L'évolution de la vie. Mécanisme et Finalité" in François, A. (éd.): *L'évolution créatrice de Bergson*. Vrin, Paris, 2010.

Au même temps, c'est vrai qui insister sur l'importance de la « marche à la vision »⁹² est assez vague puisque elle contient plusieurs d'éléments décisifs qui peuvent être explorées: l'élan vital, les pertinences de l'usage des données scientifique par Bergson et les données scientifiques eux-mêmes, le concept de « simplicité », le débat mécanisme/finalisme, etc. En effet, nous voudrions explorer un aspect plus spécifique, explicitée, selon nous, d'une façon privilégiée dans ce moment-là, à savoir, que la vie est une tendance à agir sur la matière brute. Or, si notre but est de rechercher ce qu'on a appelé « la philosophie pratique de Bergson » une analyse précise et dirigée d'un des concepts principaux où Bergson travaillera sur l'efficacité de la vie en tant que telle est fondamental. Comme écrit Gérard Lebrun dans un article remarquable qu'on discutera plus avant: « l'intelligence agit sur la matière [...] parce que la vie agit sur la matière »⁹³. Pour trouver le fondement pratique qui guide les êtres vivants et ses tendances vitales, il faut d'abord comprendre le statut pratique de la vie elle-même.

II.2. L'efficace de la vie: temps et effectivité

Un des points centraux du projet envisagé par Bergson dans *L'évolution créatrice* est de faire un « évolutionnisme vrai »⁹⁴, programme philosophique annoncé depuis les premières pages du livre. Au niveau historique, cette tentative est liée à un débat avec un des figures plus éminentes du milieu scientifique et philosophique de son époque. Il s'agit d'Herbert Spencer. Avec justesse, certains vont même dire « qu'il ne faut jamais oublier la présence de cet auteur à l'arrière-plan de toutes les analyses »⁹⁵ de *L'évolution créatrice*. Si on suit cette piste, on s'aperçoit très avec une certaine facilité que la critique bergsonienne est tourne autour de la « loi de l'évolution », loi qui est proposé par Spencer dans plusieurs occasions. Le naturaliste anglais dira que « la vie dans sa forma plus simples est la correspondance de certaines actions psycho-chimiques internes avec certaines actions psycho-chimiques externes »⁹⁶. En d'autres occasions il écrira que la vie est « le changement d'une forme moins cohérente pour une forme plus

⁹² Bergson, H. : *op. cit.*, 2008 (I) ; p. 97.

⁹³ Lebrun, G.: "De la supériorité du vivant humain dans L'évolution créatrice" in *op. cit.* ; p. 215. Ce point a été formulée aussi par Riquier mais avec d'intentions tout à fait différents : « Le corps n'était attentif à la vie que pour autant que la vie lui donnât d'y être attentif ». Riquier, C. : *op. cit.* ; p. 378.

⁹⁴ Bergson, H. : *op. cit.* (I) ; p. X, 367, 369.

⁹⁵ *Idem*; p. 392.

⁹⁶ Spencer, H.: *First Principles*. A.L. Burt Company Publishers, New York; s/d (Fifth Edition); p. 71.

cohérent » ou même qu'elle est « dissipation du mouvement et intégration de la matière »⁹⁷. En tout cas, ce qu'il faut saisir ici est le sens polémique de la lecture faite par Bergson de ces définitions, parce que pour lui la loi de l'évolution spencérienne peut être résumée dans la formule suivante : passage du homogène à l'hétérogène. La critique de Bergson est donc vers l'idée que la vie est une complexification d'éléments qui, dans la ligne évolutive de la vie, constitueraient organismes chaque fois plus complexes. Or, pour Bergson la vie est une réalité *simple*, un élan originel qui agit sur la matière et non la composition de « morceaux » atomisées qui, au long du temps, formeraient organismes chaque fois supérieures. On n'est pas loin de son raisonnement à propos du mouvement: on ne peut pas saisir la réalité du mouvement par les points parcourus pour le mobile. Dans ce sens-là, on ne peut pas saisir la réalité de la vie par les formes vitales déjà constitués. Les espèces déjà constitués n'enserrent pas la virtualité, ou, comme veut Bergson lui-même, n'enserrent pas « l'imprévisible variété de formes que la vie, en évoluant, sème son chemin »⁹⁸. On voit ici qu'un des problèmes cruciaux est de donner une explication adéquate aux variations de formes vivantes. Pour Bergson, les espèces, par exemple, représenteraient différents façon que la vie a réussi à trouver pour contourner l'obstacle représenté par la matière brute. C'est pour cette raison que il interprète la vision à partir de la division « fait » et « droit » ; c'est comme si la vie ait vu tout ou ait pu voir tout (en droit), mais pour sa relation avec la matière, elle a été obligé de diminuer, ou encore, de focaliser en diminuant cette vision « totale » ou « intégrale » à travers de la formation de l'appareil oculaire. Enfin, si on suit encore ce raisonnement et le pousse dans une direction arbitraire, c'est la matière la responsable d'affaiblir la puissance vital illimité. Dans cette perspective, même si la vie tend à agir, à tourner les obstacles qui sont en face d'elle-même, cette action est depuis le début dégradation d'un être plus pur et plein dans son essence. Encore : les corps organisés (les formes vivantes) seraient *moins* que la vie dont ils servent de point de passage.

Mais même s'il y a certaines passages du texte qui justifient, c'est justement la notion d'une vie qui pourrait être détaché de la matière où elle s'effectue qui posera un problème dans la philosophie bergsonienne et laissera une querelle pour la littérature

⁹⁷Spencer, H.: *Principles of Biology*. D. Appleton and Company; New York, 1871; p. 50-71. Aussi Spencer, H.: *op. cit.*, volume I, 1910; "Part III – General Synthesis". Spencer, H.: *op. cit.*, s/d; "Chapter XIV" jusqu'au "Chapter XVII".

⁹⁸Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (I); p. 97.

critique. Affinal, est-ce que la vie pour Bergson est une forme pure qui est corrompu par la matière? Est-ce qu'on peut parler d'une vie en générale qui existerait sans les êtres vivants? C'est vrai qu'on a déjà explicité notre position lorsqu'on a privilégié la définition proposé dans *L'évolution créatrice* : si la vie est une tendance à agir sur la matière, c'est problématique la penser en tant que « spiritualité » pure. Dans ce sens, la vie n'est que « relation » et doit être comprise dans ce mouvement « relationnel ». Bergson est ici claire : « la vision est une puissance qui attendrait, en droit, une infinité de choses inaccessibles à notre regard. Mais une telle vision ne se prolongerait pas en action, elle conviendrait à un fantôme et non pas à un être vivant »⁹⁹. La vision sans œil est une vision « fantasmatique » qui n'existe pas dans le domaine de la vie. Pour « voir » l'infinité de choses au-deçà *il faut avoir un corps qui voit*. Dans autre occasion, à propos de « tout est donnée », formule largement combattue dans *L'évolution créatrice* et exemplifié dans le démon de Laplace, mais aussi dans les doctrines de certains savants comme Du Bois-Reymond et Huxley, Bergson sera catégorique à propos du temps : « Dans une pareille doctrine [Laplace, Du Bois-Reymond et Huxley], on parle encore du temps, on prononce le mot, mais on ne pense guère à la chose. Car le temps y est dépourvu d'efficace, et, du moment qu'il fait rien, il n'est rien »¹⁰⁰. C'est irrésistible de ne pas évoquer Deleuze à ce propos : « L'évolution se fait du virtuel aux actuels. L'évolution est actualisation, l'actualisation est création »¹⁰¹. La vie doit être efficace pour qu'elle puisse évoluer, c'est-à-dire, pour qu'elle puisse varier indéfiniment et créer de moyens de continuer à durer. Comme a dit d'une façon un peu direct mais avec une honnêteté remarquable Frédéric Worms: « il ne s'agit plus de demander 'ce qu'est' la vie par opposition à la matière ou à l'esprit. Nous sommes matérialistes »¹⁰². Nous sommes d'accord qu'il ne s'agit pas penser en termes d'opposition, comme s'il y aurait une irréductibilité pure par rapport à la vie ou à la matière. Néanmoins, Worms veut remplacer le débat pour une autre couple, à savoir, la vie et la mort. C'est un problème tout à fait important, mais nous pensons qu'il y a encore quelques choses qui méritent notre attention dans le cadre que l'auteur de *Bergson ou les deux sens de la vie* veut remplacer, surtout si on pense dans certains points par rapport à la coupure nature/culture et au concept de technique. Or, le problème est donc de savoir *quelle est*

⁹⁹ *Idem*; p. 94.

¹⁰⁰ *Idem*; 2008; p. 39.

¹⁰¹ Deleuze, G.: *Le bergsonisme*. PUF; Paris, 2013; p.101.

¹⁰² Worms, F.: "Ce qui est vital dans L'évolution créatrice" in Worms, F. (éd) : *Annales bergsoniennes IV – L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. PUF ; Paris, 2008 ; p. 648.

le statut de cette relation et, par conséquence, quel est le statut de la vie et de la matière elles-mêmes. Est-ce qu'il s'agit d'une relation fondée sur un principe négatif, cette négativité en étant représentée par la matière (et par conséquence la positivité par la vie)? Et l'intelligence, comment pouvons-nous penser son statut vis-à-vis la relation entre vie et matière si on suit le fil conducteur menée par le concept d'adaptation, très chère aux philosophies de l'évolution? Ceux seront les deux prochains thèmes de notre analyse.

II.3. Est-ce qu'on peut avoir un concept de relation sans négativité? La vie et la matière en tant qu'unité dynamique et ses conséquences pratiques (finitude et « tragicité »)

Le fondement de la relation entre vie et matière a suscité un débat parmi les lecteurs de Bergson que jusqu'à maintenant se présente d'une façon irrésistible. Plus spécifiquement, les questions se dirigent vers la possibilité de penser une forme de négativité qui passe par la matière. Ces questions reposent surtout dans un plan de discussion « ontologique », mais que ne se restringent pas à cette dimension. Une des conséquences est de savoir comment cette « négativité » (ou cette « manque de négativité ») serve d'opérateur pour penser quelques concepts que d'une certaine manière ont été sous-estimés pour notre philosophe: la mort, le tragique, etc. C'est vrai que, à partir d'un regard historique, c'est ne pas exagéré de considérer que la centralité de ces thèmes est liée à conjoncture de la philosophie française de l'après-guerre et à réception de la phénoménologie (heideggérienne mais aussi husserlienne) et de Hegel. C'est vrai aussi que «la négativité » (ou «la positivité ») est un concept que dans non rares occasions sont vides de sens et ne résistent pas à une analyse plus rigoureuse (par ailleurs, comme le couple très utilisé « rationalisme »/ « irrationalisme »). En tout cas, il a là-dessous certains thèmes importants qui doivent être analysés avec souci. En effet, deux sont les passages privilégiées parmi les spécialistes pour discuter cette question: la relation entre la matière et la mémoire et notamment le rôle du cerveau dans *Matière et mémoire*, et la formation des organes dans *L'évolution créatrice*, l'un et l'autre déjà analysés pour nous. Parmi la littérature critique, il nous semble qui est Jankélévitch dans son *Bergson* qui pose les termes du débat. Même s'il fait un effort considérable pour montrer la relation incontournable entre la vie et la matière, il nous semble que il sa lecture est marqué pour une idée qui, à notre avis, nous mène à un chemin plein de

conséquences. Quelle est donc cette idée ? Le problème est que même en admettant très clairement l'irréductibilité du corps et de la matière par rapport à la conscience et la vie, même avec la thèse célèbre et d'inspiration spinosiste du « monisme de la substance et dualisme de tendances » qui semble réconcilier ces deux dimensions en les faisant « collaborer »¹⁰³, Jankélévitch ne cesse pas de écrire que la matière « n'est là pour être vécu », « qu'il a fallu le contourner, l'éluder, le sublimer », qu'il faut lui « ennoblir ». Ou encore, que « la vie n'a pas besoin du corps », qu'il est un « fardeau », que la matière « aurait pu, aurait dû ne pas exister ». Bref, pour Jankélévitch, même si le corps et la matière ont un aspect « positif »¹⁰⁴, ils ne sont qu'un « mal nécessaire »¹⁰⁵. Plus récemment, Caterina Zanfi dans sa recherche sur les relations entre Bergson et la philosophie allemande, nous révélera l'insistance de Jankélévitch, même dans autres textes, à propos de ce verdict¹⁰⁶.

Nous avons deux mots sur cette lecture critique de la philosophie bergsonienne: la première est une certaine lecture « axiologique » de la part de Jankélévitch dans ce qui concerne au statut de la négativité. Il nous semble qu'avec sa thèse de « l'organe obstacle » il passe aussi par contrebande tout une théorie de l'incarnation, du « péché » et de la chute de l'esprit par le corps, comme si le corps a été « pire » en termes de valeur que l'esprit. La première réponse est que lorsque Bergson parle des deux ordres de l'univers – la montée et la descente – ce n'est pas parce qu'il aurait une « diminution » ou même une « négation » de la plénitude de la vie dans la matière. La proposition des « deux ordres de l'univers » est exactement une sortie à ces postulats. En effet, c'est une discussion avec la thermodynamique et les lois de « conservation » et « dégradation » qui est en question. Bergson est claire à ce sujet : il veut donner une interprétation métaphysique à ce fait scientifique que à son époque a été incontestable. Dans ce sens, la « descente » représenté par la matière est la direction, tant au niveau physique que métaphysique, du mouvement vital. Jankélévitch n'ignore pas seulement les données positives soigneusement analysés par Bergson¹⁰⁷, mais aussi encadre sa

¹⁰³ Jankélévitch, V. : *op. cit.* ; p. 170.

¹⁰⁴ *Idem.*

¹⁰⁵ *Idem* ; p. 169.

¹⁰⁶ Zanfi nous montre que le problème de Jankélévitch par rapport à Bergson est lié à l'incapacité du dernier d' « intégrer » la négativité et la finitude dans l'expérience humaine. Bref, le tragique de l'expérience humaine selon Bergson serait quelque chose à être *surpassé* et non *conservé d'une façon tendu*. Zanfi, C. : *Bergson et la philosophie allemande*. Armand Collin ; Paris, 2013 ; p. 122-144.

¹⁰⁷ On ne discute pas ici la pertinence ou la justesse technique de l'analyse de Bergson de certains postulats de la thermodynamique. On veut seulement noter que lorsqu'on les considère notre

philosophie dans un schéma spiritualiste que, en d'autres occasions, comme on a vu, il reprochait par rapport à certains philosophes allemands qui savaient « interioriser la négation de la vie »¹⁰⁸. Par ailleurs, cette critique a été faite avec des objectifs diverses par Merleau-Ponty dans son cours sur *La Nature*¹⁰⁹ – où il récupère l'analyse de Jankélévitch - et par Gérard Lebrun, selon lequel la philosophie bergsonienne est « moins une critique de la métaphysique qu'un déplacement de sa topique : l'Être ne fait que changer de contenu »¹¹⁰. Bref, ce qu'on voudrait dire dans ce premier point est qu'il y a une certaine « indifférence » calculée par rapport aux données positives confrontés par Bergson.

Le deuxième point se dirige précisément sur la conséquence pratique de cette lecture, car avec le souci d'éviter la posture « positiviste » chez Bergson, ces critiques ont ignoré la positivité « non tragique » ou, en tout cas, le passage sans clivage ontologique ou de « position » entre la vie et la matière, entre les tendances vitales et la technique, et encore, entre l'homme et les objets techniques. On approfondira ce problème plus avant, mais il faut penser ici que les outils ne font pas face à la spontanéité de celui qui les opère en lui empêchant d'être libre. *La liberté de la vie est cette relation même, mais une relation où un terme n'est pas la négation de l'autre*. Si on pense à l'idée bergsonienne fondamentale d'identifier la positivité de vie avec l'indétermination, on peut suivre Florence Caeymaex dans son commentaire à cet égard : « La notion d'indétermination n'est privative qu'en apparence, et l'on peut aussi bien la replacer par celle, plus positive, de liberté, comme le fait Bergson lui-même [...] Ainsi l'indétermination n'intervient que pour suggérer [...] un mouvement d'altération et d'accroissance, au sein de laquelle les causes 'font partie de l'effet' et ont pris corps en même temps que lui »¹¹¹. La matière et les outils ne sont pas *l'autre* ou même

interprétation de sa philosophie à ce propos change. Pour une critique voir Miquel, P. A. : « De la signification de la vie. L'ordre de la nature et la forme de l'intelligence » in François, A. (éd.): *L'évolution créatrice de Bergson*. Vrin ; Paris.

¹⁰⁸ Jankélévitch, V. : « Simmel et la philosophie de la vie » in *Revue de métaphysique et de morale*, XXXII, 1925 cité par Zanfi, Caterina : *op. cit.* ; p.124.

¹⁰⁹ Merleau-Ponty, M.: *La nature – Notes/Cours du Collège de France*. Éditions du Seuil. Paris, 1995; p. 78-102.

¹¹⁰ Lebrun, Gérard; *A Paciência do Conceito*. Editora Unesp; São Paulo, 2000; p. 238. Renaud Barbaras fera une reprise de cet argument aussi pour critiquer Bergson dans: Barbaras, Renaud : "Le problème de l'expérience" in Worms, Frédéric (éd.); *Annales bergsoniennes II*. PUF; Paris, 2008. On doit noter que les deux critiques sont aussi posés par rapport à une négativité constitutive, soit par la *dialectique* hégélienne (Lebrun), soit par la *transcendance* phénoménologique (Barbaras).

¹¹¹ Caeymaex, F.: "Négativité et finitude de l'élan vital. La lecture de Bergson par Jankélévitch" in Worms, F.: *Annales bergsoniennes IV – L'évolution créatrice : 1907-2007 : épistémologie et*

l'ennemi de la vie ou de l'homme. Ils doivent être intégrés dans un fond vital pour éviter le type d'argumentation qui oppose nature et culture. Par rapport au sens du « tragique » Arnaud François a insisté aussi sur la place du concept d'indétermination basée sur « l'imprévisibilité du temps » et non sur « la dimension du conflit ». Avec Bergson nous serions forcés à penser une « tragédie » marquée par la contingence absolue non seulement de la condition humaine mais aussi de l'univers. Par contre, la « tragédie » conflictuelle serait marquée par le déchirement au cœur de la plénitude où le « devenir du monde » est vu sous le prisme du « régime de la nécessité »¹¹².

II.4. L'intelligence et son milieu: un réajustement toujours temporaire

Dans la partie précédente nous avons explicité la réponse de Bergson à définition plus général donné par Spencer. Maintenant, il faut observer comment cette définition-là jouera un rôle aussi crucial pour quelques proposition de L'évolution créatrice par rapport à l'intelligence. Si on avance quelques lignes dans le même passage citée de Spencer dans son *First Principles*, il dira que

« [...] la vie dans sa forme plus simple est la correspondance de certaines actions psycho-chimiques internes avec certaines actions psycho-chimiques externes, chaque avancement vers une forme de vie supérieure consiste dans une meilleure préservation de cette correspondance primaire par l'établissement de autres correspondances [...] La vie est définie comme réajustement continue de relations internes avec relations externes[...] la vie physique et psychique son également compris par cette définition. On s'aperçoit que ce qu'on appelle Intelligence apparaît lorsque les relations externes par lesquelles les internes sont ajustées commencent à être nombreuses, complexes et distantes dans le temps et dans l'espace ; que chaque avance de l'Intelligence consiste essentiellement dans l'établissement de réajustement plus varié, plus complète et plus

métaphysique. Paris; PUF, 2007 ; p. 630. C'est vrai qu'à part toutes les concordances nous nous distançons de la tentative de Cayemaex de placer Bergson dans la tradition des philosophies de la finitude (elle dira même « finitude radicale») avec les conséquences y incluses (« existentialisme », etc). Néanmoins, pour les conséquences dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, voir son excellent article « La société sortie des mains de la nature. Nature et biologie dans Les deux sources » in Worms, F. (éd): *Annales bergsoniennes V – Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd'hui*. PUF; Paris, 2012.

¹¹² François, A. : « Le risque et la décision : pour une philosophie bergsonienne du tragique dans Les deux sources de la morale et de la religion » in Abiko, Shin & François, A. : *Annales bergsoniennes VI – Bergson, le Japon, la catastrophe*. PUF ; Paris, 2013 ; p. 130. Cette conception du tragique contraire à la position bergsonienne est liée, selon François, à la philosophie hégélienne.

impliqué. Et même les acquisitions plus élevés de la science sont résolues par des relations mentales de coexistence et séquence, coordonnées exactement pour correspondre avec certaines relations de coexistence et séquence qui existent extérieurement [...] ce qu'on appelle vérité, que nous guide à une action réussite et, par conséquence, à la manutention de la vie, n'est que la correspondance précise des relations subjectives et objectives ; tandis que l'erreur, nous menant au échec et donc en direction à la mort, est l'absence d'une correspondance si exacte »¹¹³.

Le schéma graduel donné dans les *First Principles* et qu'on a juste commenté est dans ce passage plein de conséquences. Si la loi de l'évolution est le passage du homogène au hétérogène est parce que la hétérogénéité représente le réajustement chaque fois plus grande et plus parfait entre les actions internes et externes. Le progrès de la vie inférieure et de certains animaux (« low life ») à vie de types chaque fois plus supérieures (« higher kinds ») consiste essentiellement dans un perfectionnement continu de l'adaptation entre procès organiques (internes) et procès qui sont autour de l'organisme (externes)¹¹⁴. Lorsqu'on suit les gradations de l'échelle de l'évolution, est possible voir que le milieu physique où l'organisme est adapté est aussi élargi graduellement. Dans ce sens, la connaissance humaine, basé sur les instruments artificiels qui prolongent les appareils sensoriels, s'adapte à des relations spatiales et temporelles très lointaines. Qu'est-ce que les observations télescopiques que nous mènent à prévision, un siècle après, de éclipses solaires ? Seraient-elles l'indice de niveau d'adaptation de la constitution psycho-physique de l'homme ? Et encore : qu'est-ce que les formes adaptées de la connaissance humaine ? Sont-elles moyens plus complexes acquis par l'organisme humain qui montreraient sa supériorité d'adaptation au milieu par rapport aux autres espèces ? À ce propos Capek magistralement dira :

« La structure présente de l'esprit humain avec toutes ses facultés soi-disant théoriques est l'impression finale des mêmes influences qui graduellement ont produit la succession des êtres vivants et de l'organisme humain tel qu'il est aujourd'hui. Cette structure mentale n'est pas *a priori* que dans un sens assez spécifique et non kantien ; même qu'elle nous soit présentée comme éternel, immuable et indépendante de l'expérience pendant la vie très courte de l'individu, elle n'est le plus si on la considère par rapport à l'échelle des périodes

¹¹³ Spencer, H.: *op. cit.*; s/d (Fifth Edition); p. 71.

¹¹⁴ Spencer, H.: *op. cit.*, volume I, 1910; p. 291-294.

géologiques énormes pendant lesquels notre espèce a été formée. Autrement dit, ce qui nous paraît comme a priori pour les individus est *a posteriori* par l'espèce »¹¹⁵.

Mais derrière cette argument typiquement sensualiste réside un déterminisme exemplaire, typique de plusieurs scientifiques et philosophes du fin de siècle¹¹⁶. Parce que il nous importe de noter ici que l'objectivité de la connaissance a priori, même qu'elle était acquit, reste toujours objective. En effet, l'état mental dont nous nous rencontrons – dans l'époque de Spencer, théoriquement représenté par la mécanique classique – révèle la plus parfaite adaptation attendue par l'organisme. Si par un côté, l'intelligence se distingue seulement en degrés des sensations et de l'assimilation des stimuli extérieurs par rapport aux organismes plus élémentaires et aux vertébrés supérieurs, par l'autre, l'intelligence représente aussi le réajustement définitif de l'intérieur avec l'extérieur. Le sens de telle affirmation veut dire que la structure de l'intelligence, à cause de son application fondamentalement indéfinie dans l'espace et dans le temps peut être appliqué au-delà de la perception immédiate, dans la totalité de l'univers, en direction à ères passées et futures d'énormes durations. Par conséquent, telle structure révèle la réalité dans son intelligibilité achevée.

C'est notamment ce schéma que Bergson veut éviter puisque pour lui l'adaptation n'est pas « un ajustement précis à ses condition d'existence »¹¹⁷. Aucune structure organique ne se trouve parfaitement reproduite dans la mécanique du monde. Bento Prado Jr. rapprochera la critique bergsonienne à Spencer à critique de Nietzsche par rapport au naturaliste britannique et dira:

« [...] l'adaptation n'est pas une accommodation passive à l'extériorité ou l'intériorisation des relations extérieures. Si la vie doit 's'humilier' devant la matière, elle doit aussi prendre risque, lancer son défi souverain à la matière. Le principe de conservation des espèces ne

¹¹⁵ Capek, M.: *op. cit.*, 1959; p. 195.

¹¹⁶ Canguilhem, G.: "La décadence de l'idée de Progrès" in *Revue de Métaphysique et de Morale – 92^{ème} année / n°4*, Octobre-Décembre 1987; p. 437-454.

¹¹⁷ Bergson, H. : *op. cit.* (I), p. 55. Dans les pages 103 jusqu'à 107, pour expliquer la variation de la vie en trois tendances, torpeur, instinct et intelligence, Bergson utilisera plusieurs images géographiques et topologiques avec l'intention de montrer que « l'adaptation explique le sinuosité du mouvement évolutif, mais non pas les directions générales du mouvement, encore moins le mouvement lui-même ».

défini que la matérialité de la vie même que s'engourdit en se cristallisant dans une forme définitive »¹¹⁸.

Les limites précises entre l'intérieur et l'extérieur dictés par l'adaptation sont affaiblis pour favoriser une plus grande coopération entre l'organisme et son « milieu », parce que les circonstances extérieures doivent être vues non comme « causes directrices » mais comme « forces avec lesquelles l'évolution doit compter »¹¹⁹.

II.5. La dimension pratique du vivant humain

Il n'est pas un secret le privilège que l'espèce humaine a dans l'ensemble de *L'évolution créatrice*. Pourtant, si on les accompagne de plus près, les affirmations si forts comme « l'homme serait la raison d'être de l'organisation entière de la vie sur notre planète »¹²⁰, « l'homme est le 'terme' et le 'but' de l'évolution »¹²¹ et « l'humanité pour la raison d'être de l'évolution »¹²² perdent son évidence première et, peu à peu, on est surpris par des doutes qui semblent mettre en échec certaines thèses qui soutiennent l'œuvre de 1907. Enfin, comment la vie humaine peut-on donner l'intelligibilité de la vie en général si sa genèse découle de la matière brute? Ce n'est pas l'intelligence – tendance propre de l'homme – « caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie »¹²³. La première piste pour répondre telles questions est comprendre que la relation de l'homme avec la vie est ambiguë puisque deux « attributs » apparemment contradictoires composent ce qu'on pourrait nommer de « nature humaine » chez Bergson. En effet, il semble que l'intelligence a comme objectif principal l'organisation des corps solides. Cependant, il y a une particularité dans sa façon de action sur la matière, exprimé dans ce qu'on pourrait appeler de « supplément d'action », particularité que la met en intimité avec la vie, la création et le temps. Dans autres mots, il semble que l'homme est la seule espèce qui peut « surpasser » lui-même.

¹¹⁸ Prado Jr., B. : *Presença e campo transcendental – consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo ; Edusp, 1989 ; p. 184. Jankélévitch dira « Ce qu'il faut déplorer, ce n'est pas la lourdeur de la matière, c'est la fatalité humiliante qui nous oblige à composer avec cette matière ». Jankélévitch, V. : *op. cit.* ; p. 179. Nous avons déjà exposé nos divergences avec l'auteur de *Bergson* dans la section antérieure.

¹¹⁹ Bergson, H. : *op. cit.* (I) ; p. 103.

¹²⁰ Bergson, H. : *op. cit.*, 2008(I) ; p. 186.

¹²¹ *Idem* ; p. 265.

¹²² *Idem* ; p. 266.

¹²³ *Idem* ; p. 166. On peut trouver d'autres déclarations semblables dans, par exemple, les pages 154 et 156, respectivement: « Notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé », « Notre intelligence représente clairement que l'immobilité ».

La conséquence de la relation mutuelle présentée dans le premier chapitre de *L'évolution créatrice* entre l'élan vital et la « résistance » de la matière brute est la création de trois «directions divergentes» parmi les vivants. Le torpeur, propre aux végétaux, l'instinct des animaux en générale et l'intelligence humaine configurent, alors, les principaux tendances de la vie. Et comme créations de la vie telles directions peuvent aussi être vues comme moyen de relation avec la matière. Parmi les plusieurs définitions de la vie données dans l'œuvre de 1907, nous mettrions en relèvements «tendance»¹²⁴, «dissociation»¹²⁵ et «finitude»¹²⁶ car elles nous offrent précisément l'idée que l'évolution du monde organisée est le déroulement de la lutte de l'élan avec sa finitude, avec les obstacles qui le détournent et le divisent, enfin, avec la matière brute. De toute façon, nous importe ici de garder l'idée qu'il y a une tension entre les deux ordres de l'univers, c'est-à-dire, entre la vie et la matière brute, entre indétermination et «quasi-indétermination». Et aussi, que le torpeur, l'instinct et l'intelligence représentent modalités distincts de cette tension. Une image créée pour notre philosophe peut être suggestive à cet égard:

«Quand l'obus éclate, sa fragmentation particulière s'explique tout à la fois par la force explosive de la poudre qu'il renferme et par la résistance que le métal y oppose. Ainsi pour la fragmentation de la vie en individus et en espèces. Elle tient, croyons-nous, à deux séries de causes : la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute, et la force explosive – due à un équilibre instable de tendances – que la vie porte en elle»¹²⁷.

Mais cette combinaison de la « résistance » et de « l'explosion » nous met en face de l'autre problème. Parce que si les tendances vitales surgissent à travers de la « combinaison » entre l'élan vital et la matière brute, comment peut-on caractériser la relation entre les tendances elles-mêmes ? Est-ce qu'il y a une antériorité de l'une en comparaison à l'autre ? Si la réponse est affirmative, est-on autorisé de penser que la manifestation de la vie va d'une façon successive de la torpeur à l'intelligence en passant par l'instinct ? En d'autres mots: la vie végétale est-elle « contenue » dans la vie animale dans la façon où les deux sont « contenus » dans la vie humaine ? D'abord, tel

¹²⁴ *Idem*; p. 86.

¹²⁵ *Idem*; p. 90.

¹²⁶ *Idem*; p. 127, 142, 150, 254.

¹²⁷ *Idem*; p. 99.

explication nous offrirait un cadre interprétatif convaincant sur la primauté de l'homme dans l'évolution de la vie, car la complexification graduelle qui nous mène de la torpeur à l'intelligence nous donnerait non seulement le *mécanisme* du fonctionnement de la vie, comme aussi nous garantirait la supériorité du vivant humain en rapport aux autres espèces. Serait comme si, malgré sa critique à l'adaptation et à l'ajustement parfait entre la vie et l'intelligence, Bergson rencontrât Spencer dans la théorie de la complexification¹²⁸ présenté par le dernier, en mettant en risque, donc, sa tentative de proposer un « évolutionnisme vrai » - malgré tout, l'élan vital ne serait plus que la narrative de la succession graduelle que nous mène de l'organisme végétal à l'humain, de la torpeur à l'instinct et ces-là à l'intelligence. Et l'intuition, à son tour, serait une faculté à côté, divorcé de l'intelligence et de la matière, mais que, cependant, nous donnerait la « vision intégrale »¹²⁹, c'est-à-dire, le contact direct avec l'évolution.

Pourtant, il ne semble pas que ce soit le cas. La vraisemblance de cette description est aussitôt démenti, et la déclaration que la vie « ne procède pas par association et addition d'éléments mais par dissociation et dédoublement »¹³⁰ indique clairement une rupture avec l'hypothèse de la complexification¹³¹. Tandis que les séries divergentes sont successives, elles « ont bifurqué en grandissant [...] [et] évolueront séparément », mais en partageant « le même élan »¹³². Avant d'associer et d'additionner les éléments qui vont depuis le végétal à l'homme, en passant par les autres animaux, la vie se dissocie et se dédouble en torpeur, instinct et intelligence. Mais si est la

¹²⁸ Spencer, H.: *Principles of Biology*. D. Appleton and Company; New York, 1871; p. 50-71. Dans autres œuvres, Spencer offre plusieurs variations de cette définition. Spencer, H.: *Principles of Psychology – volume I*. D. Appleton and Company; New York/London, 1910 (Third Edition); p. 291-294, mais aussi toute la “Part III – General Synthesis”. Spencer, H.: *First Principles*. A.L. Burt Company Publishers, New York; s/d (Fifth Edition); “Chapter XIV” à “Chapter XVII”. Dans *First Principles*, par exemple: “changing from a form less coherent to a form more coherent”, “dissipation of movement and integration of matter”, etc.

¹²⁹ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (I); p. VIII.

¹³⁰ *Idem*; p. 90.

¹³¹ L'idée qu'il y a une rupture avec l'hypothèse de la complexification seulement dans *L'évolution créatrice* implique une discussion sur une rupture plus radicale, à savoir, de la philosophie bergsonienne avec la pensée de Spencer. Contre la thèse classique de Gouhier dans son *Bergson et le Christ des évangiles*, Riquier a montré que jusqu'à *Matière et mémoire* Bergson « semble encore adhérer, bien qu'il ne le cite pas, à l'évolutionnisme spencérien ». Riquier, C.: *op. cit.* ; p. 377-379. Sans doute, dans ce qui concerne à l'évolutionnisme (et, par conséquent, la thèse de la complexification), Bergson est encore à côté de Spencer jusqu'à l'œuvre de 1896. Cependant, contre cette thèse de Riquier, d'autres points relatifs à philosophie de Spencer ont déjà été supplanté dès l'époque de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, comme, par exemple, l'épistémologie de spencérienne de l'espace et du temps. A cette égard, nous renvoyons le lecteur (avec certaines réserves) à l'article de Barreau, H.: “Bergson face à Spencer” in *Archives de Philosophie*, 2008/2 (Tome 71) – *Bergson: Centenaire de L'évolution créatrice*; p. 219-243.

¹³² Bergson, H.: *op. cit.*, 2008(I); p. 100-101.

philosophie de Spencer le but plus explicite que Bergson semble viser, le problème ne se résume pas à elle. En vérité, plus fondamentalement, il fut « l'erreur capitale » d'Aristote qui « a vicié la plupart des philosophies de la nature ». Voyons pourquoi :

«L'erreur capitale, celle qui, se transmettant depuis Aristote, a vicié la plus part des philosophies de la nature, est de voir dans la vie végétative, dans la vie instinctive et dans la vie raisonnable trois degrés successifs d'une même tendance qui se développe, alors que ce sont trois directions divergentes d'une activité qui s'est scindée en grandissant»¹³³.

Dans un passage très commenté dans le *De l'âme*, Aristote dira que la vie est le critère de distinction entre l'animé et l'inanimé¹³⁴. Cependant, il y a une particularité tout à fait spéciale dans le mode dans lequel le Stagirite effectue telle partage. Il est important d'observer ici qu'Aristote n'offre pas une définition de la vie, vu que « ce mot a plus qu'un sens »¹³⁵, ce qui fait qu'il la présente de plusieurs modes. Mais il y a plus qu'une raison pour l'indéfinition de tel terme. Comme nous dira Agamben, cette partie dans le *De l'âme* représente le moment crucial dans l'histoire de la philosophie occidentale dans lequel le concept de vie est « articulé et divisé par une beaucoup de césures et oppositions », en montrant, ainsi, que dans notre culture la vie est rarement définie en tant que telle. En effet, Aristote exerce une stratégie très caractéristique de sa pensée: chaque question sur « ce qui est » est reformulée dans une question sur « pour que une chose appartient à une autre chose »¹³⁶. Ainsi, dans son traité sur l'âme, maintes facultés propres aux êtres vivants sont distingués (nutrition, mobilité, sensation, pensée, etc) et, est en rapport à elles, par conséquence, que Aristote classe ces vivants dans trois « niveaux » : les plantes, les animaux et l'homme. Le niveau plus élémentaire de la vie – les plantes – se différencie des êtres inanimés par son capacité de s'alimenter, grandir et détériorer. Dans son côté, le niveau animal contient les facultés végétaux et a, encore, la faculté sensitive et motrice. Et la vie humaine, comment peut-on la penser dans ce schéma aristotélicien ? Quel est son trace distinctive ? Elle contient, avec les

¹³³ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008(I); p. 136.

¹³⁴ Aristote: "On the soul", Book II, 413a 20-25 in Barnes, J. (ed.): *The Complete Works of Aristotle*. Princeton University Press; Princeton, 1984.

¹³⁵ *Idem*.

¹³⁶ Agamben, G.: *L'Ouvert – De l'homme et de l'animal*. Payot & Rivages; Paris, 2006; p. 28-30.

autres facultés propres aux autres vivants, l'intellect (*nous*), la faculté qui pense (*dianoètikon*) et, dans un sens général, la raison (*logos*)¹³⁷. Voici, donc, la distance plus visible qui sépare Bergson d'Aristote (et Spencer) dans ce qui concerne au statut de l'homme en rapport à les autres vivants. Parce que, selon le philosophe grec « les couches supérieures impliquent les inférieures de telle façon qu'on peut parler d'une hiérarchie qui va de l'expression plus simple de la vie à la plus complexe »¹³⁸. L'incompatibilité de l'hypothèse de la complexification avec les notions bergsoniennes de dissociation, finitude et déroulement finalement s'éclucide. Mais il n'est pas seulement ici que les divergences entre Bergson et Aristote deviennent plus claires. Il y a d'autre conséquence important du schéma aristotélécienne qui doit être éclairé, car elle a une relation intime avec le problème que nous avons annoncé dans le début du chapitre, concernant au statut de l'homme dans *L'évolution créatrice*. Et encore plus : elle permettra l'appréhension de l'ambiguïté du vivant humain dans le schéma général de l'œuvre de 1907 puisque, en plus du fait que l'homme n'a pas la « somme » des facultés présentes dans les autres vivants, il ne pas par l'intelligence qu'elle se distingue fondamentalement des végétaux ou des autres animaux¹³⁹.

Il est célèbre la définition aristotélécienne de l'homme comme *zoon logon ekhon* (*ζῶον λόγον ἔχον*), comme vivant rationnel¹⁴⁰. Cependant, il n'est pas de la « vie en général » que écrit Aristote dans cette formule si étudié. Quand il parle de la vie humaine, le philosophe Stagirite présuppose la distinction grecque entre deux types de vie, *zoé* et *bios*, la vie commune à tous les vivants (les hommes, les animaux et les dieux) et la forme de vivre spécifique d'un individu ou d'un groupe, bref, *le fait de la*

¹³⁷ Aristote: *op. cit.* ; Agamben, G.; *op. cit.* Tuma, P.: «La place de l'homme dans *L'Évolution créatrice*» in Fagot-Largeault, A. & Worms, F.: *Annales bergsoniennes IV – L'Évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. PUF; Paris, 2008; p. 365. Wolff, F.: *Notre humanité – D'Aristote à l'homme neuronal*. Fayard; Paris, 2010, Brague, R.: *Aristote la question du monde*. Paris; PUF, 1988; p. 261-271 (notamment l'explicitation du sens de la « possession » (*echein*) du *logos* par l'homme).

¹³⁸ Tuma, P.: *op. cit.* in Fagot-Largeault, A. & Worms, F.: *op. cit.*; p. 365, où l'auteur discute les nuances de l'argumentation aristotélécienne sur ce point.

¹³⁹ Ainsi, la tendance végétale et animal, à travers du torpeur et de l'instinct, « possèdent » aussi un « principe » de l'intelligence.

¹⁴⁰ Une explication simple et convaincant du choix de la traduction du *zoon logon ekhon* par « vivant rationnel » et non pour « animal rationnel » est donné par Wolff, F.: *op. cit.* « On a toujours dit que Aristote a défini l'homme comme « animal politique » ou « animal rationnel ». Pourtant, Aristote ne dit pas exactement le mot « animal », mais *zoon*, être vivant. La nuance est important parce que, s'on ne peut pas affirmer que les dieux sont des animaux dans le sens propre du terme, on peut affirmer – et les grecs ont été les premiers qui ont fait – que les dieux sont *vivants*. Ils sont immortels, mais vivants. D'une certaine manière, il y a pour les anciens et pour Aristote en particulier trois types de *zôa*, d'êtres vivants. Trois espèces de « faunes » qui frayent dans l'univers, chaque une dans sa place : il y a les animaux, les hommes et les dieux ».

vie et la forme de vie, et Aristote se réfère à la dernière quand il parle du vivant humain. Et il est par cette raison que certaines considèrent cette distinction trop rigide, fait qui a empêché Aristote de concevoir la différence entre l'homme et l'animal en termes diverses qu'on appelle suivant de « raison »¹⁴¹. Mais les trois directions de la vie, selon Bergson, « se complètent » et « se pénètrent »¹⁴², c'est-à-dire, ne peuvent jamais être totalement séparé – l'intelligence a des traces de l'instinct et de la torpeur et, par conséquence, ces tendances avons aussi des traces communes avec la vie intelligente¹⁴³ – qu'est-ce qu'autorise notre philosophe à postuler une « différence de nature »¹⁴⁴ entre la vie humaine et la vie végétative et la vie instinctive dans l'intérieur de la « vie en général » ? Si la vie est « avant tout, une tendance à agir sur la matière inerte »¹⁴⁵ et l'instinct et l'intelligence sont « avant tout, deux méthodes différentes d'actions sur la matière inerte »¹⁴⁶, c'est à travers de l'examen du « sens de l'action » – expresse dans le degré plus ou moins élevé de la contingence – que la distinction et, par conséquence, la caractéristique notamment humaine, sera trouvé. En autres mots, c'est le mode de relation avec l'outil, la tension qui va de la *fabrication* et de la *répétition* à l'*organisation* et à la *création* qui permettra notre philosophe de situer l'homme dans une position tout à fait spécial dans l'ensemble de l'évolution. Et si l'intelligence, dans sa « attitude originelle », doit être caractérisé non par sa dimension réflexive et « théorique », mais par sa capacité de « fabriquer des objets artificiels, en particulier des

¹⁴¹ Tuma, P.: *op. cit.* in Fagot-Largeault, A. & Worms, F.: *op. cit.*; p. 367. Lebrun, G.: “De la supériorité du vivant humain dans *L'évolution créatrice*” in *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*. Albin Michel; Paris, 1993; p. 217-219. Sur quelques conséquences de cette rigidité: Agamben, G.: *op. cit.*; p. 30-34. Et le texte déjà cité de Wolff, F.: *op. cit.*

¹⁴² Bergson, H.: *op. cit.*, 2008(I); p. 136.

¹⁴³ *Idem*; p. 136-137. “Nous disions que, dans la plante, peuvent se réveiller la conscience et la mobilité de l'animal que se sont endormies chez elle, et que l'animal vit sous la menace constante d'un aiguillage sur la vie végétative. Les deux tendances de la plante et de l'animal se pénétraient si bien d'abord qu'il n'y a jamais eu rupture complète entre elles: l'une continue à hanter l'autre; partout nous les trouvons mêlées, c'est la proportion qui diffère. Ainsi pour l'intelligence et pour l'instinct. Il n'y a pas d'intelligence où l'on ne découvre des traces d'instinct, pas d'instinct surtout qui ne soit entouré d'une frange d'intelligence”.

¹⁴⁴ *Idem*; p. 136. On laisse à côté dans cet essai “l'hésitation” de la Tradition de définir l'homme comme “animal rationnel” ou “animal politique”, de donner une prévalence à la « raison » (*logos*) ou à *pólis*, et toutes les conséquences du problème du *logos pratique*, suggéré par certains dans l'idée de « prudence » (*phrônesis*). Un petit mot sur ce sujet par Aristote dans la *Politique*: “Unique parmi tous les animaux, l'homme a la parole (*logos*). Sans doute, la voix (*phonê*) est le moyen qui montre la douleur et le plaisir. Pour cette raison, elle appartient aux autres animaux. Leur nature va jusqu'ici: ils ont le sentiment de plaisir et de douleur et peuvent les indiquer les uns pour les autres. Mais la parole est là pour manifester l'utile et le nocif et, par conséquence, le juste et l'injuste. C'est cette capacité qui est propre aux hommes s'on les compare avec les autres animaux: l'homme est l'unique qui a le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Or, est la communauté de ces choses qui fait la famille et la *pólis*”. De toute façon, on ne peut pas oublier que l'homme est, par nature, un « animal politique ». Aristote: “Politics”, I, 1253a 9-18 in Barnes, J. (ed.); *op. cit.*

¹⁴⁵ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008(I); p. 97.

¹⁴⁶ *Idem*; p. 137.

outils à faire des outils et d'en varier indéfiniment la fabrication »¹⁴⁷, la figure de l'*Homo sapiens*, héritière du *zoon logon ekhon*, doit être tout d'abord repensé. L'homme doit alors être vu sous le paradigme de l'*Homo faber*, dont la vocation intime est d'être en contact avec les « pragmata », avec les outils. Et la théorie se dissout dans la pratique, en ouvrant un horizon d'action, malgré le privilège conféré, par la Tradition, à la contemplation. A ce propos, nous faisons nôtres les mots de Lebrun:

« D'un part, la tendance de l'intelligence est d'appliquer en tout domaine les cadres qui lui servent à opérer sur la matière inerte – ce qui l'être intelligent particulièrement inapte à se retrouver sur son origine et à penser adéquatement la vie et la conscience. Mais d'autre part, ce handicap théorique de l'être intelligent est largement compensé par son aptitude à tirer parti de la matière – et c'est cette virtuosité qui lui assure un statut d'exception dans le règne animal. Le rôle éminemment positif qui joue chez Bergson l'intelligence en tant que technicienne quand elle fonctionne conformément à sa destination a été parfois sous-estimé au moins pour deux raisons:

1. Reléguer Bergson au 'irrationalisme' justement parce qu'on a peur des conséquences de cette 'raison pratique' de cette *λογος praxis* de l'*homo faber*.
2. Notre incapacité, à cause de notre 'éducation rationaliste' d'accepter que l'*homo faber* soit la vérité de l'*homo sapiens* »¹⁴⁸.

II.6. Outils, langage et expérience : un dialogue avec un pragmatiste

La place originelle de l'outil dans la vie humaine a été la vitrine de certaines interprétations qui semblent avoir opéré une négligence par rapport à nouveauté des propositions bergsoniennes. Bien-sûr qu'ils ne sont pas rares les passages qui indiquent aussi la prévalence d'une « contemplation pure » qui révéleraient la fusion avec le tout, contraire à une philosophie qu'on a appelé de « pratique ». Et pour certains il serait justement le « mépris » de Bergson par rapport au langage qui expliquerait tels « délires » spéculatives. Pour suivre cette discussion auprès nos intérêts, c'est ne pas sans propos de examiner quelques positions d'un philosophe liée au pragmatisme à ce problème. Dans un intéressant article, Richard Rorty dira que contre l'atomisme de

¹⁴⁷ *Idem*; p. 140.

¹⁴⁸ Lebrun, G.: "De la supériorité du vivant humain dans L'évolution créatrice" in *op. cit*, p. 214. Aussi: Caeymaex, F.: "Esprit et technique selon Bergson" in Chabot, P. & Hottot, G. (éd.): *Les philosophes et la technique*. Vrin; Paris, 2003.

Hume « les philosophes plus importants et intéressants de 1900 [Bergson est nommée ici par Rorty parmi eux] ont cherché surmonter l'intervalle épistémologique entre sujet et objet par quelque impératif panpsychique dont les deux sont continus ». Cependant, continue le théoricien pragmatiste américain, « si quelqu'un retourner vers le fin du XXe siècle et non vers son début », on verra que « les philosophes [...] tendent à parler beaucoup de sentences, mais très peu de idées ou expériences »¹⁴⁹. En tant que description historique, le diagnostic de Rorty ne pourrait pas être plus juste : en effet, à partir de la deuxième moitié du XXe siècle, la majorité des philosophes ne se dirigeait plus à « l'expérience intégrale » de la réalité mais aux *sens*. Et les différentes conceptions de sens varient par rapport à différentes conceptions de *langage*, par exemple, poétique ou logique, étique ou scientifique.

Mais Rorty ne se limite pas à décrire le « comment » de l'histoire de la philosophie contemporaine. En vérité, il cherche une position dans le débat entre *expérience* et *langage* en étant ouvertement du côté de ceux qui défendent la primauté de la première par rapport à la deuxième. Pour lui, la solution « empiriste » pour le problème a seulement deux possibilités : atomisme ou panpsychisme. Et les deux, nécessairement, à cause de ses inclinations à l'*empeiria* et non au *ta phainomena*, se éloigneraient du « sens philosophiquement intéressant – le seul qui importe pour l'épistémologie - de l'expérience » puisque celle-là devrait « varier lorsque la nature restait la même, et rester le même lorsque la nature varierait »¹⁵⁰. Bref, pour Rorty, seul « l'expérience linguistique », contraire à « l'expérience de la réalité », peut être fructueuse pour la pensée. Donc, il n'est pas par hasard que sa critique soit adressée aussi à ceux que, avec l'intention de concevoir une continuité entre l'homme et l'animal (dans ses propres mots, « us and the brutes ») comprennent qu'il a une expérience partagée, un sol commun « empirique » - soit atomiste ou de la part du panpsychisme, soit par la voie de la complexification de la perception de l'organisme unicellulaire à l'homme, soit par l'expérience de la « totalité » – que nous permettrait réaliser telle liaison. Pour quoi? Parce que sont précisément ces philosophes qu'effacent la distinction fondamentale et définitive entre langage et expérience¹⁵¹.

¹⁴⁹ Rorty, R.: "Dewey between Hegel and Darwin" in Saatkamp Jr., H. J.: *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*; Vanderbilt University Press; Nashville/London, 1995; p. 2.

¹⁵⁰ Rorty, R.: *op. cit.* in Saatkamp Jr., H. J.: *op. cit.*; p. 6.

¹⁵¹ *Idem*; p.5-6, 14-15.

Comment pouvons-nous comprendre ce schéma interprétatif par rapport à la philosophie de Bergson ? On peut pas nier son « intuitionnisme » et, dans un certain sens, il n'est pas tout à fait false le situer, dans l'actualité, parmi « les philosophes plus importants et intéressants », mais « maudits » de 1900¹⁵². Et même lorsque Bergson semble identifier intuition et instinct, en visant l'immédiateté de celui-là et la dimension spéculative de celui-ci, c'est quelque chose autour du panpsychisme que nous est suggéré à penser. Pourtant, si on part de la distinction entre instinct et intelligence – qui représenterait la différence entre « us and the brutes » - en ayant comme critère la relation de ceux-là avec les outils, est-ce que on nous distancions du schéma de Rorty? L'homme ne se distinguerait fondamentalement des autres vivants par le degré de complexité de son expérience ni pour la détention d'une faculté spéciale, détachée de l'intelligence. Et encore moins pour sa capacité linguistique. Comment alors peut-on comprendre, à partir de ces prémisses l'intelligence dans son intimité avec l'instinct et l'intuition, c'est-à-dire, en ayant comme horizon le moyen de relation avec l'outil ? Avec l'ambiguïté de l'homme chez Bergson qu'on a parlée quelques pages avant. Selon Worms:

« Mais, justement, le profond paradoxe du bergsonisme est résumé ici [...] sur le double sens de l'homme : l'intelligence humaine est le succès de la vie et de la conscience, mais elle ne sait pas ! Ainsi, le sens profond de l'intuition est éclairci : très loin d'être une forme primitive de l'instinct, elle est prise de conscience dans le sens de la vie dont l'intelligence humaine est l'incarnation concrète. L'intuition doit, donc, être la théorie de ce que l'intelligence est dans la pratique : un progrès de la connaissance en complétant les progrès pratiques [...] il s'agit de monter l'intuition non seulement pour comprendre l'unité de la vie, mais aussi pour comprendre le sens de la vie humaine en tant que tel : ce que l'intuition doit comprendre est le sens de l'intelligence ! »¹⁵³.

¹⁵² *Idem*; p. 2. Rorty évoquera les noms suivants: Dilthey (et sa notion de *Erlebnis*), James (“world of pure experience”), Bergson (“intuition de la durée”), Dewey (“experience carries principles of connection and organization within itself”) et Whitehead (“misplaced concreteness”). Selon le philosophe américain tous représenteraient un “un mariage entre Darwin e Hegel”, ce qui montrerait l'influence de l'idéalisme allemand dans les philosophies avec des arguments de teneur pragmatiste. Et continuera : « Les produits plus importants ont été les jargons *A Pluralistic Universe, Creative Evolution, Process and Reality, Experience and Nature, and Knowing and the know* ». Dans le classique de René Berthelot *Un romantisme utilitaire – Étude sur le mouvement pragmatiste* (mais aussi dans son *Évolutionnisme et platonisme*), on rencontrera une pareille lecture, même si avec des objectifs différents.

¹⁵³ Worms, F.: *Bergson ou les deux sens de la vie*. PUF ; Paris, 2004 ; p. 224-225.

La relation avec l'outil donnée par l'intelligence révèle quelque chose qu'elle-même ne peut pas comprendre. Elle insère, à travers de ses inventions et créations techniques, le sens de l'évolution de la vie. La relation avec « l'outil désorganisé », spécifique de l'intelligence, n'indique pas une séparation – par le langage – ou une identité – par l'expérience – avec les animaux. En fait, c'est tout à fait le contraire. Ce qui est posé est la naturalisation de la technique. Autrement dit, la technique, la fabrication et l'utilisation des outils doivent être vu en tant que dispositif de distinction ou identité entre les tendances vitales. Dans *L'évolution créatrice*, l'insertion de « création » et « liberté » dans et à travers la matière brute par le vivant humain lui confère un caractère spécial dans la mesure où il « touche »¹⁵⁴ dans « quelque chose » qui lui excède et « laisse passer quelque chose » qui ne s'enserme dans l'objet créé lui-même¹⁵⁵ – l'outil créé par l'*Homo faber*, selon Bergson, est infini et ouvert et non fini et fermée¹⁵⁶. Mais il faut insister encore sur la complémentarité entre l'intelligence et l'instinct pour éviter une lecture qu'on veut justement éviter. Bergson dira que « l'instinct est sympathie » et que, par conséquence, il nous donnerait « la clef des opérations vitales »¹⁵⁷. Mais sa sympathie est « intéressé », « inconsciente de soi-même »¹⁵⁸ et, pour cette raison elle ne permet pas l'instinct de refléter sur son objet en lui élargissant indéfiniment¹⁵⁹. Par contre, cette réflexion se présente dans l'intelligence car l'instrument pour elle fabriquée est, avant tout, un « instrument imparfait »¹⁶⁰ et « pour chaque besoin qu'il satisfait, il crée un besoin nouveau, et ainsi, au lieu de fermer, comme l'instinct, le cercle d'action où l'animal va se mouvoir automatiquement, il ouvre à cette activité un champ indéfini où il la pousse de plus en plus loin et la fait de plus en plus vivre »¹⁶¹. C'est précisément à cause de cette ouverture que *le tout faite* est remplacé par ce qui *se fait* que l'intelligence se « réalise » avec l'instinct à travers de l'intuition¹⁶². C'est justement à cause de cette ouverture que le « *tout faite* » laisse lieu au « *ce qui se fait* », que l'intelligence se « complète » avec l'instinct à travers de l'intuition.

¹⁵⁴ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008 (I); p. 183-184

¹⁵⁵ *Idem.*

¹⁵⁶ *Idem*; p. 141-143.

¹⁵⁷ *Idem*; p. 177.

¹⁵⁸ *Idem*; p. 144-145.

¹⁵⁹ *Idem*; p. 178.

¹⁶⁰ *Idem*; p. 141.

¹⁶¹ *Idem*; p. 142. Et encore: « Mais cette avantage de l'intelligence sur l'instinct n'apparaît que tard, et lorsque l'intelligence, ayant porté la fabrication à son degré supérieure de puissance, fabrique déjà de machines à fabriquer ».

¹⁶² *Idem*; p. 263-267.

II.7. La querelle « nature versus culture »: la création comme critère historique

Si l'homme doit être compris dans sa relation avec l'outil, face à sa façon de manier les instruments, comment comprendre les expressions normalement considérées humaines, comme, par exemple, l'histoire? Enfin, quel est le statut de l'histoire pour Bergson dans 1907? C'est vrai que ce thème possède une présence timide dans *L'évolution Créatrice*. Mais cela est loin de justifier certaines déclarations, comme celle de Jean Hyppolite, que "de Descartes à Bergson la philosophie française a refusé l'histoire"¹⁶³. Bien sûr qu'il ne s'agit pas d'une philosophie de l'histoire comme voulait le traducteur français de *La Phénoménologie de l'esprit*, c'est-à-dire, d'une philosophie de l'histoire d'orientation hegelienne ou même heideggerienne. Dans ce sens, le jugement d'Hyppolite est assez édifiant au moins au niveau historiographique pour la compréhension de la philosophie française de l'après la Deuxième Grande Guerre et aussi pour la réception de l'oeuvre de Bergson, un philosophe qui a connu un grand prestige dans le début du XXe siècle pour être presque oubliée après sa mort, en 1932. Peut être une des raisons de cet oubli – sûrement qu'il y a d'autres – a été justement un certain écart de la part de Bergson par rapport à une certaine tradition allemande, si présent dans le paysage intellectuel français à peu près à partir des années 20 et 30. En tout cas, j'espère dans cette partie de notre travail dessiner quelques lignes de ce qu'on pourrait appeler de philosophie de l'histoire bergsonienne, surtout dans ce qui concerne à son troisième grand livre, *L'évolution créatrice*. Commençons avec l'analyse d'une petite note dans la page 140, peu commentée par les spécialistes.

En s'opposant à la tradition historiographique ancienne, de Herodote à Polybe, en passant par Tucidides, pour qui la guerre est l'objet de l'histoire¹⁶⁴, Bergson dira que « quand la retraite du passé ne laisse apercevoir que ses grandes lignes, nos guerres et nos révolutions auront très peu d'importance, en supposant qu'elles soient toujours rappelées »¹⁶⁵. Mais quel est alors – si ne sont les guerres ou les révolutions – le

¹⁶³ Hyppolite, J.: *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Seuil; Paris, 1983, p. 94.

¹⁶⁴ On pense ici dans l'ouverture du livre I ("Clio") dans les *Histoires* d'Hérodote, lorsqu'il écrit que la production de cette oeuvre a été pour "développer les motifs qui les portèrent [les Grecs et les Barbares] à se faire la guerre". *Histoires d'Hérodote* (traduction de Pierre-Henri Larcher). De l'imprimerie de C. Crapelet; Paris, 1802.

¹⁶⁵ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008(I); p. 139.

Sur le thème de l'histoire chez Bergson (et plus généralement sur le thème nature /culture), on doit mentionner l'influence, même que tardif, de l'ouvrage de Caterina Zanfi, *Bergson et la philosophie allemande*. À part le fait que la lecture de ce travail n'été pas faite pendant notre rédaction, nous croyons

critère qui nous permet de « baliser » l'histoire humaine ? Or, si l'homme – continuera Bergson – doit être compris vis-à-vis à la « fabrication des premières armes, des premiers ustensiles »¹⁶⁶ c'est à travers des « inventions mécaniques », des « inventions techniques », bref, des « grandes inventions » que nous devons « définir notre espèce »¹⁶⁷. C'est vrai que 6 ans plus tard, Bergson rapprochera dans une occasion l'histoire avec la guerre. Dans la conférence présentée à la *Society for Psychical Research* de Londres, « Fantômes de vivants » et « Recherches Psychiques », il utilisera la bataille d'Austerlitz comme exemple d'incompatibilité entre les méthodes pour l'investigation de la nature (basé sur « lois »), de l'histoire humaine (basé sur « faits particuliers » et « circonstances particulières »)¹⁶⁸ et des évènements psychiques (qui manifeste une « loi analogue aux lois physique, chimique ou biologique » mais dont le méthode est situé « entre celle d'historien et celle du juge d'instruction »)¹⁶⁹, en signalant peut-être un changement de positions par rapport à l'ouvrage de 1907. En tout cas, si on reste dans le cadre de *L'évolution créatrice*, on verra que la thèse de l'histoire en tant qu'« histoire des inventions » vient non seulement de la caractérisation de l'homme offerte par Bergson, car elle va au-delà des préoccupations strictement anthropologiques. Encore une fois, contre l'idée d'Hyppolite que la philosophie bergsonienne « refuse l'histoire », c'est ne pas difficile de s'apercevoir que les préoccupations de Bergson sont nées d'une discussion spécifique, mais très présente au tournant du XIXème au XXème siècle, à propos du statut épistémologique de l'histoire et de ses conséquences pour la querelle de la nature et de la culture. Et un des indices que Bergson était informé de ce débat est la référence explicite faite par lui de

que Zanfi focalise surtout sur le moment de passage entre *L'évolution créatrice* et *Les deux sources de la morale et de la religion*, occasion où Bergson révisera certaines de ses thèses à ce propos. En tout cas, il nous semblait juste enregistrer cette influence un peu « invisible ».

¹⁶⁶ *Idem*; p. 138.

¹⁶⁷ *Idem*; p. 138-139.

¹⁶⁸ Bergson, H. : « Fantômes de vivants » et « Recherches Psychiques » in Bergson, H. : *op. cit.* ; 2009 ; p. 64. « Or les phénomènes dont vous vous occupez [le Society for Psychical Research] sont incontestablement du même genre que ceux qui font l'objet de la science naturelle, tandis que la méthode que vous suivez, et que vous êtes obligés de suivre, n'a souvent aucun rapport avec celle des sciences de la nature. Je dis que ce sont des faits *du même genre*. J'entends par là qu'ils manifestent sûrement des lois, et qu'ils sont susceptibles, eux aussi, de se répéter indéfiniment dans le temps et dans l'espace. Ce ne sont pas des faits comme ceux qu'étudie l'historien par exemple. L'histoire, elle, ne se recommence pas ; la bataille d'Austerlitz s'est livrée une fois, et ne se livrera jamais plus. Les mêmes conditions historiques ne pouvant se reproduire, le même fait historique ne saurait reparaître ; et comme une loi exprime nécessairement qu'à certaines causes, toujours les mêmes, correspondra un effet toujours le même aussi, l'histoire proprement dit ne porte pas sur des lois, mais sur des faits particuliers et sur les circonstances, non moins particulières, où ils se sont accomplis. L'unique question, ici, est de savoir si l'événement a bien eu lieu à tel moment déterminé du temps, en tel point déterminé de l'espace, et comment il s'est produit ».

¹⁶⁹ *Idem*, p. 64-5.

l'ouvrage *L'histoire considérée comme science* de Paul Lacombe, célèbre historien français de l'époque. D'ailleurs, Lacombe a été un des fondateurs avec Henri Berr, en 1900, de la prestigieuse *Revue de Synthèse Historique*, qui précédera d'une certaine manière la revue *Annales. Histoire, Sciences sociales*, fondée en 1929 par Marc Bloch et Lucien Febvre et qui marquera le début d'une de plus importantes – peut-être la plus importante – école historiographique française au XXe siècle, *L'École des Annales*, dont les influences remontent jusqu'à Michel Foucault¹⁷⁰.

Mais qu'est-ce que Paul Lacombe lui-même dit sur « l'influence capital que les grands inventions ont exercée sur l'évolution de l'humanité »¹⁷¹ ? Un passage de *L'histoire considérée comme science* nous semble illustrative:

« nous pouvons légitimement considérer le corps humain comme un utile que la nature a mis au service de l'intelligence humaine, ou, mieux encore, considérer chacun des appareils de ce corps comme un outil particulier ; et toute de suite la suprême influence de l'outil apparaît : que serait devenu l'homme, s'il n'eut pas eu la main prenante et la langue capable d'articuler les sons ? Sans la main et la langue, ni la civilisation, ni l'histoire, ni l'humanité même, proprement dit, n'existent : tout cela reste dans le limbe. Et continue : Son corps est d'abord le seul outil que l'homme possède [Mais] ce que la nature n'a pas accompli sur son corps, l'homme a cherché par les outils. Les moyens que nous avons imaginaires placés au début et incorporés à l'homme, ont été réalisés au cours de l'histoire, artificiellement et extérieurement »¹⁷².

Ainsi, « les inventions capitales », « les machineries » ou « outillage » (selon Lacombe, le langage, le feu, l'animal et la plante domestique, l'écriture et les machines à enregistrer ou de communication comme, par exemple, la graphique), sont une des principales conditions pour se comprendre le progrès de l'humanité¹⁷³.

Mais l'œuvre de Paul Lacombe n'a pas été reçue en silence. Entre mai et juillet 1901, l'historien s'engage dans une polémique avec Heinrich Rickert, philosophe influent de l'école neokantienne de Baden. À cette occasion, Rickert écrit une dure critique à l'ouvrage de Lacombe dans la *Revue de Synthèse Historique*, qui juste après

¹⁷⁰ Pour un aperçu historique de la question voir Delacroix, C., Dosse, F., Garcia, P. : *Les courants historiques en France. XIXe-XXe siècles*. Gallimard ; Paris, 2007.

¹⁷¹ EC.; p. 140.

¹⁷² Lacombe, P.: *De l'histoire considérée comme science*. Hachette; Paris, 1894; p. 169.

¹⁷³ *Idem*; p. 167-230. Dans le "Chapitre XII" Lacombe liste les six " inventions capitales": le langage, le feu, l'animal et la plante domestique, l'écriture, l'imprimerie et les autres machines de registre ou de communication, et, enfin, les machines de précision.

est rebatue par l'historien français dans la même revue¹⁷⁴. Comme nous le savons, une partie considérable de la philosophie allemande dans le tournant du XIXème au XXème siècle est centrée en discussions relatives à l'épistémologie de l'histoire et à la relation de cette discipline face aux sciences naturelles, et Rickert est un des penseurs les plus importants à l'intérieur de ces débats. Mais il nous intéresse de faire ressortir ici que Lacombe se contrapose directement à l'opposition, chère entre les philosophes allemands, entre *naturwissenschaften* et *geistwissenschaften*, qui par la plume du propre Rickert, se transformera en « sciences nomothétiques » et « sciences idéographiques », dénomination, à sa fois, héritée d'un autre philosophe de l'école neokantienne de Baden, à propos de qui nous parlerons tout de suite, Wilhelm Windelband¹⁷⁵. Selon Lacombe, l'erreur de Rickert a été de contreposer l'« histoire comme moyen de conception successif du monde » face aux sciences naturelles, dont le but se limiterait à décrire « le monde en sa permanence ou en sa répétition uniforme »¹⁷⁶.

«Le monde naturel» - argumente Lacombe – «a l'air moins vite changeable que le monde humain ; et c'est là toute la différence, car il n'est pas immuable». Et il continue: «C'est très curieux que à ce siècle, après Lamarck, Darwin, Spencer et tant d'autres, des esprits comme celui de Rickert ne sachent pas cette vérité, à savoir, que la science naturelle présente la caractéristique successive, la caractéristique historique, aussi bien que ce qui porte le nom spécial d'Histoire»¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Lacombe, P.: "L'histoire comme science: à propos d'un article de M. Rickert" in *Revue de Synthèse Historique* (Tome Troisième). Paris; Cerf, juillet-décembre/1901; p. 1-9. L'article de Rickert en question fut publié quelques mois avant dans la même revue: Rickert, H.: "Les quatre modes de 'l'universel' dans l'histoire" in *Revue de Synthèse Historique* (Tome Second). Paris; Cerf, janvier-juin/1901; p. 121-140. Sur la distinction entre sciences nomothétiques et idiographiques voir, par exemple: Rickert, H.: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Verlag von J. C. B. Mohr; Tübingen, 1926.

¹⁷⁵ Certains jugent que l'opposition entre nature et histoire dans la philosophie allemande remonte à l'œuvre *System des transzendentalen Idealismus* de Schelling. Vieillard-Baron, J-L.: "L'événement et le tout: Windelband, lecteur de Bergson" in *Revue philosophique*, n° 2/2008 ; p. 163. Selon l'auteur, dans ce texte Schelling a établi l'opposition entre *geistwissenschaften* et *naturwissenschaften* et, par conséquence, la distinction entre « sciences nomothétiques » et « sciences idiographiques » proposé par Windelband et maintenu – malgré quelques modifications – par Rickert.

¹⁷⁶ Lacombe, P.: *op. cit.* ; p. 7.

¹⁷⁷ *Idem*; p. 7-8.

Si l'homme est un être vivant, l'histoire de l'humanité, en tant qu'histoire de l'espèce humaine, ne peut pas être vue comme un champ complètement hétérogène à l'histoire de la nature. Avant tout, elle fait « partie » de cette histoire, et sa spécificité n'autorise pas que nous fassions une appréciation de la nature comme « royaume » de la pure répétition, étranger à la succession et au changement. Si nous comparons Bergson et Wilhelm Windelband (maître de Rickert et un des introducteurs de la pensée bergsonienne en Allemagne, ayant traduit *Matière et mémoire* en allemand) nous apercevons que l'opposition entre les sciences historiques et les sciences naturelles, entre les sciences « idéographiques » et les sciences « nomothétiques » est basée sur ce qui ne se répète pas ou se répète, c'est à dire, dans l'existence ou pas de l'« évènement » (*Geschenchen*). Cependant, comme a bien remarqué Vieillard-Baron, le terme allemand renvoie à une autre expression, voisine, qui signifie littéralement *histoire* (*Geschichte*). Dans ce sens là, le nouveau, le singulier, l'unique, ou encore, si nous le voulons, la *création*, est un *fait historique*, un *Geschenchen* de la *Geschichte*, exclusif au monde humain de la culture. Différemment, dans le cas de Bergson, la création est un « fait expérimental », dont l'expression humaine fait partie d'un procès de la nature¹⁷⁸. Et c'est dans ce sens que l'histoire, pour lui, doit être conçue comme histoire des inventions techniques. Si on suit Raymond Aron à ce propos, il y faut discerner la philosophie de l'histoire bergsonienne de la « philosophie de l'histoire au sens que prend ce terme dans la tradition qui s'étend de Saint Augustin à Hegel », tradition où il aurait une distinction entre « la vie et « l'esprit », entre « les espèces et l'homme »¹⁷⁹.

Mais je voudrais aussi, à titre indicatif, ajouter une conséquence liée à la thèse chère à Lacombe et à Bergson qui considère les « inventions mécaniques » en tant que prolongement de la vie. Car la redéfinition de l'homme et de la nature et de ses relations chez Bergson nous mène à penser la technique et la science moderne à partir d'un point de vue « inclusif », c'est à dire, comme des constituants d'un procès « naturel » et non comme quelque chose qui s'éloigne de la vie. On a vu que un des points qui permet

¹⁷⁸ Vieillard-Baron, J.-L.: *op. cit.*; p. 165-166. On doit rappeler que lorsque Bergson écrit que sont les inventions techniques qui créent « idées nouvelles » et « sentiments nouveaux » en dépit des « guerres et révolutions » il se réfère au temps historique comme « milliers des années », propre à « la préhistoire et l'histoire », fait qu'indique clairement une dimension « cosmologique », relative à l'univers et pas forcément à la *Tradition* ou, encore, à « l'histoire des idées ». Bergson, H.: *op. cit.*, 2008(I); p. 139-140.

¹⁷⁹ Aron, R. : « Notes sur Bergson et l'histoire » in *Les études bergsoniennes* – vol. IV. Paris, PUF, 1956. Pour une lecture diverse, où Bergson « emploie la même preuve et le même critère dont se servent les hégéliens pour limiter le domaine de l'histoire à l'humain » voir Polin, R. : « Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'histoire ? » in *Les études bergsoniennes* – vol. IV. Paris, PUF, 1956.

Lacombe à fonder sa théorie de l'histoire est le fait que « nous pouvons légitimement considérer le corps humain comme un utile que la nature a mis au service de l'intelligence humaine, ou, mieux encore, considérer chacun des appareils de ce corps comme un outil particulier [...] ce que la nature n'a pas accompli sur son corps, l'homme a cherché par les outils »¹⁸⁰. D'ailleurs, dans la même époque, le philosophe Alfred Espinas¹⁸¹, défendra précisément, comme Paul Lacombe et Bergson lui-même, la nécessité incontournable de cette thèse qui approxime l'organique et le technique pour toute réflexion propre à la philosophie pratique, donc, à l'histoire humaine. Dans son *Les origines de la technologie : étude sociologique* il dira que « l'outil ne fait qu'un avec l'ouvrier ; il est la continuation, la projection au dehors de l'organe ». Et continue dans une note au bas de page : « La théorie de la projection est de la plus haute importance pour la philosophie de l'action »¹⁸². Plus tard, Canguilhem a bien noté que « Bergson est [...] un des rares philosophes français, peut-être le seul, qui a considéré l'invention mécanique comme une fonction biologique, un aspect de l'organisation de la matière par la vie. *L'évolution créatrice* est, d'une certaine façon, un traité d'organologie générale »¹⁸³, « une philosophie biologique de la machinerie s'occupant des machines comme des organes de la vie »¹⁸⁴.

A ce propos, c'est intéressant de se rappeler que dans *L'évolution créatrice*, l'exemple privilégié de Bergson pour définir les « inventions techniques » qui marquent l'histoire c'est l'invention de la machine à vapeur¹⁸⁵. Mais il ne s'agit pas d'un exemple quelconque. Bergson le choisit délibérément avec l'intention de montrer la prépondérance de la « pratique » sur la « théorie », car la machine à vapeur n'est pas une « merveille de la science », c'est-à-dire, elle n'est pas l'application des savoirs

¹⁸⁰ Lacombe, P.: *De l'histoire considérée comme science*. Hachette; Paris, 1894; p. 169.

¹⁸¹ Zanfi, C.: *Bergson, la tecnica, la guerra – Una rilettura delle Due fonti*. Bononia University Press; Bologna, 2008 ; p. 36.

¹⁸² Espinas, A.: *Les origines de la technologie: étude sociologique*. Félix Alcan; Paris, 1897; p. 45.

¹⁸³ Canguilhem, G.: "Machine et organisme" in *La connaissance de la vie*. Vrin; Paris, 2006; p.161.

¹⁸⁴ Canguilhem, G.; "Note sur la situation faite en France à philosophie biologique" in *Revue de Métaphysique et de Morale* – 52 (3/4); p. 332 : « la philosophie de *L'évolution créatrice* » est « l'essai le plus clairvoyant, sinon totalement réussi pour compléter l'explication de mécanismes (y compris les mécanismes de la vie), ce qui relève de la science, par une compréhension de la construction des machines prises comme faits culturels et non plus physiques, ce qui suppose la réinscription des mécanismes dans l'organisation vivante comme condition nécessaire d'antériorité. L'histoire du mécanisme doit être réinscrite dans l'histoire de la vie ». Et le commentaire de Le Blanc, concentré dans cet aspect de la philosophie bergsonienne privilégié par Canguilhem: Le Blanc, G.: *Canguilhem et la vie humaine*. PUF; Paris, 2010; p. 188-205 (et aussi son article "Le problème de la création : Canguilhem et Bergson" in Worms, F. (éd.) : *Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris; PUF, 2004.

¹⁸⁵ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008(I); p. 139.

théoriques préalables, mais, avant tout, «la solution d'un problème millénaire, proprement technique, qui est le problème du vidange des mines»¹⁸⁶. Science et technique sont, alors, des activités de l'être vivant qui, peu à peu, gagnent l'épaisseur d'une «théorie», c'est-à-dire, passent de « la variation » et de la « métamorphose » « à s'intéresser à 'ce qui ne sert à rien', à fomenté une conscience désintéressé »¹⁸⁷. Dans les mots de Bergson :

« [L'instrument fabriqué] réagit sur la nature de l'être qui l'a fabriqué, car en l'appelant à exercer une nouvelle fonction, il lui confère, pour ainsi dire, une organisation plus riche, étant un organe artificiel qui prolonge l'organisme naturel »¹⁸⁸.

On a dit dans le début de cette section que Bergson renverse la tradition historiographique qui pose la guerre comme objet de l'histoire en posant justement les « inventions techniques » comme point principal d'analyse. En guise de conclusion, je voudrais pointer un problème de ce choix théorique plein de conséquences. Un point que on doit problématiser à cette égard et que d'une certaine façon bouleverse ce tournant proposé par Bergson est le fait que une grande partie des inventions techniques elles-mêmes ont été initiés par de questions belliqueuses. *Le problème est donc de rechercher le rapport entre science et technique sous le prisme de la guerre, c'est-à-dire, on doit nous interroger s'il y a dans la rationalité même une liaison étroite ou distante avec la « destruction »*. Mais cela nous mènerait vers le côté moral de cette réintégration de la culture dans la nature et vice-versa, et nous obligerait aussi de suivre le long chemin parcouru par Bergson de *L'évolution créatrice* jusqu'à *Les deux sources de la morale et de la religion*, chemin marqué par un conflit qui a symbolisé peut-être pour la première fois la relation entre technique et guerre d'une façon si explicite et tragique. Malheureusement, on n'a pas le temps et l'espace de développer ces points dans le présent travail. À titre indicatif, je laisse une affirmation de Jean Hyppolite, avec qui on a commencé cette section. À propos du thème de la « domination » de la nature – énoncé d'ailleurs avec véhémence par les pères fondateurs de ce qu'on appelle la Modernité, Galilée et Descartes, et qui jette encore plus de questions sur le relation entre

¹⁸⁶ Canguilhem, G.: *op. cit.* in *op. cit.*, 2006; p. 160.

¹⁸⁷ Lebrun, G.: "De la supériorité du vivant humain dans *L'évolution créatrice*" in *op. cit.*; 216. Pour une lecture qui sépare radicalement science moderne et technique : Jonas, H. : « Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution » in Jonas, H. : *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*. Prentice-Hall ; New Jersey, 1974.

¹⁸⁸ Bergson, H.: *op. cit.*, 2008(I); p. 142.

raison, technique et guerre – et du rôle du mystique dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, le philosophe hégélien dira :

« La domination sur les choses doit être au service de l’homme pour qu’il puisse *se dominer lui-même* »¹⁸⁹.

¹⁸⁹ Hyppolite, J.: “Vie et philosophie de l’histoire chez Bergson” in *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza 1949) – tomo II*. Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 1950; p. 920. Cet article relativise la position de Hyppolite dont nous avons déjà commenté, sur la soi-disant inexistence d’une philosophie de l’histoire en France, de Descartes à Bergson. Dans un autre passage, Hyppolite écrira: “Bergson nous montre les relations entre la histoire humaine et l’évolution générale de la vie, entre la civilisation et la nature ».

Et encore: ce double sens sur terme “domination” est un des motifs que nous autorise à le comprendre différemment du sens utilisé par, par exemple, Galilée, Bacon et Descartes. À cet égard: Canguilhem, G.: “Descartes e a técnica” in *Trans/Form/Ação – n° 5*. São Paulo, 1982; p. 111-122.

Conclusion – Vers le XX^e ou le XXI^e siècle? Vie et histoire

Le sens d'une grande philosophie peut être mesuré au moins à partir de deux aspects : sa consistance et sa fécondité. Pourtant, ces deux aspects sont inséparablement liés. Car dire qu'une philosophie soit consistante ne signifie pas la caractériser comme logiquement « fermée » et « figée » - une grande philosophie n'est jamais achevée. Qu'elle doit porter une structure logique « intérieure » bien argumentée et cohérent, il n'y a aucune doute à ce propos. Qu'elle soit confrontée à des données empiriques d'autres sciences, s'il est le cas de le faire, c'est notamment désirable. Mais elle doit être pleine d'ouvertures à travers de certaines « inconsistances » qui pourront bien donner à penser problèmes futures, que d'une certain façon la surpassent, c'est-à-dire, elle doit être féconde, mouvante. Cette fécondité se dirige non seulement au future, vers l'horizon de possibilités qu'une philosophie contient et ne pas contient à la fois. Elle a aussi la force de modifier notre compréhension du passé et contenir certaines lignes qui parfois sont contradictoires entre soi. Au but de ce travail nos constatons que la philosophie bergsonienne est consistant et féconde à ce sens-là. Plus particulièrement, la recherche autour du thème du « pratique » - dans le sens que nous avons précisé dans « L'Introduction » – qui passe de *Matière et mémoire* jusqu'à *L'évolution créatrice* en passant pour certains textes intermédiaires a révélé un chemin tortueux mais bien tracé, plein de tensions, de choix théoriques et conséquences, non seulement pour l'interprétation de la philosophie de Bergson elle-même, mais par rapport à l'histoire de la philosophie et à quelques thèmes qu'elle laisse ouvert pour nous, aujourd'hui.

Pour la consistance nous dirions qu'elle est présente dans la mesure où il y a un fil conducteur raisonnable qui fait Bergson à transformer de 1896 à 1907 la *relation* entre la matière et la mémoire dans la *relation* entre la vie et la matière et que cette relation est toujours marquée par l'action, par la pratique. C'était ce fil qui a aussi conduit notre recherche. C'est vrai que cette relation est parfois menacée par un désir bergsonienne de saisir, de sympathiser avec la plénitude et pureté, soit de la conscience dans *Matière et mémoire*, soit de la vie dans *L'évolution créatrice*. Cependant nous avons fait le choix conscient de privilégier une interprétation centré sur l'efficacité de ces dimensions, interprétation largement basée sur plusieurs de passages de l'œuvre de

Bergson. Mais, finalement, il faudrait répondre la question suivant : pour quoi nous avons fait cette choix ? La réponse nous mènera au sens de sa fécondité.

Si on suit le diagnostic révélé par Léo Freuler que, philosophiquement, le 19^e siècle – surtout à partir de 1850 – est marqué d’une manière générale par la tension entre philosophie et science ¹⁹⁰, on pourrait ajouter que le 20^e siècle – surtout après la Première Guerre Mondial – est marqué pour la tension entre la philosophie et la histoire. Dans le période de l’après-guerre, « l’autre » de la philosophie, son « dehors » ont été les faits historiques incontournables qui ont changé tout le paysage intellectuel européenne. Et encore plus : cette substitution de la science pour l’histoire a été, dans la majorité de cas, engagé par une position très critique vers la science. La grande promesse d’émancipation venue par la rationalité scientifique et le progrès technique ont causé une énorme réaction critique dans plusieurs esprits, non seulement vers la science, mais aussi vers l’idée de progrès elle-même¹⁹¹. *L’évolution créatrice*, écrit en 1907, est donc une livre de passage : cet ouvrage contient une relation privilégiée avec la science, mais, cependant, elle déjà annonce une nécessité d’inclure l’histoire et la culture au cœur de la pensée scientifique-philosophique. Autrement dit : Bergson nous donne les possibilités de penser la dimension de la pratique (culture, histoire, morale, société, anthropologie) à partir d’un référentiel basé sur des investigations sur la nature. Dans ce sens, nous avons essayé de montrer qu’on devrait, avec notre philosophe, penser les sujets de la philosophie pratique par rapport à une philosophie de la nature. Cadre qui nous mène nécessairement à une confrontation avec le dernier ouvrage de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Cette nécessité d’approfondir la recherche sur le dernier ouvrage de Bergson nous confronterait la question suivant : est-ce que Bergson opère un « recul » par rapport à certaines thèses « trop naturalistes » de *L’évolution créatrice*, surtout après l’expérience de la guerre et le turbulent période du fin des années 20 et début des années 30, dans le crépuscule du désastre de la Deuxième Guerre Mondial? Est-ce que il repensera ces thèses historiques et anthropologiques en gardant une spécificité par rapport à la philosophie de la nature proposé dans l’ouvrage 1907 ? Autrement dit : comment réinscrire « l’histoire du

¹⁹⁰ Freuler, L.: « Les tendances majeures de la philosophie autour de 1900 » in Panza, M. et Pont, J.-C. : *Les savants et l’épistémologie vers la fin du XIXe siècle*. Blanchard ; Paris, 1995. Freuler, L. : *La crise de la philosophie au XIXe siècle*. Vrin; Paris, 1997.

¹⁹¹ L’ambiance « romantique » et « anti-intellectualiste » dans le milieu intellectuel et artistique vécu par Bergson a été bien décrits par Robert C. Grogin dans son *The bergsonian controversy in France : 1900-1914*. The University of Calgary Press ; Calgary, 1988.

mécanisme dans l'histoire de la vie »¹⁹² après la destruction de la vie par le mécanisme dans ses formes plus sophistiqués ? Comment pouvons-nous introduire l'être technique dans la culture¹⁹³ ? Bref, comment pouvons-nous nous « délivrer de quelques préjugés » et apercevoir que notre « défiance envers » notre « biologisme était l'indice » de notre « adhésion à un a priori archaïque et non questionné : celui qui avait engendré la surinterprétation par les philosophes du 'décollage de l'intelligence et de vie »¹⁹⁴?

¹⁹² "Note sur la situation faite en France à philosophie biologique" in *Revue de Métaphysique et de Morale* – 52 (3/4); p. 332.

¹⁹³ Simondon, G. : *Du mode d'existences des objets techniques*. Aubier ; Paris, 2013 ; « Introduction ».

¹⁹⁴ Lebrun, G. : "De la supériorité du vivant humain dans L'Évolution Créatrice" in *op. cit.*

Bibliographie

Ouvrages de Bergson

Bergson, H.: *Correspondances*. PUF; Paris, 2002.

_____ : *Cours, tome I: Leçon de psychologie et de métaphysique*. PUF; Paris, 1990.

_____ : *Cours, tome II: Leçons d'esthétique : Leçons de morale, psychologie et métaphysique*. PUF; Paris, 1992.

_____ : *Cours, tome III: Leçons d'histoire de la philosophie moderne - Théories de l'âme*. PUF; Paris, 1995.

_____ : *Cours, tome IV: La Philosophie grecque*. PUF; Paris, 1998.

_____ : *Durée et simultanéité* (édition critique). PUF; Paris, 2009.

_____ : *Écrits philosophiques* (édition critique). PUF; Paris, 2011.

_____ : *Essai sur les données immédiates de la conscience* (édition critique). PUF; Paris, 2007.

_____ : *La pensée et le mouvant* (édition critique). PUF; Paris, 2009.

_____ : *Les deux sources de la morale et de la religion* (édition critique). PUF; Paris, 2008.

_____ : *Le rire* (édition critique). PUF; Paris, 2008.

_____ : *L'énergie spirituelle* (édition critique). PUF; Paris, 2009.

_____ : *L'évolution créatrice* (édition critique). PUF; Paris, 2008 (1).

_____ : *Matière et mémoire* (édition critique). PUF; Paris, 2008 (2).

_____ : *Mélanges*. PUF; Paris, 1972.

_____ : *Œuvres*. PUF; Paris, 2001.

Commentaires sur Bergson

Aron, R. : « Notes sur Bergson et l'histoire » in *Les études bergsoniennes* – vol. IV. Paris, PUF, 1956.

Barreau, H.: “Bergson et le darwinisme: une critique pertinent” in Vieillard-Baron, Jean-Louis (éd.); *Bergson, la vie et l’action*. Éditions du Félin; Paris, 2007.

_____ : “Bergson face à Spencer” in *Archives de Philosophie, 2008/2 (Tome 71) – Bergson: Centenaire de L’évolution créatrice*.

Berthelot, R.: *Un romantisme utilitaire: Étude sur le Mouvement Pragmatiste. Tome II – Le pragmatisme chez Bergson*. Félix Alcan; 1913.

Brenner, A. : « Bergson, James et le pragmatisme scientifique » in Madelrieux, S. (org.): *Bergson et James : cent ans après*. PUF ; Paris, 2011.

Bouaniche, A.: “Origine et histoire dans le moment des années 1930” in Worms, F. (éd.): *Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris; PUF, 2008 (1).

Burwick, F. & Douglass, P.: *The crisis in modernism – Bergson and the vitalist controversy*. Cambridge University Press; Cambridge, 2010.

Caeymaex, F.: “Esprit et technique selon Bergson” in Chabot, P. & Hottois, G. (éd.): *Les philosophes et la technique*. Vrin; Paris, 2003.

_____ : “Négativité et finitude de l’élan vital. La lecture de Bergson par Jankélévitch” in Worms, F. : *Annales bergsoniennes IV – L’évolution créatrice : 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*. Paris; PUF, 2007.

_____ : “La société sortie des mains de la nature. Nature et biologie dans Les deux sources” in Worms, F. (éd): *Annales bergsoniennes V – Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd’hui*. PUF; Paris, 2012.

Canguilhem, G.: “Commentaire au troisième chapitre de *L’Évolution Créatrice*” in Worms, Frédéric; *Annales bergsoniennes III – Bergson et la science*. PUF; Paris, 2007.

Capek, M.: *Bergson and Modern Physics*. D. Reidel Publishing Company; Dordrecht, 1971.

_____ : “Bergson’s Theory of the Mind-Brain Relation” in Papanicolaou, A. C. & Gunter, P. A. Y. (ed.); *Bergson and Modern Thought*. Harwood Academic Publishers; Chur, 1987.

_____ : “La théorie biologique de la connaissance chez Bergson et sa signification actuelle” in *Revue de Métaphysique et de Morale*; Paris, 1959 / 2.

Deleuze, G.: *Le bergsonisme*. Paris; PUF; 2013.

_____ : “Cours sur le chapitre III de *L’Évolution Créatrice* de Bergson” in Worms, Frédéric (éd.); *Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris; PUF, 2008 (1).

_____ : “La conception de la différence chez Bergson” in *Les Études Bergsoniennes – volume IV*. Éditions Albin Michel; Paris, 1956.

Dewey, J.: “Un inédit de John Dewey: Spencer et Bergson” in *Revue de Métaphysique et de Morale – N° 3/70^e Année*. PUF, Paris; Juillet-Septembre, 1965.

François, A: « Bergson plagiaire de Schopenhauer ? Analyse d’une polémique » in *Etudes Germaniques* LX, 3, octobre-décembre (2005) pp. 469-491.

_____ : “Ce que Bergson entend par ‘monisme’. Bergson et Haeckel” in Worms, F. & Riquier, C. (dir.): *Lire Bergson*. PUF; Paris, 2010.

_____ : « De l’intuition à l’imagination. La réception de Bergson en Allemagne : la vie et la conscience » in Abiko, S., Hisashi, F., Sugiyama, N.(éds.) : *Disséminations de L’évolution créatrice de Bergson*. Georg Olms Verlag ; Hildesheim, 2012.

_____ : « Le risque et la décision : pour une philosophie bergsonienne du tragique dans Les deux sources de la morale et de la religion » in Abiko, Shin & François, A. : *Annales bergsoniennes VI – Bergson, le Japon, la catastrophe*. PUF ; Paris, 2013.

_____ : “Les sources biologiques de *L’Évolution Créatrice*” in Worms, Frédéric (éd.); *Annales bergsoniennes IV– L’évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. PUF; Paris, 2008 (2).

_____ : “L’évolution de la vie. Mécanisme et Finalité” in François, A. (éd.): *L’évolution créatrice de Bergson*. Vrin, Paris, 2010

_____ : “Por que o real é articulado? O eleatismo paradoxal de Bergson” in Pinto, D. C. M. & Marques, S. T. (orgs.): *Henri Bergson – crítica do negativo e pensamento em duração*. Alameda; São Paulo, 2009.

_____ : « Que devient le concept de vérité chez Bergson ? Considérations sur le “pragmatisme” bergsonien » in *Logos*, n°4, 2009.

Fritzi, G.: “Société et morale sous l’angle de la philosophie de la vie, une comparaison franco-allemand” in Worms, F. (éd.): *Annales bergsoniennes I – Bergson dans le siècle*. PUF; Paris, 2002.

Fujita, H.: “Cassirer, lecteur de Bergson – Introduction à l’étude de Cassirer: *L’Éthique et la philosophie de la religion de Bergson*” in Worms, F. (éd.): *Annales bergsoniennes III – Bergson et la science*. PUF; Paris, 2007.

Grogin, R. C. : *The bergsonian controversy in France : 1900-1914*. University of Calgary Press ; Calgary, 1988.

Jankélévitch, V.: *Henri Bergson*. PUF; Paris, 2008.

Henckmann, W.: “La réception schélérienne de la philosophie de Bergson” in Worms, F. (éd.): *Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris; PUF, 2008 (1).

Hyppolite, J.: “Vie et philosophie de l’histoire chez Bergson” in *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza 1949) – tomo II*. Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, 1950.

Husson, L.: *L’Intellectualisme de Bergson*. Presses Universitaires de France ; Paris, 1947.

Lebrun, G.: “De la supériorité du vivant humain dans *L’Évolution Créatrice*” in *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*. Vrin; Paris; 1993.

Leopoldo e Silva, F.: *Bergson – Intuição e Método Filosófico*. Loyola; São Paulo, 1994.

Métraux, A.: “Heinrich Rickert, critique de Bergson” in *Les études bergsoniennes*. PUF; Paris, 1973.

Meillassoux, Q. : «Soustraction et contraction: à propos d'une remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire* » in *Philosophie*, 2007/4 n° 96.

Miquel, P.-A.: *Bergson ou L'imagination métaphysique*. Éditions Kimé; Paris, 2007.

_____ : « De la signification de la vie. L'ordre de la nature et la forme de l'intelligence » in François, A. (éd.): *L'évolution créatrice de Bergson*. Vrin; Paris.

_____, Keith-Ansell Pearson, Michael Vaughan : « Responses to Evolution: Spencer's Evolutionism, Bergsonism, and Complexity Theory » in *The History of Continental Philosophy*, volume 3 (2009), pp 347-381.

Moore, A. W.: "Bergson and Pragmatism" in *The Philosophical Review* – vol. XXI, New York, 1912.

Mullarkey, J. : « Breaking the circle : élan vital as performative metaphysics » in Worms, F.(éd): *Annales bergsoniennes IV – L'évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*. PUF ; Paris, 2008.

Nancy, M.: "Le principe, c'est la représentation – Bergson traducteur d'Aristote" in *Philosophe*, n° 54. Les Éditions de Minut; Paris, 1 juin 1997.

Prado Jr., B.: *Presença e Campo Transcendental*. EDUSP; São Paulo, 1988.

Polin, R. : « Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'histoire ? » in *Les études bergsoniennes* – vol. IV. Paris, PUF, 1956.

Merleau-Ponty, M.: *La nature – Notes/Cours du Collège de France*. Éditions du Seuil. Paris, 1995.

Riquier, C.: *Archéologie de Bergson – Temps et métaphysique*. PUF; Paris.

Stebbing, L. S.: *Pragmatism and French voluntarism*. Cambridge University Press; Cambridge, 1914.

Tuma, Petr: “La place de l’homme dans L’Évolution Créatrice” in Worms, F.: *Annales bergsoniennes IV – L’évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. PUF; Paris, 2008 (2).

Worms, F.: *Bergson ou les deux sens de la vie*. PUF. Paris, 2004.

_____ : « Bergson et ses contemporaines : le problème philosophique de l’homme entre vie et connaissance » in *Le moment 1900 en Philosophie*. Presses Universitaires de Septentrion, 2004.

_____ : « Between critics and analysis. Science in Bergson and Brunschvicg » in *Angelaki: Journal of the theoretical humanities*, volume 10, number 2, august/2005.

_____ : “Ce qui est vital dans L’Évolution Créatrice” in Worms, Frédéric (éd.); *Annales bergsoniennes IV – L’évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. PUF; Paris, 2008 (2).

_____ : “Qual vitalismo para além de qual niilismo? De A evolução criadora a nossos dias” in Pinto, D. C. M. & Marques, S. T. (orgs.): *Henri Bergson – crítica do negativo e pensamento em duração*. Alameda; São Paulo, 2009.

_____ : “La conscience ou la vie? Bergson entre phénoménologie et métaphysique” in Worms, Frédéric (éd.); *Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris; PUF, 2008 (1).

_____ : *La philosophie en France au XX^e siècle*. Gallimard; Paris, 2009.

_____ : « La matière et l’esprit chez Bergson ou la différence absolue » in Abiko, S., Hisashi, F., Sugiyama, N.(éds.): *Disséminations de L’évolution créatrice de Bergson*. Georg Olms Verlag ; Hildesheim, 2012.

_____ : “Les trois dimensions de la question de l’espace chez Bergson” in *Épokhè*, n° 4. Editions Jérôme Millon; Grenoble, 1993.

_____ : “L’Intelligence gagnée par l’intuition? La relation entre Bergson et Kant” in *Les Etudes philosophiques* n° 4, 2001.

_____ : “À propos des relations entre nature et liberté” in Vieillard-Baron, J.-L. (éd.): *Bergson: la durée et la nature*. PUF; Paris, 2004.

Vieillard-Baron, J.-L.: “L’événement et le tout: Wildelband, lecteur de Bergson” in *Revue philosophique*, n° 2/2008.

Windelband, W.: “Zur Einführung” in *Materie und Gedächtnis*. Diederichs; Jena, 1908.

Zanfi, C. : *Bergson et la philosophie allemande: 1907-1932*. Armand Colin; Paris, 2013.
_____ : *Bergson, la tecnica la guerra. Una rilettura delle Due fonti*. Bonomia University Press ; Bologna, 2009.

Outres ouvrages

Agamben, G.: _____: *L'Ouvert – De l'homme et de l'animal*. Payot & Rivages; Paris, 2006.

“On the soul” in Barnes, Jonathan; *The Complete Works of Aristotle – volume one*. Princeton University Press; Princeton, 1984.

Beiser, F. C.: *The German Historicist Tradition*. Oxford University Press ; New York, 2011.

Berthelot, R.: *Evolucionnisme et Platonisme*. Félix Alcan; Paris, 1908.

Brague, R.: *Aristote la question du monde*. Paris; PUF, 1988.

Brenner, A.: *Les origines françaises de la philosophie des sciences*. PUF; Paris, 2003.

Canales, J.: *A tenth of a second*. The University of Chicago Press; Chicago, 2009.

Canguilhem, G.: “Aspects du vitalisme” in *La connaissance de la vie*. Vrin; Paris, 2006.
_____ : “Descartes e a técnica” in *Trans/Form/Ação – n° 5*. São Paulo, 1982; p. 111-122.

_____ : “La décadence de l'idée de Progrès” in *Revue de Métaphysique et de Morale – 92^e année / n°4*, Octobre-Décembre 1987; p. 437-454.

_____ : *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles*. PUF; Paris, 1955.

_____ : “L’homme et l’animal du point de vue psychologique selon Charles Darwin” in *Etudes d’histoire et de philosophie des sciences – concernant les vivants et la vie*. Vrin; Paris, 1994.

_____ : “Le vivant et son milieu” in *La connaissance de la vie*. Vrin; Paris, 2006.

_____ : “Machine et organisme” in *La connaissance de la vie*. Vrin; Paris, 2006.

_____ : “Note sur la situation faite en France à philosophie biologique” in *Revue de Métaphysique et de Morale* – 52 (3/4).

Cassirer, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit – Dritter Band: Die Nachkantischen Systeme*. Verlag; Berlin, 1920

_____ : *Le probleme de la connaissance de la philosophie et de la science dans les temps modernes 4. De la mort de Hegel aux temps présents*. Les éditions du Cerf. Paris, 1995.

Capek, M.: “The doctrine of necessity re-examined” in *The Review of Metaphysics*, Vol. V, N^o. 1; September 1951.

Delacroix, C., Dosse, F., Garcia, P. : *Les courants historiques en France: XIXe-XXe siècle*. Folio ; Paris, 2007.

Dewey, J.: *The influence of Darwin on Philosophy*. Indiana University Press; Bloomington, 1965.

Driesch, H.: *The history and theory of vitalism*. Macmillan and Co.; London, 1914

Espinas, A.: *Les origines de la technologie: étude sociologique*. Félix Alcan; Paris, 1897.

Freuler, L.: *La crise de la philosophie au XIXe siècle*. Vrin; Paris, 1997.

_____ : « Les tendances majeures de la philosophie autour de 1900 » in Panza, M. et Pont, J.-C. : *Les savants et l’épistémologie vers la fin du XIXe siècle*. Blanchard ; Paris, 1995.

- Frank, P.: *Modern Sciences and its Philosophy*. Collier Books; New York, 1961.
- Gadamer, H.-G : *Verdade e método I – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Vozes; Petrópolis, 2008.
- Histoires d'Hérodote* (traduction de Pierre-Henri Larcher). De l'imprimerie de C. Crapelet; Paris, 1802.
- Hypolite, J.: *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Seuil; Paris, 1983.
- Jonas, H.: *O princípio vida*. Editora Vozes; Petrópolis, 2004.
- _____ : *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*. Prentice-Hall ; New Jersey, 1974.
- Lacombe, P.: *De l'histoire considérée comme science*. Hachette; Paris, 1894.
- _____ : "L'histoire comme science: à propos d'un article de M. Rickert" in *Revue de Synthèse Historique* (Tome Troisième). Paris; Cerf, juillet-décembre/1901.
- Le Blanc, G.: *Canguilhem et la vie humaine*. PUF; Paris, 2010.
- Pichot; A.: *Histoire de la notion de vie*. Gallimard; Paris, 1993.
- Porta, M. A. G.: "De Newton a Maxwell" in *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 2, jul.- dez. 2010.
- Rey, A.: *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*. Félix Alcan; Paris, 1907.
- Ribot, T.: *La psychologie allemande contemporaine (école expérimentale)*. G.-Baillière; Paris, 1879.
- _____ : « Philosophy in France » in *Mind*, II, 1887.
- Rickert, H.: "Les quatre modes de 'l'universel' dans l'histoire" in *Revue de Synthèse Historique* (Tome Second). Paris; Cerf, janvier-juin/1901.

Reill, P. H.: *Vitalizing Nature in the Enlightenment*. University California Press ; Berkeley, 2005.

Robert J. : *The Tragic Sense of Life – Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought*. The University of Chicago Press. Chicago, 2008.

Rorty, R.: “Dewey between Hegel and Darwin” in Saatkamp Jr., H. J.: *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*; Vanderbilt University Press; Nashville/London, 1995.

Spencer, H.: *First Principles*. A.L. Burt Company Publishers, New York; s/d (Fifth Edition).

_____ : *Principles of Biology*. D. Appleton and Company; New York, 1871.

_____ : *Principles of Psychology, volume I & II*. D. Appleton and Company; New York/London, 1910 (Third Edition).

Windelband, W.: *A History of Philosophy – volume II*. Harper & Roy; New York, 1958.

Wolff, F.: *Notre humanité. D’Aristote aux neurosciences*. Fayard ; Paris, 2010.

Table de matières

Introduction (Les trois raisons. Aperçu historique et conceptuelle. Plan du travail. Propositions futures)	5
---	---

Chapitre I - Perception et action dans *Matière et mémoire* et dans quelques textes intermédiaires: le corps en tant que mouvement avant *L'évolution créatrice* (1886/1900/1901)

I.1. «Percevoir est agir»	11
I.2. Les images et le cerveau: le corps en tant qu'insertion d'indétermination.....	15
I.3. Le voir et le toucher: quelques mots sur « <i>Notes sur les origines psychologique de notre croyance à la loi de la causalité</i> » (1900)	20
I.4. Une signification non sémantique pour la vie: « <i>Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive</i> » (1901)	22
I.5. Petit retour à <i>Matière et mémoire</i> : quelques problèmes à propos de la fonction pratique de la perception et sa contrepartie épistémologique	27

Chapitre II – L'élan vital comme concept «relationnel» et «efficace» - pratique, vie et intelligence dans *L'évolution créatrice*

II.1. L'importance de «l'exemple de l'œil»	30
II.2. L'efficace de la vie: temps et effectivité	31
II.3. Est-ce qu'on peut avoir un concept de relation sans négativité? La vie et la matière en tant qu'unité dynamique et ses conséquences pratiques (finitude et «tragicité») ...	34
II.4. L'intelligence et son milieu: un réajustement toujours temporaire	37
II.5. La dimension pratique du vivant humain	40
II.6. Outils, langage et expérience : un dialogue avec un pragmatiste	46
II.7. La querelle «nature versus culture»: la création comme critère historique	50

Conclusion – Vers le XX^e ou XXI^e siècle? Vie et histoire	55
---	----

Bibliographie	61
----------------------------	----