

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.

L'imagination métaphysique et la matérialité dans l'Evolution créatrice

Par Paul-Antoine Miquel (université de Nice)

Introduction

Nous voudrions revenir ici sur un point très important dans l'étude du troisième livre majeur de Bergson.

Nous savons que l'introduction de l'*Evolution créatrice* commence par le souci de penser le passage de ce qui est vécu par « notre conscience » du point de vue de « notre existence », au point de vue de « l'existence en général » (p7). Ce point de vue n'est plus psychologique, mais cosmologique. Il s'agit de prendre au sérieux l'hypothèse métaphysique selon laquelle l'univers dure. « Il y a une durée immanente au tout de l'univers » (p 11). Mais comment ressaisir cette durée immanente ?

Nous avons mainte fois noté déjà que l'usage ici proposé par Bergson du terme d'immanence est révolutionnaire. Il n'a rien à voir avec le sens que Spinoza donne à ce concept. Pour Spinoza, la substance est en soi. Elle est conçue par soi. Elle est cause de soi et elle est absolument infinie. L'infini s'oppose au fini, comme ce qui est « limité par autre chose par le moyen de laquelle elle est aussi conçue ».

Mais chez Bergson, tout au contraire, la durée immanente prend, soit l'allure de la matière, soit celle de la vie, qui sont des tendances, mais qui ne sont pas des substances. L'élan vital, au même titre que la matérialité, l'extension, la matière, est une force finie. Nous allons focaliser notre attention aujourd'hui sur la seconde de ces tendances : la matérialité.

Mais d'autre part, l'idée qu'il y ait une durée immanente au tout de l'univers pose un autre problème, encore plus fondamental, encore plus originaire : *comment ressaisir et penser cette durée forcément vécue ?* Nous savons que la durée est vécue par la conscience et que la pensée de ce vécu prend pour nom « intuition ». Mais qu'en est-il de la durée de l'univers ? *Comment la vie et la matérialité de l'univers sont-elles vécues ?* Telle est la question centrale que nous souhaitons aborder aujourd'hui. Il va sans dire que, concernant ce problème, nous allons croiser la réflexion profonde et attentive de Frédéric Worms dans *Bergson ou les deux sens de la vie*.

Voici la réponse immédiate qui semble devoir être donnée à cette question. Il y a, dit Bergson, page 23 et 27 de *l'Evolution créatrice, quelque chose dans « l'évolution organique » qui se rapproche de « celle d'une conscience »*. Il faut, avait-il affirmé auparavant, « aller plus loin et dire que la vie est invention *comme* l'activité consciente, création incessante comme elle ». « **Comme** l'activité consciente », quel est le statut de l'analogie que Bergson met en place dans cette phrase ? Procéder par analogie, c'est engager une comparaison, c'est utiliser un langage indirect qui présuppose pour le moins que le sens de ce que l'on a à dire *n'est pas immédiat*. Ce sens n'est au contraire exprimable qu'à travers *le déplacement* et *le transport* que cette comparaison engage.

Nous voyons tout de suite ici que, si c'est l'intuition qui procède à cette comparaison, elle n'a évidemment plus rien à voir avec la réduction d'une essence, d'un pur donné, avec la description phénoménologique directe d'une sphère de pure immanence des vécus de consciences, puisqu'elle passe par la matérialité et le voyage de la comparaison métaphorique. Bergson sent bien ici une difficulté spécifique. Même s'il n'emploie pas le terme dans ce passage de *l'Evolution créatrice*, quand il revient sur le cheminement de sa pensée en janvier 1922, il écrit : « l'intuition nous introduirait dans la conscience en général. _ Mais **ne sympathisons-nous qu'avec des consciences** ? Si tout être vivant naît, se développe et meurt, si la vie est une évolution et si la durée est ici une réalité, n'y a-t-il pas aussi une intuition du vital, et par conséquent une métaphysique de la vie, qui prolongera la science du vivant ? » p20. Pour passer à « l'existence en général », il faut donc que l'intuition se transforme en sympathie. Il ne s'agit pas d'un sentiment psychologique, bien sûr. Cette sympathie, lointaine héritière du plotinisme, est « irréfléchie », mais « divinatrice ». En quoi consiste-t-elle exactement ? La question peut se reformuler de la manière suivante : *de quel point de vue faut-il se placer pour penser cette analogie, du point de vue de ce qui est vécu par la vie et la matière, ou du point de vue de ce qui est vécu par la conscience*.

Indéniablement, et Frédéric Worms l'a très bien montré, la réponse de Bergson est la suivante : la vie « est un tout sympathique à lui-même » (p 168). Cela signifie clairement ici que ce qui est vécu par la vie et par la matière, *doit pouvoir être ressaisi par et à partir de ce qui est vécu par la conscience*. Loin donc d'expliquer ce qui est vécu par la conscience par l'analyse de ce qui est vécu par l'univers, il faut « chercher au plus profond de nous-mêmes » et ressentir alors « *dans notre propre vie* », dans le relâchement et la contraction de nos états de conscience, la matérialité et la vitalité de l'univers. C'est du dedans, que nous allons comprendre cette différence à travers laquelle s'exprime la durée cosmologique. Cette perspective toute « compréhensive » s'oppose alors à la perspective de la science et de l'intelligence. Nous voyons ainsi fonctionner jusqu'au bout, dans le bergsonisme, le dualisme entre l'intelligence et l'intuition qui ne sera jamais vraiment dépassé. La science est une pensée qui explique les choses en les posant hors d'elle. Elle en a une expérience spatiale, alors que l'intuition les ressaisit du dedans : elle vit ce qu'elle pense, en même temps qu'elle le pense. Elle en a une expérience intégrale.

Nous avons pourtant mainte fois critiqué ce positionnement philosophique qui nous semble préjudiciable pour de multiples raisons :

1-La métaphysique semble pouvoir faire ainsi le saut de l'événement et l'économie de l'espace. Mais penser en durée, pour Bergson lui-même, c'est pourtant toujours penser ***dans le présent***.

C'est du point de vue du présent, que la coexistence entre le passé et le présent (la mémoire) puis entre le futur et le présent (les directions, les tendances) s'éclaire. Or le présent, quoiqu'il

soit en même temps une dimension de la durée est « l'actuel ». Comment concevoir alors un actuel *non spatial et réciproquement une existence physique sans durée*? Une telle caractérisation de l'actuel n'est-elle pas absurde ?

N'est-ce pas seulement dans la lumière que l'on peut voir « émerger » (selon le terme que Bergson emploie) la différence entre l'ombre et la lumière qui n'est autre qu'une différence *de luminosité* ?

La substantialisation de la durée immanente, corollaire de l'idée d'un pur vécu de la durée irréductible à l'espace se heurte de manière frontale, dans le texte de Bergson, aux exigences propres à *une philosophie de l'événement* qui accepte que la coexistence vécue de la différence entre passé et présent ou entre futur et présent n'est rien d'autre qu'un *acte* qui nous engage dans le monde et par lequel notre présent coexiste avec d'autres présents. Bergson accepte que cela soit le cas pour la perception, voire de l'intelligence. Pourquoi cela cesserait-il d'être le cas pour la mémoire créatrice et pour l'intuition ?

2-Si à présent, nous pouvons ressaisir de l'intérieur la différence entre matérialité et vie, cela signifie que nous pouvons le faire sans la science. La science n'est-elle pas en effet cette discipline qui se représente et explique les choses en les posant hors d'elle, en les regardant du dehors, en multipliant les points de vue, les photographies d'un référent qui est par essence au-delà d'elle-même ? Bergson s'exprime lui-même ainsi assez souvent, nous l'avons noté.

Il affirme que l'intelligence est incapable de s'installer dans l'objet et n'a qu'un regard relatif sur lui (PM, 178). Si donc nous voulons maintenant nous placer dans l'objet, en avoir une expérience intégrale, ne faut-il pas ignorer ce regard relatif et conventionnel, ignorer nos perceptions, nos représentations, ignorer les lois, la grandeur, et même les invariants de la science qui sont des choses somme toute, plutôt conventionnelles (lois 230, invariants 243) ? L'intuition et la sympathie devraient alors être ressaisies à un niveau originaire antérieur à nos perceptions et nos représentations.

1- La science de la matière pense et c'est le cauchemar scientifique qui étouffe sa pensée.

Nous allons montrer pourtant aujourd'hui qu'une telle manière de procéder est profondément incompatible avec d'autres énoncés fondamentaux du bergsonisme, plus encore, *elle est incompatible avec la manière dont le travail philosophique s'effectue dans le texte de l'Evolution créatrice*. Nous allons donc montrer que ce que dit Bergson, lorsqu'il s'exprime de cette façon, n'est pas compatible avec ce qu'il fait lorsqu'il écrit de la philosophie et nous allons essayer de comprendre pourquoi.

Avançons tout de suite ce qui est au cœur de notre thèse :

(1) Il n'est pas question d'écarter la perception, la représentation et l'explication scientifique pour penser philosophiquement la durée.

Cet énoncé extrêmement simple constitue l'un des aspects de notre nouveau morceau de sucre. Il exprime un petit fait, selon nous, gros d'enseignement. Ce n'est plus, pour l'intuition alors, comme nous allons le voir, la même fatigue d'attendre, lorsqu'elle le prend réellement en considération.

Et tel est bien le cas, dans *l'Evolution créatrice*. L'intuition le prend réellement, effectivement en considération. La sympathie ne devient plus alors rien d'autre que le poids de cet effort lui-même. Si elle est divinatoire, c'est en regardant vers la terre, comme la charrue du paysan qui

creuse des sillons dans le champ (192). Il faut qu'elle ait cette modestie, qui n'est au début rien d'autre que celle de l'intelligence.

Il faut donc en tirer une conséquence très importante : ***la physique est susceptible d'apporter quelque chose au philosophe. Il faut renoncer à l'idée que la science physique est et restera purement symbolique et relative.***

Empressons-nous d'ajouter que Bergson nous engage lui-même à concevoir les choses de cette manière, dans certains passages de son œuvre.

a-Notons d'abord que la perception, même idéale, « touche la réalité de l'objet dans une intuition immédiate » (80). Elle réfléchit des images, mais elle fait en même temps partie du monde des images qu'elle réfléchit. Elle est co-condition de l'existence des images, mais elle appartient en même temps à *ce titre* au monde des images, il n'y a donc rien de plus originaire à saisir que *cet acte naturel de réflexion* lui-même. La naturalité de la réflexion vient en premier, comme un fait qui donne le sens et qui n'est précédé d'aucune essence et d'aucune réduction intentionnelle ou affective, comme un *événement*.

b-Nous retrouvons, dans *l'Evolution créatrice*, l'idée que la mesure et l'universalisation propre à la représentation scientifique sont eux-mêmes des actes naturels, et non des pensées qui nous détacheraient de la réalité du monde matériel que la science interroge. C'est l'intelligence qui entre à présent en contact avec la réalité, ***car la représentation agit, elle a une matérialité*** : « agir et se savoir agir, entrer en contact avec la réalité et même la vivre, mais dans la mesure où elle intéresse seulement l'œuvre qui s'accomplit et le sillon qui la creuse, voilà la fonction de l'intelligence humaine »(192). Cet universel concret fait partie du monde matériel qu'il interroge. Il n'y a rien de plus originaire en deçà de la représentation et de l'explication scientifique qui n'est précédée de la pensée d'aucune donnée pure que nous pourrions ressaisir en mettant entre parenthèses l'attitude de pensée naturelle. Il ne s'agit plus de la mettre entre parenthèse, mais d'en interroger le sens ***dans son cheminement même, car c'est l'événement de son cheminement qui vient en premier une nouvelle fois.*** Voilà pourquoi nous devons conclure que la science de la matière prend part à l'absolu, elle pense, c'est-à-dire qu'elle produit une pensée de la durée. Il est donc maintenant impossible pour une philosophie visant une expérience intégrale, d'ignorer cette pensée.

Ce n'est pas pourtant parce que la science physique prend part à l'absolu qu'elle peut dire et exprimer ce à quoi elle prend part :

« A la science, comme à la métaphysique, nous avons attribué le pouvoir d'atteindre un absolu. Nous avons seulement demandé à la science de rester scientifique, et de ne pas se doubler d'une métaphysique inconsciente, qui se présente aux ignorants comme aux demi-savants, sous le masque de la science. Pendant près d'un demi-siècle, ce scientisme s'était mis en travers de la métaphysique » PM, p 71

Prenons la conjecture de Laplace évoquée page 38, comme emblème caractéristique de ce que nous pouvons bien nommer le « cauchemar scientiste ». Elle conduit à définir l'univers sur le modèle d'un système caractérisé à partir de ses seules contraintes internes : c'est la conjecture physicaliste : les faits physiques fixent les faits.

Mais ce modèle est celui qui est fourni par la représentation scientifique qui donne à la réalité des limites définissables: le bord des objets qu'elle spatialise. Ce n'est pourtant pas ce que *fait* le savant. Il sait que les résultats de ce qu'il fait seront des approximations, car le système qu'il analyse a toujours des bords qu'il faut déborder dans un cadre plus grand. ***Il sait que la connaissance agit.*** En représentant ce qu'il fait sur le modèle de ce qu'il décrit et de ce qu'il

explique, *il supprime ce débordement, mais pour quel œil ?* Quel est l'œil qui permet d'observer l'ensemble des contraintes internes de l'univers, comme si le tout lui-même « était donné une fois pour toutes », sinon un œil métaphysique ?

Pour réduire ainsi le monde à l'ensemble des faits physiques, il lui faut avoir recours à un œil métaphysique. Contrairement à ce qu'affirmait Laplace, il a fondamentalement besoin de cette hypothèse. Au lieu ainsi de fournir une vision métaphysique spécifique et consciente de sa différence avec la science, de la relation entre l'œil du physicien et le monde qu'il observe, de la relation des faits fixés par lui et de l'univers, Laplace pense l'œil du démon sur le modèle de l'œil du physicien, il pense la métaphysique sur le modèle de la physique, et c'est ainsi qu'il croit pouvoir *fixer à l'avance*, sous un regard métathéorique, *ce que fait le physicien* : voilà ce qui est au cœur de la conjecture physicaliste et voilà ce qu'il faut inverser, si nous voulons apprendre à rêver sans faire de cauchemars. Mais comment s'y prendre ? Y a-t-il des outils dans le bergsonisme pour nous l'apprendre ?

2- « C'est le langage imagé qui parle sciemment au propre, et le langage abstrait qui parle inconsciemment au figuré ».

Le langage de la science est abstrait. Il est conceptuel, artificiel, représentationnel. Il prend appui sur la mesure, la recherche de lois et de modèles. Il manque à Bergson une épistémologie plus précise pour le décrire, une épistémologie dont nous disposons partiellement aujourd'hui.

Et pourtant l'attitude de la science est une attitude naturelle. Le philosophe ne cesse de le répéter. Ce que fait le savant quand il se détache des choses, la « représentation orientée objet » du savant, *fait partie de la réalité*. Nous l'éprouvons déjà à travers le caractère expérimental, approximatif et fini des résultats du physicien, nous l'éprouvons aussi à travers le fait que ces résultats permettent la prévision.

C'est la prévision, l'engagement dans les choses, qui est la clé de tout, la clé de l'explication. Il faut penser l'explication par la prévision et non l'inverse. Car elle nous montre encore une fois comment le savant déborde ce qu'il borde, et comment ce débordement même est perceptible, représentable, analysable.

De même que nous pouvons prendre un cliché du photographe qui prend en photo la ville, nous pouvons aussi obtenir des clichés de ces débordements, de ce nouveau petit fait gros d'enseignement selon lequel la co-condition de toutes nos images du monde est elle-même une image dans le monde.

Quant à « l'intuition », Bergson précise à plusieurs reprises qu'elle « chevauche l'intelligence ». Il affirme avoir été mal compris. Ce n'est que lorsqu'elle parle au figuré que l'intuition parle au propre, l'intuition c'est-à-dire un mélange de « dialectique » et « d'intuition ».

Mais il faut pour cela d'abord que *la science parle au propre*. C'est lui, c'est l'aviateur, c'est le philosophe qui sait prendre des clichés du photographe. *Et il ne peut rien faire si le photographe n'existe pas sur son cliché !!* Voilà la thèse que nous allons avancer aujourd'hui : l'intuition n'est autre que ce que nous nommons *l'imagination métaphysique*.

Nous entendons par cette expression d'abord le fait que la métaphysique doit définitivement abandonner toute prétention fondatrice, tout projet transcendantal. Nous voulons placer la métaphysique *devant le tribunal de l'attitude naturelle !!* Il n'y a rien de ressaisi par l'intuition si l'intelligence ne fait pas préalablement son travail !! Il y a donc pour finir, une

photo à prendre du métaphysicien lui-même, car l'aviateur *n'est rien sans le plongeur*. Il faut inverser l'ordre de l'image. C'est le plongeur qui vient en premier, qui découvre l'épave, et l'aviateur qui cherche ensuite autour s'il n'y a pas d'autres épaves, qui *rêve* de l'existence d'autres épaves *que le plongeur n'a pas encore palpées avec ces mains !* Il n'est donc plus question ici de faire de la philosophie, sans la science. Il n'est plus question de voir en dedans si nous ne regardons pas d'abord en dehors. *Car c'est en dehors, dans les bords, que le dedans se verra, que le déplié se pliera.* Le dedans n'est rien d'autre que ce qui émerge d'un dé-bordement des bords. Il faut des bords ! Il en faut pour dé-border les bords. Mais cela ne signifie pas que l'image que prend l'aviateur ressemble à celle du plongeur ! Bien au contraire, l'image de la ville est une image d'objets ! L'image du photographe qui prend un cliché de la ville est bien un cliché du dé-bordement des bords, un cliché de l'absolu. Elle est naturellement telle, en tant que cliché que tout le monde peut observer, en tant qu'intérieur qui s'exhibe, comme des poumons qui se transformeraient en forêts ou des foies qui deviendraient des lacs. Osons user d'un terme que Bergson n'utilisait pas : *elle est naturellement construite.*

Nous voudrions mettre cette hypothèse en œuvre au niveau de l'analyse métaphysique de la matière. Nous pensons que l'imagination métaphysique remplit plusieurs fonctions et nous ne pouvons aujourd'hui mettre à jour que l'une d'entre elle : elle fournit une vision de recul en prenant appui sur des analyses scientifiques qui sont la matière première indispensable à partir de quoi elle s'élabore. Nous allons donc insister aujourd'hui sur ce point : même si ce que dit Bergson, c'est qu'il est possible de retrouver par un regard purement compréhensif et en entrant en nous la matérialité des choses, ce n'est pas ce qu'il fait lorsqu'il travaille le concept de matérialité dans le texte de *Matière et Mémoire*, puis de *L'Evolution créatrice*. Les données de la physique de son époque constituent alors un élément fondamental à la modification du concept de matière, qui n'est plus l'étendue de Descartes, mais d'abord l'étendue concrète et ensuite l'extension.

a-Revenons un moment aux énoncés de *Matière et mémoire*. La perception, affirme Bergson, marque « le pouvoir réflecteur du corps » (57). Cette métaphore optique qu'il faudrait travailler suggère que l'image perçue est comme une « réfraction empêchée », comme un tableau, un « objet virtuel » qui remplace ainsi « la chose », par abandon, perte ou déficit. La perception, pure, sans mémoire, apparaît alors comme le résultat d'une sélection. Elle n'est pas une représentation. Elle n'ajoute rien aux choses. Elle retranche des tableaux.

b-Mais prenons ensuite la mémoire jouée, vécue et agie qui s'oppose à la mémoire rêvée lorsque nous apprenons une leçon par coeur. Nous nous bornons à « répéter les choses intérieurement » (85). « Elle ne nous représente plus le passé, elle le joue » (87). Elle est « comme l'extension indivisée de notre représentation » (202).

c-Nous retrouvons le même concept dans *L'Evolution créatrice*. Procédons-donc de manière toute compréhensive, cherchons là où il y a le moins d'intellectualité, détendons-nous : « si la détente était complète, il n'y aurait ni mémoire, ni volonté : c'est dire que nous ne tombons jamais dans cette passivité absolue, pas plus que nous ne pouvons nous rendre absolument libres. Mais à la limite, nous entrevoyons une existence faite d'un présent qui recommencerait sans cesse, _ plus de durée réelle, rien que de l'instantané qui meurt et renaît indéfiniment (202)».

Prenons un peu de recul à présent : la perception, même idéale, même matérielle est autre chose que la pure matière : elle est cette étrange opération de sélection des images qui fait que la perception est déjà une fonction du vivant vécue par lui. Considérons la mémoire jouée, elle

est précisément une mémoire, la répétition évoquée ici est synonyme d'habitude, autrement nous ne pourrions rien apprendre.

Mais détendons-nous et relâchons notre intellectualité, nous voyons le retour d'un même présent, où plutôt nous l'entrevoyons, puisqu'il est en deçà de la représentation elle-même. C'est là que nous parvenons jusqu'à la matérialité pure, dans cette détente introspective. Est-ce vraiment la matérialité pure ? Oui, il s'agit de la matérialité pure comme « extension », comme « rapprochement possible entre l'étendu et l'inétendu » (MM, 202). Mais que signifie exactement le mot extension ? Son usage est capital : quelque chose, dans notre conscience, fait que la mémoire est jouée, que l'attention se relâche jusqu'à cette ex-tension finale. Il y a donc ici une tension qui s'interrompt. Elle se recompose au contraire quand la mémoire est rêvée, et que le présent, loin d'être un simple curseur dans la chaîne des événements, est à présent habité par le passé. C'est au reste le terme de représentation dont use Bergson pour le dire. Il oppose alors représentation à action. Qu'est-ce qui fait que la mémoire devient répétitive ou créatrice ? En quoi consiste cette extension finale ? Nous sentons bien que l'extension est une « tendance ». Mais comment mieux ressaisir en quoi consiste une tendance ? Comment pouvoir être sûrs, que lorsque nous évoquons cette « ex-tension », nous n'évoquons pas simplement un ressenti, qui n'a d'autre valeur que celui de l'émotion ? Qui nous garantit que ce ressenti ne ment pas ?

Il y a une nécessaire matérialité de l'intuition, comme il y a une matérialité de l'élan vital. Voilà notre thèse. Il faut un gaspillage, une prodigalité de « représentations-orientées-objets » pour penser. ***Il ne faut surtout pas faire l'économie de ce gaspillage.*** Nous allons le voir ici : l'imagination scientifique au travail se nourrit de l'explication scientifique.

Pour penser l'ex-tension, elle se nourrit de ce que dit la science de la matière. ***Il est crucial pour Bergson de cesser de réduire la matière à l'étendue.*** Mais il lui est impossible de comprendre par les seuls yeux de l'introspection pourquoi la matière ne se réduit plus à l'étendue. Comprenons-nous bien : nous ne suggérons pas que l'étude compréhensive de ce qu'il y a en nous ne dit rien. Le problème est comment la faire aller plus loin que le sens commun, comment le prolonger et donc ***le déborder*** ? Comment faire en sorte que l'intuition ne reste pas prisonnière d'une métaphysique enfermée dans la sphère du quotidien et de l'ordinaire ? ***La seule manière de le faire est d'accepter l'existence d'une dimension de la pensée capitale : la pensée spatiale, la pensée orientée-objet et tournée vers le dehors.***

Il ne s'agit plus d'annuler cette existence pour faire de la philosophie. ***Il faut gaspiller au contraire un maximum de pensées tournées vers le dehors.*** Il faut explorer au maximum la finitude de la pensée, plutôt que de vouloir l'ignorer et d'imaginer qu'il suffit qu'elle entre en elle pour être infinie. L'absolu n'est plus un donné, mais un créé. Il n'est pas immédiatement présent dans la pensée, il se conquiert par une « extériorisation de soi », un gaspillage d'intelligence. Il ne s'agit plus d'ignorer notre finitude, ***mais d'en déplacer les bornes.*** Il faut dissiper de l'intelligence.

L'espace est trop court pour développer. Rappelons deux thèses centrales. Tout d'abord ce que Bergson nomme « l'étendue concrète » cesse d'être l'étendue, conformément à la citation de MM 202. Pour le dire véritablement, il faut passer par la physique. Il est impossible de le faire autrement. Il faut passer par la physique pour noter que ***le monde mécanique, contrairement à ce que dit Laplace, n'est pas constitué que de faits physiques.*** Le monde mécanique a une mémoire, voire plusieurs qualités de mémoires distinctes, qu'il nous faut apprendre à reconnaître. Ne parlons plus ainsi du monde mécanique, au reste, mais de systèmes mécaniques étudiés par le savant. Je me suis longtemps demandé pourquoi Bergson évoquait Maxwell et surtout Faraday, plutôt que Mach et Duhem, pour défendre les thèses qu'il avance dans *Matière et mémoire*.

Il me semble que la réponse, qu'il faudrait approfondir, vient de ce que la physique de l'imagination que ces théoriciens développent et qui n'est pas, dans leur conception, une simple physique mathématique, une simple conception géométrique de la nature, naît avec l'idée que *les lignes de force* ne sont pas qu'une représentation abstraite du physicien qui écrit des équations ; elles sont quelque chose dans la nature. ***Le champ vectoriel est quelque chose de réel.*** Essayons de préciser cette idée. Nous pouvons avoir une vision courte de l'étendue : ce qui est hors de nous se résout en éléments qui sont les uns en dehors des autres. Mais il faut des éléments alors. Il faut des atomes. L'observable se résout ainsi en discontinu. Le champ doit se résumer alors à la relation observable entre des éléments discontinus. Pourtant cette idée est fautive en mécanique. Tous les physiciens le savent.

Prenons la seconde loi de Képler. Elle dit que la surface des triangles balayés par une planète en un temps Δt est toujours la même, quoique sa position par rapport au soleil et l'espace qu'elle franchit changent sans cesse. Le lagrangien et l'hamiltonien d'un système mécanique servent à exprimer cette réalité : quelque chose est conservé à travers la variation continue de la distance de la planète par rapport au soleil et de l'espace qu'elle parcourt en un temps donné : c'est l'énergie mécanique¹. On peut représenter cet invariant dans un espace dont l'abscisse figure les changements de position de la planète et l'ordonnée ses changements de vitesse, c'est l'espace des phases.

Dans l'exemple que nous venons de prendre, la représentation que nous obtenons est celle d'une forme déterminée dont les contours sont dessinés, la forme de l'énergie mécanique qui ne varie pas, alors même que l'énergie potentielle et l'énergie cinétique de la planète varient continuellement. Le champ vectoriel est donc bien quelque chose : il est la dérivée partielle d'une grandeur inversement proportionnelle à la distance qui sépare la planète du soleil et qui peut être retrouvée à partir du rapport entre la force d'attraction exercée par un corps à distance sur un autre et le déplacement que celui-ci effectue. Cette grandeur est l'énergie potentielle. Le champ, cette dérivée d'une fonction représentant une quantité qui varie continuellement, ***est donc à présent un phénomène réel et observable, quoique ce phénomène varie continuellement.*** Bien sûr, la description de ce phénomène part ici de la possibilité de connaître la position et la vitesse initiale des deux corps que nous observons. Mais la mécanique ne se résume plus à la connaissance de ces conditions initiales, qui sont en effet des variables auxquelles on peut assigner une valeur déterminée.

Le champ n'est pas l'atome, mais il est tout aussi réel et observable empiriquement que l'atome, et on ne peut pas faire de la mécanique sans l'observer. Il existe donc un continu réel au cœur de la physique, et les théoriciens de l'imagination font l'effort de se le représenter, de ne pas penser ce continu comme ***un simple être de raison. Nous ne pouvons en rien réduire le champ à un somme de faits physiques discontinus.*** Pour le concevoir, il faut établir la distinction entre une *somme* et une *intégrale*, entre une différence et une différentielle.

Les faits physiques cessent de fixer les faits et le continu physique n'est rien d'autre qu'un symbole : le symbole de la mémoire d'un système mécanique. Quelque chose est conservé, retenu, dans les variations *continues* de position et de vitesse : l'énergie mécanique et la forme mécanique du système solaire. C'est ce quelque chose qui rend l'étendue concrète, qui en fait une mémoire. La mémoire est réelle, elle se matérialise dans l'observation des

¹ On note $\partial H/\partial q = - dp/dt$ et $\partial H/\partial p = dx/dt$. Le symbole ∂ caractérise une dérivée partielle. Nous voyons dans cette équation que les deux dérivées partielles obtenues ne sont exprimées qu'à partir des changements conjugués de position et d'impulsion. Nous pouvons obtenir cet opérateur à partir du lagrangien : $d(\partial L/\partial v)/dt = \partial L/\partial q$. Il exprime déjà comment la grandeur L varie par rapport aux positions et aux vitesses, mais dans un formalisme qui est encore celui des équations différentielles de second ordre.

phénomènes naturels, dans le contour des lignes de forces, dans la pensée de l'atome comme « centre de forces », dans le concept au travail d'un espace *qui ne sera bientôt plus un éther de matière subtile*. La forme mécanique du système solaire, cette forme elliptique pourrait se défaire sans que nous ayons besoin pour cela de violer les lois de la mécanique. C'est que la mémoire du système solaire serait amenée alors à changer d'aspect. Bien sûr, cette mémoire est physique. C'est néanmoins une mémoire, une certaine forme de mémoire : celle d'une mémoire endormie, conclut Bergson, une mémoire qui s'absente. Imaginons alors que notre système mécanique ait des propriétés dynamiques : *il serait amené à changer de mémoire*. Tel n'est heureusement pas le cas de notre système solaire, préservé par le théorème KAM. Y a-t-il une physique pour concevoir de tels changements. *Y a-t-il une mécanique de la transformation en physique ?*

Revenons alors à la seconde thèse centrale : une nouvelle mécanique existe bien en 1907. C'est la mécanique statistique. Elle ne concerne pourtant plus les astres, mais les molécules de gaz. C'est à son sujet que Bergson écrit : « elle dit que les changements visibles et hétérogènes les uns aux autres se dilueront de plus en plus en changements invisibles et homogènes, et que l'instabilité à laquelle nous devons la richesse et la variété des changements s'accomplissant dans notre système solaire cédera peu à peu la place à la stabilité relative d'ébranlements élémentaires qui se répèteront indéfiniment les uns les autres. » (244). L'image plotinienne qui lui vient à l'esprit pour le décrire est celle d'un homme qui conserverait ses forces, mais finirait « par les employer tout entière à faire respirer ses poumons et palpirer son cœur (245) ». Nous retrouvons ici des formules voisines de celles que nous avons citées *supra* (202), lorsque le philosophe français regardait en lui, d'une manière toute compréhensive la tension de sa conscience se relâcher. D'où vient l'effort alors, du dedans ou du dehors ? C'est une question cruciale, capitale : est-ce en se fermant au monde, en regardant uniquement en elle, que l'intuition peut trouver ce concept-image ? *Si tel était le cas, ce que verrait l'intelligence ne pourrait pas être connecté avec ce que sent l'intuition ?* Elle aurait forcément une vue artificielle et déformée de la réalité. Elle résoudrait en immobilité cette explication mobiliste de la matière.

Nul doute que cette tentation soit présente chez Boltzmann, dont la pensée est *souvent enfermée dans le dehors*. Elle ne trouve pas la porte permettant au tourbillon de vie de circuler dans son esprit. Il écrit, dans les *Leçons sur la théorie des gaz* : Nous qui sommes à la surface de la terre, nous nommons « le dessous » « la direction qui va vers le centre (252) ». De la même manière un être vivant sur un monde individuel verra la direction allant vers « la mort thermique », comme la forme naturelle d'évolution de tout système physique. Cette notion d'évolution de l'ordre vers le désordre est donc, comme chez Maxwell, « une propriété relative à l'esprit qui perçoit les choses matérielles ». Mais si nous nous plaçons du point de vue de l'univers lui-même, ajoute Boltzmann, il n'y aurait plus ni de haut, ni de bas. Il n'y aurait plus de « transformation irréversible (252) ». Nous nous apercevions alors que toute mort thermique est celle d'un monde déterminé. L'univers se définirait au contraire, par le fait qu'en moyenne les mondes individuels tendent vers la mort, *quoiqu'il y ait toujours en même temps des écarts à la moyenne*.

L'univers de Boltzmann ressemble à celui de Laplace, quoiqu'il en fournisse une description finalement stochastique et non plus une description déterministe. Mais il commet la même erreur philosophique que l'astronome français : Il pense l'univers comme un système fermé entièrement défini par ses contraintes internes. Il faut simplement intégrer que la description de ces contraintes se fait à l'échelle de populations de molécules et non plus à celle de corps macroscopiques. Il admet donc le concept de hasard et use du formalisme des statistiques et des probabilités. Cette caractérisation de l'univers qu'il propose, non du point de vue de

l'observateur, mais du point de vue du système, suppose encore une fois un œil du système, un démon de Boltzmann. Cet œil n'est pas le nôtre, il a un point de vue absolu, et pourtant on postule qu'il regarde de la même façon que nous : il voit l'univers comme un système fermé. L'infini, l'absolu est ainsi conçu à notre image. L'œil métaphysique nécessaire à la nouvelle version que Boltzmann propose de la conjecture physicaliste est encore un fois pensé sur le modèle de l'œil humain. Nous voyons ainsi à l'œuvre dans toute sa radicalité ce que Bergson nommait la « pensée scientiste » : penser l'infini sur le mode du fini, penser le réel sur la mode de l'intellectuel. Nous comprenons aussi ce qui est au fondement de ce qu'il récuse : en aucun cas la pensée scientifique n'est en mesure de fournir une métaphysique adéquate pour la science.

La preuve de l'échec de cette nouvelle tentative est patente. Commençons par faire exploser l'argumentation de l'intérieur. Mais avant de le faire, notons tout de même que la mécanique statistique a été présentée en épistémologie (K. Hempel, E. Nagel), durant tout le vingtième siècle, comme l'exemple type de réduction réussie d'une théorie physique en une autre, sans aucune prise en considération sérieuse des arguments que nous allons donner et qui étaient pourtant connus depuis fort longtemps en physique. Je veux évoquer ici rapidement l'objection de Loschmidt, qui succède aux critiques de Mach ou surtout de Duhem. Pour parvenir en effet à définir des contraintes internes spécifiant l'évolution d'une population de corpuscules, il faut émettre des hypothèses au niveau microscopique. Considérons donc ces corpuscules comme des boules. Il y a une compatibilité expérimentale avec l'étude des gaz parfaits. Pour accepter que les lois de Newton ne soient pas violées, il faut les concevoir comme des éléments de matière ayant une position, une masse et une vitesse. C'est ainsi que l'on pourra définir une énergie cinétique moyenne de cette population fondée notamment sur l'usage du théorème du « viriel ». Une météorite peut venir s'écraser sur la terre. Il n'en est pas ainsi des corpuscules de Boltzmann. Les planètes tournent autour du soleil. Nous supposons pourtant ici que nous ne pouvons pas suivre la trajectoire des atomes qui se déplacent selon *les lois du hasard*. Il faut négliger toute forme d'interaction entre chacun des éléments qui composent ce nouveau système mécanique, autrement les lois du hasard ne peuvent plus s'appliquer.

Imaginons pourtant que le démon de Boltzmann qui est en mesure de décrire l'ensemble des états de l'univers, pratique une inversion des vitesses sur une partie fermée (un monde individuel) de celui-ci. Si nous acceptons les lois de la mécanique classique, le système reviendra de son état final à ses conditions initiales. Pourtant, bien sûr, du point de vue de l'axiomatique de la mécanique statistique, il n'en sera pas ainsi. Le système aura toutes les chances de rester dans son état de mort thermique qui est son état d'équilibre. Le physicien viennois répond à cette objection dans ses Leçons. Il affirme simplement que l'inversion des vitesses crée une situation tout à fait particulière et anormale du point de vue de l'analyse statistique. Mais sa réponse tombe à côté des résultats expérimentaux obtenus depuis par ordinateur : l'inversion crée un ordre momentané qui finit par disparaître. Le système reste dans son état de mort thermique. Nous voyons ce qui est au cœur de cette divergence de prédiction : les deux mécaniques ne reposent, ni sur le même formalisme, ni sur la même ontologie. Les corps de la mécanique classique interagissent et le continu a des propriétés réelles pour elle.

Ajoutons un second argument critique, que nous n'aurons pas le temps de développer : Boltzmann est amené par ses préjugés métaphysiques à concevoir l'univers à l'image d'un système fermé. Son analyse n'a aucun sens autrement. Notons en effet que la fameuse fonction H décrit le résultat des chocs entre molécules sur la distribution globale de vitesses. La minimisation de cette fonction signifie que, plus un système de gaz évolue, et moins les

chocs ne modifient cette distribution selon les lois du hasard. Mais cela n'a évidemment de sens qu'avec les mêmes molécules ayant les mêmes masses et dans une même enceinte. Nous savons bien aujourd'hui au contraire que la caractéristique première du vivant est d'être un système ouvert. Le monde de la vie est donc tout simplement incompréhensible pour Boltzmann, et Bergson a raison sur ce point.

Mais venons-en à présent à la lecture de Bergson. Il ne faut pas confondre l'intelligence et la métaphysique scientiste de la science. C'est le point important. L'intelligence regarde vers le dehors. Elle a une approche d'abord spatiale. Tel est son défaut. C'est une pente naturelle qui la conduit vers le scientisme. Mais cela ne signifie pas que le philosophe doive abandonner le cheval qu'il enfourche. Si nous pouvions ressaisir la matérialité *seulement du dedans*, jamais nous ne pourrions retrouver son image à l'intérieur même des systèmes que l'intelligence analyse, décrit et explique. Or c'est cela l'idée nouvelle que Bergson met à jour ici. ***Il fournit une interprétation du hasard en termes de durée et de tendance.*** Cette interprétation a du sens. Elle est à mettre en relation avec la théorie popperienne des propensions, quoique sa signification soit bien distincte. Elle est aussi à mettre en relation avec la lecture que font Stengers et Prigogine de la minimisation de la fonction H chez Boltzmann, nous allons voir pourquoi.

On peut certes se contenter au sujet du hasard d'une description prenant appui sur la théorie de la mesure et l'axiomatique des probabilités en termes ensembliste. Il faut concevoir alors un nouveau monde Ω qui est « l'ensemble des événements aléatoires », c'est-à-dire un ensemble de « possibles » indépendants les uns des autres. Il faut admettre ensuite « l'indépendance des épreuves » qui réalisent l'un de ces événements possibles. Pile et face sont des particules de possibles clairement distinctes et quand nous jetons deux fois la pièce, la probabilité qu'elle tombe sur pile la seconde fois n'est pas affectée par le premier lancer. Nous pouvons alors supposer (ou non) que les événements du monde Ω sont équiprobables, étudier comment la probabilité que ces événements se produisent est distribuée, l'espérance mathématique et la variance d'un ensemble d'événements aléatoires, etc.

Pour le philosophe français, cependant, ce qui compte le plus, c'est qu'il n'y a pas de distribution de probabilité sans la possibilité statistique de vérifier ce que cette distribution prédit, car, à travers sa formulation de l'entropie et de la matière comme répétition, il suggère que la loi des grands nombres est au centre de la définition du hasard.

Et tel est bien le cas pour la loi de maximisation de l'entropie ($S = K \ln P$) de Boltzmann qui a évidemment fait de la bonne science, puisqu'il prévoit ce qui se produit, lorsque nous relâchons un gaz parfait dans une enceinte. Autrement dit, la loi la plus importante du calcul de probabilité est la loi de Bernoulli. C'est elle que nous retrouvons à l'œuvre dans le théorème du viriel que nous évoquions. Plus le nombre d'épreuves effectuées est grand et plus la répartition de probabilité fixée par le calcul doit pouvoir être vérifiée. Si cette affirmation est juste, il doit y avoir une symétrie entre le comportement d'une immense population de molécules à un instant et le comportement d'une seule molécule durant une infinité d'instant. Disons le autrement : une population d'un milliard de personnes jetant une fois une pièce doit permettre de fournir le même résultat que si nous demandions à une personne de la jeter un milliard de fois. Or dans une mole de gaz, il y a 10^{23} molécules. Une vérification statistique sur un temps court est donc possible.

Mais chacun sait que, lorsque nous lançons six fois la pièce, elle peut retomber six fois sur pile. Ce n'est que sur une infinité d'épreuves qu'un calcul de probabilité se vérifie, car c'est alors que nous constatons que la même distribution revient. Par exemple nous allons constater sur une immense population de gènes, le retour de la même distribution mendélienne. ***Le futur est donc fixé à partir du présent, mais pas le présent.*** Il y a obligatoirement une indétermination du présent, de l'événement, de l'épreuve, qu'il faut concevoir comme une entité fluctuante. Ce qui est donc à l'œuvre ici n'est pas l'absence de temporalité, ***mais au contraire une tendance de la temporalité à s'annuler.*** C'est bien cette tendance que Bergson nomme répétition, et au sujet de laquelle il précise qu'elle n'est en rien une annulation du mouvement, du changement, de la durée, mais une diffusion de celle-ci au seul niveau du présent, au seul niveau « illimité mais fini » des ébranlements élémentaires, de ce que Deleuze aurait sans doute nommé l'Aion.

Voilà donc une nouvelle définition de la matière : elle est la matérialité, le hasard. Elle n'est pas la conservation des mêmes souvenirs dans la mémoire, mais plutôt l'équivalent d'un esprit qui n'aurait plus que des trous de mémoire, comme un patient atteint de la maladie d'Alzheimer qui repose sans cesse la même question en oubliant à chaque fois la réponse. Nous sommes loin de la mémoire dynamique de la mécanique classique. Le hasard est une tendance, une tendance à ce que le même rapport entre ce qui est possible et ce qui est probable revienne, et à ce que la même distribution de rapports revienne. Mais ce n'est qu'une tendance, une propension. Le présent peut toujours mettre en échec cette distribution, il a même toutes les chances de le faire, si nous fixons notre attention sur lui. Que veut dire « répétition » alors, sinon qu'un tel système d'événements ne cesse pas de durer ? Sa manière de durer est cependant bien spécifique : c'est le même qui revient. Nous voyons ainsi que ce que nous nommons l'identique n'est qu'un analogue, et le nécessaire qu'une répétition. Nous voyons que dès que nous userons des probabilités, l'explication cessera de prendre une forme déductive. Nous voyons que le même ***n'est que ce qui revient, il est l'effet déposé dans le présent d'un devenir, il n'est pas ce qui est au fondement de ce devenir.***

Conclusion

Nous avons ici notre confirmation la plus fondamentale : la matière dure et tend vers quelque chose : elle tend vers le hasard. C'est l'explication scientifique, c'est l'approche naïve du physicien qui le montrent et non le discours du philosophe. ***L'intelligence ne ment pas.*** Elle prend part à l'absolu.

Elle est seulement éblouie, orientée vers l'action. De même que l'animal tout à son comportement instinctif ne savait pas gaspiller les représentations, ***le savant tout à son comportement intellectuel ne sait pas gaspiller les pensées.*** Il faut reprendre ce qu'il dit pour l'analyser, en dégager le sens. Il ne faut pas se passer de la pensée spatiale. Ce serait aussi absurde que de demander à l'animal qui devient humain de se passer des représentations. Il faut ***regarder au dehors pour apprendre à voir en dedans.*** Ce n'est qu'ainsi que nous pourrions sortir du cercle millénaire au sein duquel la métaphysique et la science sont enfermées, comme des captives couvertes de chaînes d'or. Ce mouvement est engagé par le philosophe français et c'est tout ce que nous voulions dire aujourd'hui pour lui rendre hommage.

Enfin concernant la matérialité, cette interprétation inspirée par la mécanique statistique, donne bien à celle-ci la forme d'un temps *illimité*, mais pourtant *fini*. ***Tant*** que les fluctuations restent sages, en raison des contraintes spécifiques d'un système fermé et sans interaction

entre les éléments, le même présent revient. Mais si ce revenir est bien un devenir, et non une forme nécessaire de la matière, un système matériel peut *devenir autre que ce revenir du même*. Nous voyons, inscrite dans cette analyse, la possibilité que le temps n'ait plus le même type de flèche lorsque nous passons à des systèmes ouverts. Cette idée ne fait toujours pas l'unanimité dans la communauté des physiciens. Mais elle est bien présente dans la pensée de Prigogine et Stengers qui définissent l'équilibre de Boltzmann, comme un état où les propriétés dynamiques d'un système physique *ne se voient pas*, car les fluctuations ne sont présentes qu'à l'échelle microscopique et ne viennent pas modifier les comportements de grandes populations de molécules. Il suffit d'ouvrir la boîte de pandore, d'ajouter des contraintes externes et les choses ne se passent plus de la même manière. Bienvenue dans le monde du vivant ! Nous y entrons alors de plein pied !

c-Jusqu'à quel point peut-on dire qu'il n'en est pas de même en biologie ? Il est vrai que Bergson reproche le plus souvent à cette discipline d'être incapable de se tourner vers la vie et de la comprendre (166), car notre intelligence, « telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé »(154). Voilà pourquoi il veut tracer une « ligne de démarcation » entre les matières inerte et vivante. Voyons ce qui est au fondement de ce reproche. Dès le début de son livre, Bergson précise en effet que la science *a besoin d'isoler et de clore les systèmes qu'elle analyse* (10, 15,17). Le corps vivant au contraire est « individué ». On peut le concevoir comme un système, « une portion d'étendue », mais on manque par là même sa spécificité qui est d'exister dans *un ensemble plus grand*. Le corps vivant est ce qui *enlève les bords* de la représentation que l'on peut en faire à l'intérieur d'un

système spécifié par certaines conditions internes, certaines propriétés et certaines lois. Il y a toujours des conditions extérieures qui s'ajoutent à ces contraintes internes, et qui font que ce corps individué est en même temps un corps qui se reproduit, de telle sorte que l'individualité n'existe « qu'en logeant son ennemi chez elle (13) ». Impossible ici donc de rester enfermé dans la représentation sans trahir son essence. Il faut enlever les bords de la représentation que nous fixons pour concevoir le vivant comme **un système ouvert** qui ne ressemble en rien à l'univers de Laplace ou de Boltzmann. Voilà pourquoi Bergson critique l'approche de la science biologique de son temps et ce reproche a évidemment partie liée avec le fait qu'un système ouvert soit susceptible de **durer** véritablement. Il n'est pas facile alors, comme il le dit lui-même, d'échapper à l'image du sablier.

C'est alors que tout commence : le philosophe fait un rêve (p33). Tout au plus peut-on –dit-il– « rêver » d'une « mécanique de la transformation, dont notre mécanique de la translation serait un cas particulier ». C'est avec ce rêve que nous commençons à entrer dans le travail qui nous occupe aujourd'hui : cerner le sens de ce que j'ai nommé « l'imagination métaphysique » dans *L'Evolution créatrice*. Ce rêve est extraordinaire. Il ne s'agit pas du fantasme si fréquent chez les scientifiques de la découverte de la formule du monde, ou de l'équation de l'univers. La mécanique que nous cherchons **devrait « laisser une part à l'indétermination »**. Voilà le rêve.

Précisons d'abord l'image, nous rappellerons ensuite que Bergson n'est pas le seul à avoir un tel rêve, dans ce Siècle qui commence. ***C'est simplement lui qui va le transformer en vision métaphysique, une vision à l'intérieur de laquelle, pour la première fois, la vie fait partie intégrante du rêve.***

L'image a une base littérale. L'intégration d'une équation différentielle donne **une famille de fonctions**. Lorsque nous écrivons par exemple $X = x_0 + v_0 t + gt^2/2$ comme solution approchée de l'équation fondamentale de la dynamique ($F = m \gamma$) quand on réduit le mouvement à un déplacement vertical, il faut spécifier les valeurs de x_0 et de v_0 pour obtenir une prévision à partir de cette équation déterministe. La connaissance de la famille de fonctions ne le permet donc pas directement. Elle laisse une part à l'indétermination et à l'observation. Rappelons ainsi que même dans sa conception la plus classique, l'explication scientifique ne repose pas que sur des lois, mais bien sur l'observation expérimentale de ces conditions initiales.

Mais le rêve de Bergson porte sur bien autre chose. Une fois les conditions initiales données en effet, la prévision découle nécessairement de l'explication, pour de telles équations. ***Est-ce toujours le cas, si nous passons, comme il le demande, de la mécanique de la translation à celle de la transformation ?*** L'étude des transformations d'état d'un système fait déjà partie de la physique, au moment où Bergson écrit ces lignes, ***mais seulement pour la matière inerte. Il n'y a pas encore une thermodynamique de la matière vivante.*** Que pourrait-elle être ? Personne ne le sait à cette époque. Mais on sent bien à travers ces lignes en quoi peut consister ce rêve.

Il concerne l'analyse de systèmes pour lesquels le rapport entre de petites variations dans les conditions initiales et les variations dans l'état final de la transformation cesse d'être linéaire. On le sent d'autant mieux qu'il est déjà partiellement exploré à l'époque par Pierre Duhem et surtout par Henri Poincaré qui a montré que de simples systèmes mécaniques à trois corps pouvaient avoir une évolution imprévisible et perdre leur stabilité initiale. Le système solaire lui-même, est ainsi susceptible de perdre sa stabilité. ***L'étude des propriétés dynamiques d'un système mécanique ne coïncide déjà donc plus avec la mécanique.*** Rien ne laisse penser dans l'univers des physiciens de l'époque qu'il y a là un rapport avec le mystère de la vie.

Dans le rêve de Bergson, la biologie devient une dynamique et *elle cesse d'être symbolique*. Elle retrouve paradoxalement, grâce à la part d'indétermination qu'elle laisse, la précision et le pouvoir de mesure de la science. Ce n'est pas le seul passage où l'auteur s'exprime de cette manière. Il envisage page 231 la possibilité d'une connaissance qui porterait non plus sur des lois, mais sur « les genres vivants ». Bien évidemment, il faudrait alors prendre en compte l'histoire de chacun d'entre eux et non pas simplement les relations qui les relient les uns aux autres. Pourquoi une telle tentation, dans le rêve de Bergson et que devient la pensée philosophique, si la connaissance du vivant elle-même prend part à l'absolu ? La réponse est fournie dans *La Pensée et le mouvant*.