

Le document EuroPhilosophie que vous venez de télécharger est la version longue d'une conférence tenue à l'Université de Toulouse Le Mirail lors des Ateliers euro-japonais sur L'évolution créatrice de Bergson. Elle témoigne d'une recherche en cours.

Le présent document est protégé par le droit d'auteur. Toute reproduction même partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès du directeur de l'ERRAPHIS à l'Université de Toulouse Le Mirail qui héberge à présent les activités du GEFLF (Maison de la Recherche, 5 allées Machado, 31058 Toulouse cedex 09). Toute reproduction sans autorisation est susceptible de poursuites judiciaires par l'Université de Toulouse Le Mirail.

Le quatrième chapitre de *L'évolution créatrice* : de la critique des systèmes à la critique du système

par Arnaud François (Université Lille3/Société des Amis de Bergson)

Mon ambition n'est rien de moins que de chercher à saisir le sens proprement philosophique du quatrième chapitre de *L'évolution créatrice*, et le lien qui rattache ce chapitre aux trois premiers. Tout lecteur perçoit la nécessité de ce questionnement, mais il ne cesse de le différer, et c'est pourquoi la présente entreprise fut, somme toute, peu tentée.

Le premier constat, c'est que le livre, à la fin du troisième chapitre, aurait pu, à bien des égards, s'en tenir là. Bergson avait annoncé une investigation sur l'essence et sur la signification de la vie, l'essence a été livrée à la fin du premier chapitre – l'essence de la vie est conscience –, et les derniers éléments de sa signification ont été donnés à la fin du troisième – « De la signification de la vie » est, rappelons-le, le titre du troisième chapitre, que le deuxième vise, de ce point de vue, à préparer. La signification de la vie est la reconquête de soi par la conscience, et cette reconquête est rendue possible par l'homme – ou par un sur-homme –, c'est-à-dire par un être dont la structure cérébrale est propre à cette destination. La matière, quant à elle, est une inversion de la vie, et on pourrait tout à fait imaginer – bien que ce soit simplement possible – une continuation de celle-ci, sous une autre forme, indépendamment de l'inversion. C'est pourquoi la vie est présentée, dans la péroration qui clôt le troisième chapitre, comme une « charge entraînant capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort¹ ». Bergson aurait pu s'en tenir là, disais-je, à ceci près – mais c'est une différence qui change tout – que le dernier mot de son ouvrage sur la vie eût été – « mort ».

Au début du quatrième chapitre, changement total d'atmosphère. On quitte le tableau d'une chevauchée cosmique, pour se retrouver dans le cabinet du philosophe, ou plus précisément – puisque Bergson mobilise largement son enseignement des années précédentes – dans une salle de cours au Collège de France. C'est d'abord une *analyse de notion*, l'analyse patiente de l'idée de néant – qui a paru, en 1906, dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* de

¹ *L'évolution créatrice*, p. 271.

Théodule Ribot –, c'est ensuite l'analyse de la notion d'immutabilité, rapidement enchaînée avec le « coup d'œil sur l'histoire des systèmes » qui occupe la plus grande partie de ce quatrième chapitre. Alors, l'histoire de la philosophie, et non plus l'histoire de la vie, occupe, apparemment, l'essentiel de l'attention de Bergson.

Il y a plus : au tout début du quatrième chapitre, Bergson présente le néant et l'immutabilité comme « deux illusions théoriques que nous avons constamment rencontrées sur notre chemin, et dont nous avons envisagé jusqu'à présent les conséquences plutôt que le principe. Tel sera l'objet du présent chapitre². » Le quatrième chapitre, et jusqu'à la partie sur l'histoire des systèmes, qui semble indiscernable de la critique de l'idée d'immutabilité, consisterait donc uniquement en un *retour en arrière*, en une explicitation plus ou moins laborieuse de présupposés qui étaient déjà présents dans les trois premiers, et qui, à la rigueur, auraient pu être passés sous silence. Le quatrième chapitre n'apportera rien à ce qui a été dit dans les trois premiers, et en ce sens, il constitue un simple *appendice*. Reste qu'il a été écrit, et c'est cela qu'il faut comprendre.

Plusieurs hypothèses, à vrai dire, peuvent être formulées sur les raisons de sa présence au sein du livre. On peut les classer par ordre de profondeur.

La première hypothèse, à peine digne d'être formulée, serait que Bergson, après avoir dit ce qu'il en est de la vie et de la réalité, éprouverait le besoin d'indiquer ce qu'il n'en est pas. Outre que ce serait accentuer le caractère professoral, c'est-à-dire correctif, du geste de Bergson, ce serait oublier que « le temps consacré à la réfutation, en philosophie, est généralement du temps perdu », ainsi qu'il l'a écrit dans *L'énergie spirituelle*³. Ce serait oublier, précisément, les *enseignements* de la critique de l'idée de néant dans le quatrième chapitre de *L'évolution créatrice* !

Une deuxième hypothèse serait d'inspiration heideggerienne. De fait, Bergson, puis Heidegger, sont les deux philosophes à avoir jugé, au XX^e siècle, indispensable d'accompagner la méditation philosophique propre d'une réflexion sur l'histoire de la philosophie. De même que chez Heidegger, dirait cette hypothèse, l'ontologie comme pensée de l'être réclame une histoire de la métaphysique comme histoire de l'oubli de l'être, de même, chez Bergson, la métaphysique comme science de la durée exigerait une histoire de la philosophie comme histoire de l'oubli de la durée. La durée bergsonienne est prise d'une tendance à se masquer ou à se retirer derrière l'espace, tout comme l'être heideggerien se masque ou se retire *lui-même*, sans que nous ayons à intervenir, derrière l'étant. Les systèmes philosophiques illustreraient, pour Bergson, ce retrait de la durée, c'est-à-dire l'obnubilation, inscrite dans la notion de durée elle-même, de toute pensée, même et surtout la plus éminente, par l'espace. Ajoutons que chez Bergson, la méditation sur l'histoire de la philosophie est précédée par une réflexion sur l'*être* et le *néant*, ce qui tendrait, cette fois, à rapprocher les points de départ mêmes des deux analyses historiques. Les recoupements entre les histoires heideggerienne et bergsonienne de la philosophie sont, d'ailleurs, nombreux. Il faudrait toutefois tempérer les conclusions qu'on pourrait tirer à leur sujet par une remarque fondamentale, qu'on pourrait formuler de la manière suivante : tandis que chez Heidegger, la pensée moderne se caractérise par le fait qu'elle n'est plus assez grecque, chez Bergson – et il le dit explicitement, nous y reviendrons –, la pensée moderne pêche par le fait qu'elle encore trop grecque. Cette hypothèse d'inspiration heideggerienne, qui possède sa part de légitimité, demande, on le voit, à être assise sur une interprétation cette fois philosophique, contrairement à la première, sinon de la pensée de Bergson dans son ensemble, du moins de

² *L'évolution créatrice*, p. 272.

³ « “Fantômes de vivants” et “recherche psychique” », in *L'énergie spirituelle*, p. 62.

L'évolution créatrice. Elle ne se suffit pas à elle-même. Il s'agit, en effet, de comprendre *ce qui* se manifeste dans l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire *ce qui* en vient à se méprendre sur sa propre nature en s'engageant dans son propre déploiement historique comme déploiement de la pensée.

Deux nouvelles hypothèses peuvent, ici, être formulées, et elles sont, à vrai dire, peu discernables. *L'évolution créatrice* serait – et est de toute évidence – un livre sur la vie, et la vie en vient, selon certaines modalités, à engendrer des illusions à son propre sujet. C'est la vie qui, à travers l'histoire de la philosophie, se masque à elle-même ou forge des illusions sur elle-même. Autre formulation, *L'évolution créatrice* est un livre sur l'intelligence, et de ce point de vue, on pourrait interpréter la succession des quatre chapitres de la manière suivante : I. La vie est conscience ; II. La conscience se divise en instinct et intelligence ; III. L'intelligence est faite pour penser la matière ; IV. Elle n'est pas faite pour penser la vie. Bergson présente parfois sa pensée ainsi, et le sens du quatrième chapitre serait donc, dans cette perspective, d'illustrer, par les manifestations les plus hautes de l'intelligence, que celle-ci est incapable de penser la vie. Mais le vice de cette compréhension, qui caractérise également la compréhension heideggerienne que je mentionnais juste auparavant, est qu'elle ne permet guère d'expliquer comment Bergson peut en venir à dégager des éléments *positifs* de sa critique des systèmes, aussi bien que de sa critique du néant et du devenir (d'ailleurs, la question de l'unité entre ces trois critiques demeure pendante ici). Car il y a de tels éléments : sans même parler des « poussées d'intuition qui font craquer le système⁴ » dans les philosophies de Leibniz et, surtout, de Spinoza, mentionnons la théorie de la matière comme « déficit⁵ », que Bergson découvre chez Aristote et chez Plotin, et qu'il reprend, en modifiant quelque peu la conception mais en gardant le mot, dans *L'évolution créatrice* même⁶ ! Par ailleurs, on pourrait observer que le quatrième chapitre présente, à l'occasion d'analyses historiques, des formulations plus hardies que dans le reste de l'ouvrage, de thèses qui s'y trouvent pourtant – je songe, par exemple, à l'affirmation fugitive d'une « vie de l'univers » à la page 342 sur livre – : comme si Bergson, à la faveur d'une inattention savamment provoquée de la part de son lecteur, pouvait dire tout de go ce qu'il savait exposé, dans les autres chapitres, à une critique vigilante. Mais il y a plus. Le but du quatrième chapitre est tellement positif, que Bergson le présente ainsi, dans l'Introduction de l'ouvrage : « Une quatrième et dernière partie consiste à montrer comment notre entendement lui-même, en se soumettant à une certaine discipline, pourrait préparer une philosophie qui le dépasse⁷. » En un sens, c'est même tout l'objectif du livre qui est indiqué ici, puisque le premier chapitre consistait, déjà, à s'interroger sur la valeur du mécanisme et de la finalité pour celui qui veut penser la vie, et que le deuxième chapitre cherchait, « Pour dépasser le point de vue de l'entendement⁸ », à « reconstituer [...] les grandes lignes d'évolution que la vie a parcourues à côté de celle qui menait à l'intelligence humaine ». Autrement dit, de même que Kant, à la fin de la *Critique de la raison pure*, tire, de son analyse des formes *a priori* de la pensée, une « Discipline de la raison pure » qui est censée tracer les linéaments de ce que sera une métaphysique tenant compte de la critique ; de même Bergson, à la fin de *L'évolution créatrice*, ferait découler, de son étude de la vie, une « discipline de l'esprit » ou, plutôt, de l'« intuition », qui prendrait acte de la nature pratique, et non spéculative, de l'intelligence. La même allure extérieure, mais extérieure

⁴ *L'évolution créatrice*, p. 346.

⁵ *L'évolution créatrice*, p. 318.

⁶ *L'évolution créatrice*, p. 248.

⁷ *L'évolution créatrice*, Introduction, p. XI.

⁸ *L'évolution créatrice*, Introduction, p. XI.

seulement, d' « appendices » caractérise les deux textes. Et le début du quatrième chapitre reprend ce projet : il s'agira « surtout de définir plus nettement, en l'opposant à d'autres, une philosophie qui voit dans la durée l'étoffe même de la réalité⁹ ».

Résumons donc les acquis positifs de cette brève revue, elle-même négative, des diverses hypothèses que l'on peut formuler au sujet du quatrième chapitre de *L'évolution créatrice* : ce chapitre doit être en continuité avec les précédents, au sens très précis où il doit reposer sur la *thèse* selon laquelle la vie contient, en elle-même, sans doute sous la forme de l'intelligence, le principe de sa propre occultation ; mais alors, cette considération doit permettre d'élaborer, par contraste, une nouvelle *méthode* philosophique, qui se garderait de souscrire aux illusions, une fois dénoncées, qui grèvent les systèmes philosophiques édifiés par l'intelligence. Il importe donc de mettre au jour ces illusions, et c'est le troisième point : il faut comprendre comment l'illusion du néant et celle de l'immutabilité sont *partie intégrante* de l'édification des systèmes philosophiques, autrement dit, il est d'autant plus indispensable de saisir le lien qui existe entre les trois moments du quatrième chapitre.

Une séquence argumentative revient à trois reprises dans le chapitre, et on n'y a pas prêté, me semble-t-il, une attention suffisante. Résumant la « philosophie des Idées¹⁰ », qui tient tout entière, selon Bergson, en la proposition selon laquelle « le physique est du logique gâté¹¹ », proposition qui est, précisément, « la philosophie innée à notre entendement¹² » – en quoi nous sommes « trop grecs » –, Bergson écrit :

le philosophe, remontant du percept au concept, voit se condenser en logique tout ce que le physique avait de réalité positive. Son intelligence, faisant abstraction de la matérialité qui distend l'être, le ressaisit en lui-même dans l'immuable système des Idées. Ainsi s'obtient la Science, laquelle nous apparaît, complète et toute faite, dès que nous remettons notre intelligence à sa vraie place, corrigeant l'écart qui la séparait de l'intelligible. La science n'est donc pas une construction humaine. Elle est antérieure à notre intelligence, indépendante d'elle, véritablement génératrice des choses¹³.

Puis, revenant, en un long paragraphe, sur le « dernier mot de la philosophie grecque¹⁴ », qui livre la « métaphysique naturelle de l'intelligence humaine¹⁵ », Bergson l'aperçoit en l'opposition entre des « Formes définies ou éléments immuables¹⁶ » et l' « indétermination même¹⁷ », le « pur néant¹⁸ », qui prend pour figure le « “non-être” platonicien¹⁹ » ou la « “matière” aristotélicienne²⁰ ». Et ici encore,

⁹ *L'évolution créatrice*, p. 272.

¹⁰ *L'évolution créatrice*, p. 319.

¹¹ *L'évolution créatrice*, p. 319.

¹² *L'évolution créatrice*, p. 319.

¹³ *L'évolution créatrice*, p. 320.

¹⁴ *L'évolution créatrice*, p. 325.

¹⁵ *L'évolution créatrice*, p. 325.

¹⁶ *L'évolution créatrice*, p. 326.

¹⁷ *L'évolution créatrice*, p. 326.

¹⁸ *L'évolution créatrice*, p. 326.

¹⁹ *L'évolution créatrice*, p. 326.

²⁰ *L'évolution créatrice*, p. 326.

Le physique sera défini par le logique. Sous les phénomènes changeants on nous montrera, par transparence, un système clos de concepts subordonnés et coordonnés les uns aux autres. La science, entendue comme le système des concepts, sera plus réelle que la réalité sensible. Elle sera antérieure au savoir humain, qui ne fait que l'épeler lettre par lettre, antérieure aussi aux choses, qui s'essaient maladroitement à l'imiter. Elle n'aurait qu'à se distraire un instant d'elle-même pour sortir de son éternité et, par là, coïncider avec tout ce savoir et avec toutes ces choses. Son immutabilité est donc bien la cause de l'universel devenir²¹.

Seize pages, et à peu près le même nombre de siècles, plus loin :

En résumé, les ressemblances de cette nouvelle métaphysique [Spinoza et Leibniz] avec celle des anciens viennent de ce que l'une et l'autre supposent toute faite, celle-là au-dessus du sensible et celle-ci au sein du sensible lui-même, une Science une et complète, avec laquelle coïnciderait tout ce que le sensible contient de réalité. *Pour l'une et pour l'autre, la réalité, comme la vérité, serait intégralement donnée dans l'éternité.* L'une et l'autre répugnent à l'idée d'une réalité qui se créerait au fur et à mesure, c'est-à-dire, au fond, d'une durée absolue²².

Dans les trois cas, la critique est la même : il s'agit de reprocher à la philosophie une conception systématique de la science – ou de toute connaissance –, c'est-à-dire d'avoir conçu la science comme un ensemble de propositions déjà là, déjà coordonnées entre elles, sises quelque part dans la réalité, qu'il s'agirait de retrouver, ou encore, pour reprendre une expression frappante de Bergson lui-même exactement au même sujet, qu'il s'agirait de lui faire « dégorger²³ ». Cette conception, bien évidemment, contrevient directement à la notion de durée : une science qui est déjà là, c'est une science qui est soustraite au temps, qui possède l'immutabilité. Le point difficile consiste à comprendre comment le système peut faire partie de la « réalité ». Pour les anciens, tels que les interprète Bergson, la science n'est pas une production humaine, elle n'est pas l'appréhension subjective que nous nous donnons des choses, mais elle est bien les choses, ou plutôt elle fait bien partie d'elles, et le monde sensible est la dégradation non pas seulement de ce dont nous pourrions avoir connaissance, mais de la connaissance elle-même. Cette identification, ou mieux cette indistinction, entre l'objet et le sujet de la connaissance serait véhiculée par le terme « Idée », et on la retrouve, selon Bergson, dans le « circulus de la pensée divine », qui est, chez Aristote, pensée de la pensée²⁴. Mais après tout, si l'on dit que la vérité est immuable, c'est-à-dire qu'elle est déjà là avant sa découverte, alors on ne voit pas comment cette affirmation pourrait prendre un sens, si on n'attribue pas, d'emblée, une réalité à la vérité, si on ne place pas, d'une manière ou d'une autre, la vérité au sein de la réalité. Car tel est le troisième pas accompli par Bergson dans sa caractérisation de la conception systématique de la science : c'est non seulement de la réalité qu'il est question, c'est aussi de la *vérité*, et au même sens. La conception systématique de la science repose sur une identification, ou, ici encore, une indistinction, entre vérité et réalité. La

²¹ *L'évolution créatrice*, p. 326-327.

²² *L'évolution créatrice*, p. 353.

²³ *L'évolution créatrice*, p. 230.

²⁴ Pour cette analyse, cf. *L'évolution créatrice*, p. 323-325.

conception incriminée consiste à se représenter, comme je le disais, la vérité comme immuable, et voilà, apparemment, une représentation que Bergson conteste. Cette représentation caractérise ce qu'on pourrait appeler, sans du tout forcer le texte de Bergson, le *platonisme*, et c'est un platonisme qui ne cesse de reparaître à travers l'histoire de la philosophie, puisque selon Bergson, Kant n'aurait rien fait d'autre, pour le problème qui nous occupe, que de transposer *dans la science*, et dans la science seule, ce que Platon nous disait de l'être, étant entendu qu'il le disait également de la science. Si la philosophie et la science antiques portaient sur des *concepts*, la science moderne – et la philosophie moderne à sa suite, ainsi que le déplore Bergson – établit des *rappports*, et des rapports ne sont rien, dit Bergson, en dehors de l'intelligence qui rapporte ; dès lors, il n'est plus besoin d'affirmer, avec les anciens, une connexion systématique des êtres, mais une connexion systématique des lois suffit, et le kantisme consiste tout entier, selon Bergson, en le passage d'un « il faut que » à cet « il suffit que ». Quant aux êtres *entre lesquels* s'établissent les rapports, Kant les laisserait dans l'indétermination de la « diversité sensible », ou, plus franchement encore, dans l'éloignement définitif de la chose en soi²⁵. Autrement dit, et pour tout résumer, le fil conducteur de la critique bergsonienne des systèmes est la mise en évidence, à travers toute l'histoire de la philosophie, d'une certaine conception erronée de la *vérité*, et d'une conception de la vérité qui est erronée parce qu'elle est *systématique*. Il s'opère, on le voit, un passage de la critique *des* systèmes à la critique *du* système en général, et je crois que c'est ici, telle est mon hypothèse, que se trouve le sens proprement philosophique du quatrième chapitre de *L'évolution créatrice*. On a toujours perçu que la philosophie de Bergson était anti-systématique, et que la tentative pour élaborer un système était inconciliable avec la découverte fondamentale de Bergson, à savoir la *durée*, qui signifie, notamment, devenir. Mais on a insuffisamment, à mon sens, recherché les arguments proprement bergsoniens contre le système, se contentant de dire que le « système » en tant qu'unité trans-philosophique était incompatible avec le « devenir » en général ; or, rechercher les arguments proprement bergsoniens contre le système, c'est, avant tout, lire les textes où cette critique peut s'exprimer.

Je pourrais insister sur le fait que la critique de la science comme système est déjà ancienne chez Bergson, qu'elle est un thème qui lui tient à cœur depuis l'« Introduction à la métaphysique », et qu'elle irrigue les cours au Collège de France des années 1900 à 1904, dont, précisément, le quatrième chapitre de *L'évolution créatrice* reconnaît être nourri²⁶. Je me contenterai de rappeler que l'« Introduction à la métaphysique » contient déjà l'idée selon laquelle la critique kantienne

s'applique surtout à la philosophie des anciens, comme aussi à la forme – encore antique – que les modernes ont laissée le plus souvent à leur pensée. Elle vaut contre une métaphysique qui prétend nous donner un système *unique* et tout fait de choses, contre une science qui serait un système *unique* de relations, enfin contre une science et une métaphysique qui se présenteraient avec la simplicité architecturale de la théorie platonicienne des Idées, ou d'un temple grec²⁷.

²⁵ Pour toute cette analyse, cf. *L'évolution créatrice*, p. 355-357.

²⁶ *L'évolution créatrice*, p. 272, note 1.

²⁷ « Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, p. 221.

Et Bergson s'appeler explicitement, dans les lignes qui suivent, « platonisme » la conception systématique de la vérité²⁸. Je me contenterai d'indiquer, également, un texte du cours de 1903-1904 intitulé « Histoire des théories de la mémoire », qui mène une analyse très proche²⁹. Je pourrais indiquer, ensuite, que la thématization du système dans le quatrième chapitre de *L'évolution créatrice* est inséparable de sa thématization dans le premier chapitre, « système » étant pris, cette fois, au sens de totalité dans l'expérience, que cette totalité constitue un « système naturellement clos », comme est le corps vivant ou l'univers, ou, ce qui est tout différent, un « système artificiellement clos », comme ceux que découpe le physicien dans la matière. Mais cela fera l'objet d'un prochain travail. Je préfère, en effet, aller droit au point qui me restait à examiner, et montrer la connexion profonde, au sein d'une méthodologie nouvelle, entre la critique du système comme tel d'une part, et, d'autre part, la critique du néant et de l'immutabilité par quoi s'ouvre le quatrième chapitre de *L'évolution créatrice*.

Nous avons vu que la conception systématique de la science ou de la vérité avait pour double corrélat, chez Bergson, d'un côté l'affirmation de « Formes définies ou éléments immuables³⁰ », de l'autre côté la supposition de l'« indétermination même³¹ », du « pur néant³² », qu'il s'agisse du « “non-être” platonicien³³ » ou de la « “matière” aristotélicienne³⁴ ». Dès à présent, on entrevoit le rapport étroit qui existe entre les trois éléments que le quatrième chapitre expulse de la philosophie, le système, l'immuable (les Formes) et le néant (le « non-être » ou la « matière »). Mais il reste à montrer que les idées d'immutabilité et de néant entretiennent *elles aussi* un rapport étroit – manifesté par leur indissociabilité dans des philosophies comme celles de Platon et d'Aristote –, de même qu'il reste à exhiber la *nature* du rapport entre les trois éléments, sans se contenter de faire apercevoir son *existence*. Or, sur cette double question, c'est le troisième chapitre de *L'évolution créatrice*, et non plus le quatrième – ou plutôt : mieux encore que le quatrième –, qui peut nous renseigner.

Les deux chapitres, en effet, sont solidement attachés l'un à l'autre, et voilà encore un point qui fut trop peu souligné. Le troisième chapitre contient, lui aussi, une critique du systématisme, et même il *s'ouvre* presque sur elle. Ajoutons que le début du troisième chapitre

²⁸ « Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, p. 222.

²⁹ « Histoire des théories de la mémoire », éd. Arnaud François, in Worms, Frédéric (éd.), *Annales bergsoniennes*, t. II : *Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2004, p. 45. « Je disais que tous [il s'agit des « différents penseurs de l'antiquité »] partent d'une conception de l'objet, d'une certaine conception de la vérité et de la réalité. Quelle est cette conception ? C'est toujours cette idée que nous avons plus d'une fois indiquée et développée, cette idée qu'il existe indépendamment de notre intelligence individuelle une science, une science intégrale, un système de vérités scientifiques et que connaître c'est simplement éclairer tour à tour les différents points de ce monde intelligible que nous n'apercevons dans son ensemble que d'une manière confuse et obscure ; on part toujours de cette idée qu'il existe un système un et parfaitement cohérent de choses intelligibles ou comme nous dirions aujourd'hui de vérités intelligibles. »

³⁰ *L'évolution créatrice*, p. 326.

³¹ *L'évolution créatrice*, p. 326.

³² *L'évolution créatrice*, p. 326.

³³ *L'évolution créatrice*, p. 326.

³⁴ *L'évolution créatrice*, p. 326.

est le *premier* passage, dans le livre, où cette critique soit présentée. Elle vaut, alors, contre Fichte et Spencer. Le reproche fait à ces deux philosophies, élaborées, comme le reconnaît Bergson, sur des modes différents, est le même : elle se sont *donné* tout ce qu'elles prétendaient engendrer. Fichte aurait engendré une « métaphysique », Spencer une « cosmologie » – et l'entreprise de Fichte aurait été « plus philosophique que celle de Spencer³⁵ » – ; mais tous deux auraient commis l'erreur d'hypostasier, à leur insu, les formes développées de la pensée dans ses formes prétendument primitives – Fichte et la « métaphysique » – ou dans les formes prétendument primitives de la matière – Spencer et la « cosmogonie ». Car, nous dit Bergson, à se donner certaines formes logiques – on songe au A=A fichtéen, qui reparaît dans la critique de l'idée de néant – ou certaines lois de la matière, on se donne toute l'intelligence, la genèse de l'intelligence et de la matière consistant, au contraire, à suivre l'engendrement des formes logiques elles-mêmes, et des lois naturelles, ces dernières étant comprises comme n'étant rien d'autre qu'un ensemble de rapports saisis par l'esprit au sein d'une continuité dynamique. Autrement dit, et selon une expression qui, je l'espère, devient claire à présent, Fichte et Spencer se sont donné tout l'« intelligent », parce qu'ils se sont donné tout l'« intelligible³⁶ ». En ne se donnant que l'intelligible, en refusant de saisir la genèse des choses à même le progrès indistinct qu'est pourtant la durée même, on se donne toute l'intelligence, c'est-à-dire le réel, et l'esprit lui-même, déjà développés, et aménagés pour les besoins de notre action. Or, à se donner d'un coup tout l'intelligible, et par conséquent tout l'intelligent, Fichte et Spencer n'auraient fait qu'illustrer l'incapacité fondamentale de la philosophie selon Bergson, et de toute l'intelligence humaine : penser la *différence de nature entre la matière et la vie*. Cette différence de nature fait l'objet du troisième chapitre – qui ne cesse de la présenter, sous les formes de l'inversion, de l'interruption, du déficit, de l'obstacle –, et, dans une certaine mesure, du livre entier – puisque le mécanisme, au premier chapitre, était incapable de traiter le vivant autrement que comme de la matière inerte, indifférente au temps. Elle est à la fois ce qu'il s'agit d'établir contre la philosophie systématique, et, en retour, une arme, entre les mains de Bergson, contre la philosophie systématique elle-même. Or, de ce point de vue, il existe un texte, qui rassemble l'affirmation de la *différence* entre la vie et la matière, la critique du système – à la fois Fichte et Spencer, à la fois toutes les figures envisagées au quatrième chapitre –, la critique du néant et celle de l'immutabilité.

Il s'agit d'un paragraphe consacré à la notion de désordre. Ce paragraphe est le dernier de la section portant sur cette pseudo-idée, et il précède, de deux pages, le passage, capital, où Bergson assigne le « principe de toute vie comme aussi de toute matérialité³⁷ » en un « pur vouloir³⁸ ». Le nœud entre la question de l'ordre et celle de la *différence* entre matière et vie est très serré, parce que la vie et la matière sont déterminés comme deux *ordres*, tels que le premier – l'ordre « vital » ou « volontaire » – n'a qu'à s'interrompre pour s'inverser en le second – l'ordre « matériel » ou « géométrique » ; où l'on voit que l'ordre, ici doit être considéré comme synonyme du *mouvement*. Bergson écrit, feignant d'avouer la position de ses adversaires :

³⁵ *L'évolution créatrice*, p. 191.

³⁶ « Si la continuité est parfaite entre la géométrie et le reste, tout devient également intelligible, également intelligent » (*L'évolution créatrice*, p. 191).

³⁷ *L'évolution créatrice*, p. 239.

³⁸ *L'évolution créatrice*, p. 239.

Supposons que l'ordre soit partout de même espèce, et comporte simplement des degrés, qui aillent du géométrique au vital. Un ordre déterminé continuant à m'apparaître comme contingent, et ne pouvant plus l'être par rapport à un ordre d'un autre genre, je croirai nécessairement que l'ordre est contingent par rapport à une *absence de lui-même*, c'est-à-dire par rapport à un état de choses « où il n'y aurait pas d'ordre du tout ». Et cet état de choses, je croirai y penser, parce qu'il est impliqué, semble-t-il, dans la contingence même de l'ordre, qui est un fait incontestable. Je poserai donc, au sommet de la hiérarchie, l'ordre vital, puis, comme une diminution ou une moins haute complication de celui-là, l'ordre géométrique, et enfin, tout en bas, l'absence d'ordre, l'incohérence même, auxquelles l'ordre se superposerait. C'est pourquoi l'incohérence me fera l'effet d'un mot derrière lequel il doit y avoir quelque chose, sinon de réalisé, du moins de pensé³⁹.

Ce que Bergson dénonce, ici, c'est une position pour laquelle il y aurait une différence de degré, et non pas de nature, entre la matière et la vie. On passerait du géométrique au vital par une série de « degrés ». Or, une telle position a besoin, pour se formuler, d'un présupposé explicite : c'est une absence d'ordre, c'est-à-dire un état qui, à l'égard de l'ordre, se tient dans le rapport du pur *négatif*. Cette absence d'ordre, cette « incohérence », c'est, très exactement, la matière aristotélicienne ou la diversité sensible kantienne. Poursuivons l'analogie : au-dessus de l'absence d'ordre se trouve une « hiérarchie », et on descend les degrés de cette hiérarchie par une « diminution » progressive. C'est un modèle que Bergson reprend, à l'identique, lorsqu'il s'agit de prononcer le « dernier mot de la philosophie grecque⁴⁰ », en des pages que nous avons déjà citées :

La position d'une réalité implique la position simultanée de tous les degrés de réalité intermédiaires entre elle et le pur néant. Le principe est évident lorsqu'il s'agit du nombre : nous ne pouvons poser le nombre 10 sans poser, par là même, l'existence des nombres, 9, 8, 7..., etc., enfin de tout intervalle entre 10 et zéro⁴¹.

Il importe de comprendre, toutefois, pourquoi Bergson, dans le texte du troisième chapitre, place au sommet de la hiérarchie l'ordre vital, et non, comme on aurait pu s'y attendre, l'ordre géométrique. Mais c'est précisément, comme il l'explique dans une très importante section un peu antérieure, dont les analyses seront reprises dans le quatrième chapitre, que l'Idée platonicienne, et grecque en général, est un *genre*, et que le modèle de tout genre est le genre *vital*. L'Idée platonicienne ressemble à un genre vital avant de ressembler à une figure géométrique, et l'un des traits dominants de la science antique est de porter sur des genres, tandis que la science moderne, quantitative et non plus qualitative, recherche des lois⁴². Mais on voit, surtout, que Bergson fait jouer exactement le même rôle à l'idée de désordre dans le troisième chapitre et à l'idée de néant dans le quatrième. Plutôt, l'idée de désordre ne serait rien, en tant qu' « idée *négative*⁴³ », si elle ne trouvait à son fondement, ou parmi ses conditions, l'idée de néant. Même, Bergson n'hésite pas à caractériser le désordre, par rapport à l'ordre, comme une « absence de lui-même », et la simple définition du désordre comme

³⁹ *L'évolution créatrice*, p. 236-237.

⁴⁰ *L'évolution créatrice*, p. 325.

⁴¹ *L'évolution créatrice*, p. 323.

⁴² Pour toute cette analyse, cf. *L'évolution créatrice*, p. 227-232, 329-335.

⁴³ *L'évolution créatrice*, p. 222 ; nous soulignons.

« état de choses “où il *n’y* aurait *pas* d'ordre du tout” » suppose, pour se formuler, une référence grammaticale au néant, à travers la négation. On peut donc reconstituer ainsi la conception de la vérité que Bergson conteste au quatrième chapitre de *L'évolution créatrice* : cette conception repose sur l'idée implicite que parler du néant a un sens ; pour surmonter le néant, comme le dit effectivement le quatrième chapitre, il faut imaginer une existence suffisamment forte pour se poser elle-même dans l'être, telle que le A=A fichtéen, la définition du cercle ou, encore, l'Idée de Bien platonicienne, elle-même entendue comme genre des genres, en tout cas une existence *immuable* ; puis, comme la dégradation de cette existence en direction du néant, on trouve tout le système des vérités qui, adjointes au principe premier, composent la science, vérités entendues comme préexistant, dans les choses, à leur découverte, et comme demandant, simplement, à être mises au jour ; enfin, cette distinction seulement graduelle entre les éléments de la science d'une part, de la réalité de l'autre, empêche d'apercevoir la dualité qui, au contraire, traverse à la fois la science et la réalité, à savoir la dualité entre la matière et la vie, ou encore entre la physique et la biologie, et surtout, entre la science positive et la philosophie. On retrouve ici, dans leur unité et leur succession, les trois moments du quatrième chapitre de *L'évolution créatrice*, déployés à partir de conceptions empruntées elles-mêmes à ce chapitre. Et on perçoit le caractère profondément positif de la triple critique qui s'y trouve menée, dans la perspective de la fondation d'une nouvelle *méthode* qui sera celle de la philosophie : cette dernière fera délibérément l'économie de l'idée de *néant* et de toutes les idées négatives ; elle fera délibérément l'économie de l'idée, rendue indispensable par celle de néant, de l'*immutabilité* ; elle pourra, dès lors, se passer de la configuration *systématique* qui a grevé toute philosophie jusqu'à présent ; et en déposant le système, on se rend capable de philosopher sur le seul objet qui convienne proprement à l'attention du « métaphysicien » – selon le terme rigoureux que Bergson peut utiliser à présent –, celui même que n'a cessé d'élaborer *L'évolution créatrice*, prolongeant le reste de l'œuvre de Bergson, à savoir la *vie* dans sa *différence* avec la matière, et, plus ultimement mais selon un partage différent, le *temps* dans sa *différence* avec l'espace.

C'est donc autour de la critique d'une certaine conception de la vérité que s'organise l'ensemble du quatrième chapitre de *L'évolution créatrice*, elle-même subordonnée à la tentative pour introduire, en philosophie, une nouvelle conception de la vérité, ayant valeur de méthodologie pour l'intuition. À quoi ressemblera cette nouvelle conception de la vérité ? Tout d'abord, il est évident que la vérité ne pourra plus être contenue dans les choses, déjà là, prête à être découverte ; une vérité déjà là est une vérité immuable, et la vérité dont il s'agit devra, au contraire, faire l'objet d'une création. Mais si elle fait l'objet d'une création, alors elle se trouve, à nouveau et pourtant d'une autre manière, identifiée à la réalité, puisque la réalité est création. On définira donc la vérité comme un *événement* nouveau surgissant, du fait de certains hommes, au sein d'une continuité pleine d'elle-même qui est la réalité, et qui cependant se distingue de la réalité en tant qu'elle possède le singulier pouvoir de se rapporter à elle, selon un mouvement réflexif ou de retour, qu'on peut nommer contemplation. Cette théorie, qui fait de la vérité l'objet paradoxal d'une création et d'une contemplation, l'*intuition* prenant alors sur elle ce double caractère, est exposée dans la préface rédigée par Bergson, en 1911, au *Pragmatisme* de William James, reprise dans *La pensée et le mouvant* sous le titre « Le pragmatisme de William James. Vérité et réalité ». Voilà la fonction proprement bergsonienne de ce dernier texte, et il se présente à la fois comme le véritable prolongement, à la fois comme l'éclaircissement rétrospectif, du quatrième chapitre de *L'évolution créatrice*.

Arnaud FRANÇOIS