

« Ateliers franco-japonais sur *L'évolution créatrice* de Bergson », Université de Toulouse-Le Mirail, 19-21 avril 2007. Ce texte est protégé par le droit d'auteur. Toute reproduction même partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation.

« Comment se fait-il que tout ne soit pas donné ?

Attente, rythme et retard dans *L'évolution créatrice* »

par Guillaume Sibertin-Blanc (Université Lille 3)

Pour ouvrir cet atelier sur « l'Un et le Tout », je propose de partir d'une expression qui condense ce que Bergson refuse dans le monisme ou le monisme qu'il refuse : un monisme qui se donne le tout, qui tient que « *tout est donné* ». Cette formule ramassée, l'une des plus récurrentes de *L'évolution créatrice*, a une signification fondamentalement temporelle, et le monisme se voit reproché une dénégation du temps, qui n'est reconnu que pour se voir aussitôt refuser tout ce qui en fait la consistance dans le réel et l'insistance dans la conscience, à savoir son caractère agissant, cette efficence par soi du temps se comprenant immédiatement comme création, production d'imprévisible nouveauté. Ainsi procède exemplairement un mécanisme radical qui considère l'avenir et le passé complètement déterminés, ou du moins complètement déterminables en droit, en fonction du présent, et « visibles d'un seul coup pour une intelligence surhumaine, capable d'effectuer le calcul »¹. « Dépourvu d'efficace », le temps y devient un mot creux sur l'étendard d'« une métaphysique où la totalité du réel est posée en bloc, dans l'éternité, et où la durée apparente des choses exprime simplement l'infirmité d'un esprit qui ne peut pas connaître tout à la fois », bref la perception confuse d'un entendement fini (*EC*, 39). La formule « tout est donné » noue ainsi plusieurs significations solidaires : une signification *épistémologique* récusant toute différence de nature entre la matière et la vie au nom d'un déterminisme qui exclut la notion d'un temps agissant et qui dès lors s'épanouit dans une théorie mécaniciste du vivant dont l'ontogenèse, les caractères l'attachant à l'espèce, les facteurs d'évolution de cette espèce même, sont reconduits aux lois physiques et chimiques qui ordonnent aussi bien la totalité des phénomènes naturels où se rassure l'unité de la science ; une signification

¹ Cf. *EC*, p. 337-339, et p. 38 où sont cités Laplace, Du Bois-Reymond et l'extrait de la recension par Thomas Huxley de *Natürliche Schöpfungsgeschichte* d'Ernst Haeckel, figure de proue du « monisme » mécaniste. Voir pour ce dernier point les remarques d'Arnaud François sur Haeckel in H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, PUF, Nouvelle édition annotée, à paraître automne 2007.

philosophique qui réduit, fût-ce pour la critiquer, la notion de création à l'acception théologique d'une « genèse [...] faite d'un seul coup » (EC, 198) ; une signification *cosmologique* qui impose l'idée d'une matière éternelle et créée « du sein de laquelle se déverseraient les propriétés des choses et les lois de la nature » (EC, 198).

Ce sont alors toutes ces significations qui sont décalées par la thèse bergsonienne : *le tout n'est pas donné*, ni en fait, ni en droit, ni dans un entendement infini, ni même comme contenu problématique d'une simple Idée régulatrice. Le tout n'est pas donné parce qu'il *se fait*, est *en train de se faire*, ouvert par sa durée même sur son propre devenir. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de systèmes naturels où tout puisse être à quelque degré donné, autrement dit où les mouvements et les changements puissent être reconduits à un calcul des rapports entre éléments et entre positions en synchronie, mais que ce qu'il y a d'irréductiblement temporel dans ces positions et mouvements relatifs exprime un changement qualitatif dans un tout plus vaste sur lequel ce système *relativement* clos est encore ouvert. *Tout n'est pas donné* : voilà une thèse, la position d'un fait acquis par la méthode de l'intuition à travers une série d'analogies intensives entre ce que nous expérimentons par notre propre conscience et notre intelligence des choses et événements hors de nous, thèse à laquelle Bergson est conduit à donner dans *L'évolution créatrice* sa conséquence la plus radicale en la portant au niveau cosmologique, au niveau d'un tout de l'univers qui, pas plus qu'un autre, ne peut être conçu comme un système absolument clos, c'est-à-dire comme un système qui ne serait pas lui-même ouvert sur et par l'ouverture d'une durée plus vaste, véritable principe cosmogonique. Mais ce qui est posé ainsi comme un fait, voilà qui pourrait poser à son tour un nouveau problème dès lors que change le statut théorique de la matière, ou plus précisément, dès lors que l'élaboration d'un concept de vie enregistre la transformation du rapport entre matière et durée amorcée dans le 4^{ème} chapitre de *Matière et mémoire* : la matière y cesse d'être identifiée à l'espace comme cette limite où la totalité pourrait être synchroniquement étalée dans une pure simultanéité, pour devenir un processus (donc de la durée) qui tend vers cette limite ; elle devient un processus d'extension qui n'est pas l'autre de la durée mais de la durée qui se détend et par là même, s'étend. En même temps que la matière est réintroduite dans la durée, la durée paraît pouvoir – je veux dire que cela devient une possibilité de pensée libérée par la bipolarité intensive tension/extension – rejoindre sa limite de détente et s'abolir, pour ainsi dire, de l'intérieur. La matière n'est plus une limite extérieure de la durée où cette dernière s'annulerait, mais une pente immanente à la durée vers une limite d'extinction ou de « distraction » qui lui est devenue interne. Suivant enfin l'innovation terminologique introduite par *L'évolution créatrice*, elle n'est plus seulement du « tout fait » étalé dans un

espace abstrait mais plus profondément ce qui « se défait » *dans* la durée. C'est dire alors que le « tout est donné » cesse d'être seulement une illusion générée par la structure logique et spatiale de notre intelligence et devient lui-même une pente interne à la durée, et une pente interne à cette activité de durée spéciale qu'est la vie, à laquelle Bergson donne son nom : « processus de destruction », « faits de destruction organique » (*EC*, 227) – on pourrait dire, on s'attendrait à ce que Bergson dise : un processus de mort, tel que la mort serait précisément cette limite interne à la durée créatrice de la vie, cette limite où, la chose est connue, quelque expert en éternité nous attend, déjà prêt, et depuis toujours, à nous annoncer que tout nous sera donné. On pourrait s'attendre à ce que Bergson dise cela, mais justement il ne le dit pas, et il faut comprendre pourquoi. On remarquera en effet que la dualité est chez lui invariablement celle de la vie et de la matière (ou suivant les termes que Bergson emploie pour en souligner la dynamique tendancielle, de la « vitalité » et de la « matérialité »), et non celle de la vie et de la mort, les références explicites de Bergson à cette dernière restant, hormis quelques suggestions ici à propos du vieillissement (*EC*, 17-19), là à propos de la catagenèse selon Edward Cope (*EC*, 35), étrangement parcimonieuses. On pourra peut-être trouver dans cette discrétion de quoi objecter que l'idée que le tout puisse être effectivement donné est tout bonnement en contradiction pure et simple avec le socle du bergsonisme, autrement dit, ce socle étant admis, une possibilité de pensée purement abstraite qui ne pourrait être par définition ni vécue ni conçue, et n'être sérieusement interrogée ni sur le terrain de la psychologie, ni sur celui de la philosophie de la nature et de la vie, ni sur celui de la cosmologie. Avant de voir ce qu'il en est pour ces deux derniers, on notera toutefois qu'en ce qui concerne la psychologie, Bergson envisage lui-même, dès *Matière et mémoire*, puis dans « La perception du changement » et « Fantômes de vivants », une situation où *tout est donné*, ou du moins soit sur le point de l'être, et dans un rapport d'ailleurs explicite avec la mort, dans une proximité limite avec elle, justement lorsqu'à son article, l'attention à la vie se détendant dans une distraction extrême, la totalité de la durée, le tout virtuel de la mémoire s'actualise d'un coup dans une sorte d'énorme abréaction étalant subitement, dans une dernière contraction de la conscience, la *vision panoramique du mourant* ! Il semble bien, dans ce cas au moins, que le tout soit donné *à la limite*, et ce dans une abolition, à cette limite, de toute durée. Certes, dans cette vision où toute la vie défile, où l'« histoire entière de la personne se déroule devant elle en un mouvant panorama » (*PM*, 170), il y a encore du mouvement, donc de la durée, mais une durée qui se précipite vers son relâchement infini, et qui s'exprime dans une vitesse perceptive tendant elle-même vers sa propre limite, une vitesse infinie.

Le problème tient à présent à ce que, pour mettre cette expérience au service de la méthode intuitive engagée sur terrain de la philosophie de la vie, de manière à ouvrir au moins le problème de savoir si le « tout est donné » pourrait y figurer comme une virtualité réelle, il faudrait pouvoir faire jouer l'analogie intensive entre cette expérience limite du mourant (qui semble certes mal faite pour s'y prêter !) et l'activité créatrice de la vie en tant que celle-ci est pensable comme une activité psychique. Il faudrait demander au mourant, qui a sans doute d'autre souci à ce moment-là, d'approfondir cette analogie, de faire communiquer l'expérience limite vécue dans sa tension psychologique individuelle et l'expérience limite analogue (s'il y en a une de telle sorte) au niveau de tension différent du tout ouvert de l'activité vitale ! La voie que je souhaiterais proposer, pour tourner cet obstacle méthodologique, consisterait à essayer de faire communiquer cette expérience limite du « tout est donné » dans la vie psychologique individuelle avec ce qu'on peut appeler une pensée-limite, à savoir ce moment de *L'évolution créatrice* où Bergson, cherchant à établir une « genèse idéale de la matière », doit remonter en amont de l'élan vital lui-même, et en amont de la matérialité, pour livrer quelques conjectures sur une durée créatrice appréhendée, à ce niveau ultime, comme principe cosmogonique à partir duquel devraient être comprises, et la vitalité, et la matérialité, et leur différenciation même. On soumettra donc l'hypothèse que dans ce passage à la limite du vital au cosmologique, opéré dans la dernière section du chapitre III, on trouve la possibilité de concevoir que le tout soit donné, ait pu être donné, puisse toujours être donné, comme une virtualité paradoxale de la durée elle-même, et que si cette virtualité ne s'actualise pas – ce qui fait qu'il y a de la durée, que la matière non moins que la vie s'endurent et qu'en cela consiste leur réalité même –, c'est précisément parce que dans la différenciation de la vitalité et de la matérialité s'invente une manière de *différer* ou de *retarder* la limite que la vision panoramique du mourant a permis de dégager : un relâchement, une détente quasi instantanée de la durée, corrélative d'une vitesse quasi infinie dans la perception ou dans la matière. Il arrive à Bergson de dire que, l'élan vital ayant pénétré la matière et l'ayant amené à l'organisation, « son mouvement en a été à la fois infiniment ralenti et infiniment divisé » (*EC*, 182). Notre question est simple : qu'est-ce qui est ainsi ralenti, sinon une certaine vitesse, non pas comme rapport de la distance parcourue au temps comme variable indépendante, ou comme rapport de positions d'un mobile sous une unité de temps conventionnellement déterminée, mais comme allure de la causalité immanente, propriété absolue de la durée elle-même, déterminée par la synthèse intensive ou le degré de contraction de ses propres changements ? Un coup d'œil sur le dernier passage

recourant au célébrissime verre d'eau sucrée permettra peut-être d'éclairer le sens de l'hypothèse :

« Si la succession, en tant que distincte de la simple juxtaposition, n'a pas d'efficace réelle, si le temps n'est pas une espèce de force, pourquoi l'univers déroule-t-il ses états successifs avec une vitesse qui, au regard de ma conscience, est un véritable absolu ? Pourquoi avec cette vitesse déterminée plutôt qu'avec n'importe quelle autre ? Pourquoi pas avec une vitesse infinie ? D'où vient, en d'autres termes, que tout n'est pas donné d'un seul coup, comme sur la bande du cinématographe ? Plus j'approfondis ce point, plus il m'apparaît que, si l'avenir est condamné à *succéder* au présent au lieu d'être donné à côté de lui, c'est qu'il n'est pas tout à fait déterminé au moment présent, et que, si le temps occupé par cette succession est autre chose qu'un nombre, s'il a, pour la conscience qui y est installée, une valeur et une réalité absolues, c'est qu'il s'y crée sans cesse, non pas sans doute dans tel ou tel système artificiellement isolé, comme un verre d'eau sucrée, mais dans le tout concret avec lequel ce système fait corps, de l'imprévisible et du nouveau. Cette durée peut n'être pas le fait de la matière même, mais celle de la Vie qui en remonte le cours : les deux mouvements n'en sont pas moins solidaires l'un de l'autre. *La durée de l'univers ne doit donc faire qu'un avec la latitude de création qui y peut trouver place* » (EC, 338-339).

Ce qui ne laisse d'intriguer, dans ce passage du chapitre IV, c'est qu'il pose rétrospectivement un problème à l'analyse menée du point de vue cosmogonique remontant de l'élan vital au « principe de toute vie comme de toute matérialité », problème auquel il ne répond pas ici puisque ce point de vue n'y est plus adopté, mais seulement suggéré en creux dans les dernières lignes qui réaffirment la solidarité entre les deux mouvements inverses de la vitalité et de la matérialité. Car si l'on comprend le caractère absolu du temps dans un système relativement clos en le rapportant à la durée du tout qui le comprend, lorsque l'argument est porté à l'univers lui-même – « pourquoi l'univers déroule-t-il ses états successifs avec [cette] vitesse déterminée plutôt qu'avec n'importe quelle autre ? pourquoi pas avec une vitesse infinie... » –, c'est bien au niveau du principe cosmogonique ultime maintenant l'ouverture de l'univers lui-même (comme en témoigne selon Bergson le fait que notre univers croît, que d'autres meurent et que de nouveaux naissent), que doit être déterminée en dernière instance sa vitesse. Autrement dit, pourquoi ce principe lui-même ne fonde-t-il pas une vitesse infinie ? Pourquoi l'ouverture n'est-elle pas elle-même infinie ? Suivant l'analogie avec notre propre conscience à travers laquelle Bergson problématise un tel principe originaire, on pourrait concevoir une durée infiniment contractée, un « jaillissement continu » qui ne cesserait pas de créer un avenir d'imprévisibles nouveautés, mais qui le créerait à une vitesse infinie, c'est-à-dire à un degré de synthèse intensive ou de tension tel que chaque création nouvelle y serait aussitôt ramassée dans un quasi instantanéité...

Pour étayer alors l'hypothèse énoncée précédemment, je voudrais tenter d'établir qu'on peut approcher cette limite interne à cette durée principielle là où Bergson s'approche lui-même au plus près du point d'émergence de la matérialité (dans sa divergence avec la

vitalité), c'est-à-dire lorsqu'il livre son interprétation « métaphysique » du second principe de la thermodynamique, et qu'il marque alors le processus de dissipation de la matière-énergie compris comme mouvement d'extension matérielle d'un coefficient de vitesse qui enveloppe lui-même aussitôt la *limite d'une vitesse infinie*. Qu'il devienne indécidable, à ce niveau, de savoir si cette limite appartient à la durée originaire ou à la matière qu'elle génère par son interruption, est inévitable, puisque nous sommes poussés ici au point d'une genèse de la matière en tant que telle *dans la durée* – non pas une genèse physique de phénomènes matériels particuliers mais une genèse métaphysique ou « idéale » du physique en tant que tel ou de la matérialité en général. Si bien que c'est seulement la spécification de l'activité vitale solidaire de cette matérialité qui pourra venir discerner cette ambiguïté native. Bergson suggère ce point dès les premières pages du chapitre I, lorsqu'il annonce les analyses qu'il conduira dans la dernière section du chapitre III :

« L'univers dure. [...] Il est vrai que, dans l'univers lui-même, il faut distinguer, comme nous le dirons plus loin, deux mouvements opposés, l'un de « descente », l'autre de « montée ». Le premier ne fait que dérouler un rouleau tout préparé. *Il pourrait, en principe, s'accomplir d'une manière presque instantanée, comme il arrive à un ressort qui se détend*. Mais le second, qui correspond à un travail intérieur de maturation ou de création, dure essentiellement, et impose son rythme au premier, qui en est inséparable » (EC, 11, n.s).

On reconnaît ici les deux mouvements qu'il opposera comme matérialité et vitalité, saisis à leur point d'engendrement simultané et disjonctif. Mais le point frappant tient à ce qu'il marque d'emblée le processus de la matérialité, qu'il thématise dans le chapitre III en recourant au principe de Carnot-Clausius relatif à la dégradation de l'énergie de puissance convertible en mouvement, d'un facteur de vitesse. Mouvement d'extension par lequel le processus de l'activité vitale s'interrompt et s'inverse, la matérialité apparaît d'emblée, à son seuil d'émergence, comme un processus d'épuisement énergétique instantané, ou « presque » instantané, c'est-à-dire presque *sans temps*, limite où la durée elle-même s'abolirait. Dès lors, concernant le second mouvement évoqué dans ce passage liminaire, on comprend qu'« imposer un rythme » à un processus qui pourrait en droit se dérouler instantanément, à une vitesse à la limite infinie, c'est d'abord lui imposer *la possibilité d'une rythmicité en général*, c'est-à-dire de la durée, durée qui n'apparaît pas, à ce niveau, comme un principe déjà acquis et sûr de soi, mais comme une conquête gagnée contre la vitesse en droit infinie de l'entropie, emportée par un ralentissement de cette vitesse, c'est-à-dire en différant, en mettant en délais cette limite indissociablement économique et temporelle d'un épuisement instantané de la matière-énergie. Il est vrai que Bergson n'est pas le premier, loin s'en faut, à proposer une interprétation philosophique du principe de dégradation de l'énergie, qu'elle soit conçue comme tendance de l'hétérogène à l'homogénéisation (contre Spencer), tendance des

quantités différentielles à rejoindre leur limite = 0, tendance de l'organisation à la « dissolution », comme le disait Lalande, ou encore à la dispersion anorganique, comme l'écrira quelques années plus tard Freud dans *Au-delà du principe de plaisir...* Plus encore que Lalande, dont Bergson mentionne à ce propos la thèse selon laquelle « toutes choses march[ent] à la mort, en dépit de la résistance momentanée que paraissent opposer les organismes » (EC, 247 n. 1, à propos de *La dissolution opposée à l'évolution*, Paris, 1899), c'est justement vers Freud qu'il faut se tourner pour saisir, dans leur proximité et leur différence, l'originalité ici de la position de Bergson.

Dans le fameux chapitre 5 d'*Au-delà du principe de plaisir*, Freud fait jouer, en le médiatisant par les travaux de Helmholtz et de Breuer², le second principe de la thermodynamique pour établir comme détermination fondamentale de toute pulsion une tendance au zéro énergétique (principe de Nirvana), et pour en tirer immédiatement deux thèses, à la hardiesse non dissimulée, concernant la nature même de la vie, et de façon dérivée la nature de l'activité psychique : l'une pose une pulsion interne au vivant à « retourner » à un état antérieur que sa vie même lui aurait fait quitter, l'état d'une dispersion matérielle anorganique, c'est-à-dire une tendance immanente du vivant à tendre de lui-même à sa propre mort ; la seconde pose une subordination à ce « principe du zéro », et une dérivation à partir de ce principe, du « principe de constance » ou d'homéostasie réglant un système énergétique donné, organique ou psychique. Le premier principe détermine une tendance de l'énergie à revenir à un zéro absolu ; le second, une tendance à maintenir l'énergie à un zéro relatif (« aussi bas que possible »), c'est-à-dire à conserver l'équilibre énergétique de ce système relativement clos. Du premier découle le fait que « tout être vivant meurt, fait retour à l'anorganique pour des raisons internes », ou pour le dire en termes de dynamique pulsionnelle, que « le but de toute vie est la mort » (*Au-delà du principe de plaisir*, in *Essais de psychanalyse*, rééd. Petite Bibliothèque Payot, p. 91) ; le second enregistre les évolutions morphologiques et physiologiques qui, faisant « dévier toujours davantage [la substance vivante] de son cours vital originaire », lui font « faire des détours toujours plus compliqués pour atteindre son but : la mort » (*ibid.*). Ce principe de constance règle les « pulsions partielles destinées à assurer à l'organisme sa propre voie vers la mort et à éloigner parmi les possibilités de retour à l'anorganique celles qui ne lui sont pas immanentes » (*ibid.*, p. 92).

² Sur les déplacements que Freud inflige à ces deux sources pour redéfinir la distinction énergie liée / énergie non liée, voir les explications de J. Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, 1970, rééd. Garnier Flammarion, p. 181-185. Pour le rapprochement suggéré plus bas, nous nous inspirons des analyses de J. Derrida, *La Carte postale*, Flammarion, 1980, p. 304-307 et 376-385.

Comme dit Freud, l'organisme veut bien mourir, il y a aspire même fondamentalement, mais il ne faut pas le brusquer... il « ne veut mourir qu'à sa manière », à son rythme ! Il résulte de l'enchevêtrement de ces deux principes tendanciels un *modus vivendi* que Freud décrit comme « une sorte de rythme-hésitation dans la vie de l'organisme ; un groupe de pulsions s'élance vers l'avant afin d'atteindre *le plus tôt possible* le but final de la vie, l'autre, à un moment donné de ce parcours, se hâte vers l'arrière pour recommencer ce même parcours, en partant d'un certain point, et *en allonger ainsi la durée* » (*ibid.*, p. 94, n. s.).

On peut aisément remarquer la distance patente entre les spéculations freudiennes et les thèses de Bergson, qui les rend sans doute incompatibles en leur fond. La vie chez ce dernier ne se réduit nullement à l'organisme, ni ne se définit par une tendance à l'organisation³, mais essentiellement par une création de création, création de moyens de création de nouveauté, création de moyens (éventuellement à travers des formes organiques) de multiplication et d'intensification d'actes libres. A fortiori ne conçoit-on rien, en contexte bergsonien, qui pourrait s'apparenter à une tendance à revenir à un « état antérieur », si l'on entend par là une tendance des différences et tensions vitales à revenir à une dispersion anorganique indifférenciée⁴. Du reste, contre l'idée selon laquelle la vie serait « surajoutée » à une matière inerte préalablement donnée, Bergson maintient l'exigence d'une genèse *disjonctive* de la vitalité et de la matérialité par laquelle « la matière et la vie [...] sont données ensemble et solidairement » (*DSMR*, 271). A tenter de cerner le point fondamental du différend, nous croyons qu'il ne faudrait pas refuser d'aller le chercher dans l'élargissement de l'analyse bergsonienne de l'élan vital à sa cause cosmologique. C'est en effet à ce niveau, dans la division de la durée créatrice originaire en vie et matière, que l'on pourrait voir s'opérer chez Bergson une sorte de désintrinsication de deux tendances, conçue comme une résolution disjonctive de l'ambivalence ou de l'incompatibilité interne d'une durée où s'envelopperaient encore indistinctement « le geste créateur qui se fait » et « le geste créateur qui se défait »⁵ – une désintrinsication donc de la tendance à la liaison et de la tendance à la

³ Lorsque Bergson intègre à la fin du chapitre III, dans la récapitulation de ce qui est « essentiel » à l'élan vital, l'individuation, il retient moins l'individuation organique pour elle-même que la corrélation entre individualisation et socialisation, c'est-à-dire entre la divisibilité en individus distincts et la tendance à reconstituer du simple à partir de ces éléments distincts.

⁴ Cf. la suspicion qu'inspire à Bergson, lorsqu'il ouvre par un recours d'ailleurs ambigu aux travaux de Boltzmann le problème de l'origine cosmologique de l'énergie, l'idée que l'état instable et énergétiquement chargé que nous connaissons aurait été précédé d'un « état général de stabilité » et d'énergie utilisable quasi-nul (*EC*, p. 245).

⁵ Sur un tel facteur immanent de la différenciation créatrice qui, au niveau de l'élan vital, vient nuancer ou du moins compléter le facteur matériel de la division, cf. *EC*, p. 49, 53, p. 101-102, 105, 117, 120, 169, 255... Suivant un schéma que développera Simondon, Bergson évoque des incompatibilités *internes* à l'élan,

déliation, de ce qui se fait et de ce qui se défait *dans* la durée, bref du processus de la vie et de celui de la mort. Par là, alors que Bergson semble au plus proche de certaines propositions qu'avancera *Au-delà du principe de plaisir*, il s'en distingue le plus radicalement dans la mesure où, précisément parce qu'elle s'effectue chez lui au niveau cosmologique, et non pas au niveau de l'élan vital lui-même qui rencontrera toujours la matière comme son autre, cette désintrinsication bloque purement et simplement la possibilité de penser une pulsion de mort conçue comme une tendance *immanente* à la vie. La vie rencontre toujours la matière comme son autre, mais plus encore elle ne rencontre son autre que dans la *matière*, c'est-à-dire dans une extériorité, et non dans la *mort*, comme processus qui l'affecterait du dedans⁶. Et sans doute les choses sont-elles moins sereines du point de vue, non plus de la vie dans son ensemble ou comme totalité ouverte d'une durée créatrice, mais du point de vue du vivant. La raison doit en être cherchée dans le double facteur de l'*organisation* et de la *conservation*. Bergson n'est guère plus disert sur l'organisation que sur la mort, mais ce qu'il en dit au moins dans un passage peut éclairer cette question : « En réalité la vie est un mouvement, la matérialité est le mouvement inverse, et chacun de ces deux mouvements est simple, la matière qui forme un monde étant un flux indivisé, indivisée aussi étant la vie qui la traverse en y découpant des êtres vivants. De ces deux courants, le second contrarie le premier, mais le premier obtient tout de même quelque chose du second : il en résulte entre eux un *modus vivendi*, qui est précisément l'organisation » (*EC*, 250). Qu'est-ce dont que l'organisation ? C'est la manière dont, dans l'individuation d'un vivant, de l'activité créatrice s'insère dans la nécessité matérielle, y intensifie et y amplifie les zones d'indétermination mais, ce faisant, réenveloppe en elle-même la tendance de « ce qui se défait », le processus de destruction ou de déliaison dans une répétitivité inerte. L'organisation « ré-intrique » ce que la durée comme

incompatibilités qui ne viennent pas de la divergence de tendances évolutives distinctes mais au contraire de la simplicité de l'acte évolutif au sein duquel commencent par se développer une multiplicité de tendances virtuelles encore indistinctes – comme les multiples personnalités virtuelles enveloppées dans l'enfant et entre lesquelles le fait même de la croissance forcera à choisir –, l'incompatibilité se résolvant justement par l'invention d'une divergence permettant l'actualisation disjonctive de ces tendances. Le problème spécifique qui se pose au niveau de la durée comme principe cosmologique, tient à ce qu'on ne dispose pas d'une matière déjà donnée une fois pour toutes puisque la genèse de la matérialité elle-même doit en découler ; c'est donc seulement dans une semblable incompatibilité interne à cette durée originelle que peut résider la problématique dont la divergence vitalité/matérialité apparaîtra rétrospectivement comme la résolution créatrice, la manière de tourner son premier obstacle immanent. Et c'est cet obstacle que nous tentons de concevoir comme une ambivalence de ce qui se fait et ce qui se défait dans la durée elle-même, ambivalence qui s'exprime temporellement dans une précipitation vers la limite d'une vitesse infinie.

⁶ Comme le remarque Bergson à propos des thèses défendues par Lalande : « Dans le monde organisé, la mort des individus n'apparaît pas du tout comme une diminution de la « vie en général », ou comme une nécessité que celle-ci subirait à regret. Comme on l'a remarqué plus d'une fois, la vie n'a jamais fait effort pour prolonger indéfiniment l'existence de l'individu, alors que sur tant d'autres points elle a fait tant d'efforts heureux. Tout se passe comme si cette mort avait été voulue ou tout au moins acceptée, pour le plus grand progrès de la vie en général ».

principe cosmologique avait désintrié pour libérer quelque chose comme une activité vitale réellement distincte (bien que non substantiellement distincte) de la matière non vivante. C'est pourquoi, au contraire de la vie en général qui ne rencontre son autre que dans une matière exogène, le vivant en particulier l'éprouve dans une mort endogène. Cette différence s'accuse au niveau du second facteur : un « égoïsme », dit Bergson, sorte de pulsion de conservation qui n'exprime pas du tout l'essence de la vie mais au contraire, pour le dire dans les termes psychologiques mobilisés ici, une fascination, une hypnotisation du vivant pour sa propre organisation, et de l'espèce pour sa propre forme spécifique. Comme si les vivants, comme si les espèces ne survivaient, mais aussi ne mouraient qu'à force de fascination pour eux-mêmes... Freud et Bergson semblent ainsi s'accorder pour faire dériver la conservation du fait de l'organisation ; mais alors que Freud rapporte le travail de liaison à l'organisation, et envisage l'organisation comme le fait majeur de la vie et l'expression directe des pulsions de vie, Bergson voit dans la liaison le simple vecteur d'un geste de création, et dans l'organisation l'effet d'un compromis d'une vitalité non-organique.

Reste que dans leur commun recours au second principe de la thermodynamique, une proximité se discerne sur un point, un point qui concerne, comme l'a repéré Derrida à propos de Freud dans son commentaire d'*Au-delà...*, une détermination purement temporelle de la vie qui est moins la conservation qu'une différenciation temporelle spéciale : le délais, la mise en suspense, l'acte de retarder ou de différer. Le temps de vivre est fondamentalement le temps que prend la vie à différer son retour à la mort, un temps qui, au détour d'une vie, est efficient par ce retard qu'il engendre, l'acte de sa différance dirait peut-être Derrida. Il y a là un écho sensible avec maints passages de *L'évolution créatrice*. Dans « Le possible et le réel », Bergson réaffirmera cette idée, en l'imputant au « simple bon sens » qui l'arracha à l'engouement spencérien de ses jeunes années : « J'étais fort attaché à la philosophie de Spencer. Je m'aperçus, un beau jour, que le temps n'y servait à rien, qu'il ne faisait rien. Or ce qui ne fait rien n'est rien. Pourtant me disais-je, le temps est quelque chose. Donc il agit. Que peut-il bien faire ? [...] Le temps est ce qui empêche que tout soit donné tout d'un coup. Il retarde, ou plutôt il est retardement » (*PM*, 102). Dès 1907, une telle affirmation est explicitement liée à l'interprétation du principe de la dégradation de l'énergie :

« [La vie] n'a pas le pouvoir de renverser la direction des changements physiques, telle que le principe de Carnot la détermine. Du moins se comporte-t-elle absolument comme ferait une force qui, laissée à elle-même, travaillerait dans la direction inverse. Incapable d'*arrêter* la marche des changements matériels, elle arrive cependant à la *retarder* » (*EC*, 246-247).

Il faut distinguer dans ce passage deux sens du rapport entre vie et dégradation énergétique. Le premier porte sur la signification métaphysique mais néanmoins explicite du

principe de Carnot, à savoir la « direction des changements physiques », l'irréversibilité ou la flèche du temps dans un système matériel quelconque, – et pour notre univers, « la direction où marche le monde » (EC, 244). Le second, non moins métaphysique mais plus latent, concerne l'allure, la vitesse de cette irréversibilité qui est en droit ou « en principe presque instantanée », la vie procédant alors, non à une inversion de l'irréversibilité entropique, mais à un retardement, une mise en suspense de sa direction qui n'en n'interrompt pas le cours mais le diffère, c'est-à-dire à la fois s'insère en lui et en retarde l'accomplissement, et trouve ainsi la possibilité de déployer *en lui* son irréversibilité propre : à l'instar de « ce courant qu'on ne saurait remonter » que nous sentons et expérimentons en nous, l'irréversibilité d'une « durée agissante » ou d'une continuelle création, et non plus l'irréversibilité d'une pure dégradation (EC, 16). On a là une condition de possibilité de la créativité vitale elle-même : « La vérité est que *la vie est possible partout où l'énergie descend la pente indiquée par la loi de Carnot et où une cause, de direction inverse, peut retarder la descente* » (EC, 257). Elle s'apparente ainsi à « un effort pour relever le poids qui tombe. Elle ne réussit, il est vrai, qu'à en retarder la chute » (EC, 247). La tournure restrictive et apparemment déceptive de cette dernière formulation ne doit pas conduire à négliger ce qui s'invente dans cet acte de retardement, et dont on mesurera l'importance en considérant ce que Bergson dit de son principal opérateur, nommément les plantes, d'abord dans la seconde section du second chapitre, puis à la fin du troisième, et en examinant les déplacements entre ces deux passages eux-mêmes.

Ce que Bergson écrit de la photosynthèse dans l'examen de ce qui est alors présenté comme la première différenciation majeure de l'élan vital au début du chapitre II (EC, 115-127), fait mériter aux végétaux, au regard de la fonction de retardement que l'on vient d'évoquer, un petit chant de gloire similaire à celui que nous devons, selon Leibniz, aux damnés au sort desquels sont suspendus nos actes libres. Car non seulement la plante est l'être du suspense par excellence, l'immobile torpeur dans laquelle elle semble être endormie ne laissant de susciter notre attente d'un mouvement toujours possible – va-elle se mettre à bouger ? –, mais surtout parce qu'il lui appartient d'avoir réussi, et de réussir chaque jour nouveau dans les conditions de notre système solaire, par sa fonction chlorophyllienne d'emmagasinage énergétique, la suspension ou le ralentissement local de la dépense. De là l'importance des plantes, non seulement au regard de leur complémentarité avec l'évolution de la motricité animale qui fera détoner des quantités finies de cette énergie patiemment accumulée, mais d'abord dans l'économie générale de la vie sur terre, puisqu'il leur appartient justement d'effectuer cette fonction de retard ou de mise en délais. Non seulement les animaux, mais « la vie est suspendue tout entière à la fonction chlorophyllienne des plantes »

(EC, 247) ; c'est la vie tout entière qui est mise en suspens dans la torpeur végétale où s'élabore l'accumulation primitive de l'énergie utilisable dans les conditions de l'écosystème terrestre :

« Que représentent ces explosifs sinon un emmagasinage de l'énergie solaire, *énergie dont la dégradation se trouve ainsi provisoirement suspendue* en quelques-uns des points où elle se déversait ? L'énergie utilisable que l'explosif recèle se dépensera, sans doute, au moment de l'explosion ; mais *elle se fût dépensée plus tôt* si un organisme ne s'était trouvé là pour *en arrêter la dissipation, pour la retenir et l'additionner avec elle-même* » (EC, 247, n. s.).

Ne faut-il pas encore ajouter que cette énergie se fût dépensée, non seulement « plus tôt » mais en outre, sans ces accumulateurs que sont les plantes, ou d'une manière plus générale sans quelque espèce d'appareils néoténiques capables de retarder la dégradation de l'énergie, à une vitesse sinon infinie, du moins incompatible avec toute activité vitale ? C'est ce que l'on est fondé à soutenir si l'on considère à présent le second passage abordant cette question. Dans des pages presque terminales du chapitre III, Bergson, récapitulant ce qui est « essentiel » et ce qui est seulement « accidentel » dans l'élan vital, mentionne en premier lieu, non plus exactement la différenciation entre torpeur végétale et mobilité animale qui dominait l'analyse du chapitre II, mais la différenciation et le couplage des opérations énergétiques qui se sont réparties sur ces deux lignes d'actualisation de la vie. Le point sur lequel il faut ici retenir notre attention est le suivant : la structure économique de base de la vie, à savoir la distinction et l'articulation accumulation/dépense, qui pour commencer avait été considérée comme le résultat d'un compromis de la vie dans les conditions matérielles qui lui sont faites sur notre planète, finit par être présentée comme une virtualité comprise dans l'élan vital lui-même, comme une exigence interne à sa libre activité créatrice en rapport, non à telles ou telles conditions matérielles spécifiées, mais à de la matérialité en général : « Envisagée *dans son impulsion initiale, avant toute scission*, [la vie] était une tendance à accumuler dans un réservoir, comme font surtout les parties vertes des végétaux, en vue d'une dépense instantanée efficace, comme celle qu'effectue l'animal, *quelque chose qui se fût écoulé sans elle* » (EC, 247, n. s.), et ajoutons encore une fois, un « quelque chose » (*énergie = X*) qui, sans cette tendance primitive à l'accumulation, *se fût écoulée à la limite instantanément, donc à la limite sans durée* ! Pour étayer l'idée d'une telle tendance primitive, Bergson insiste sur le fait que ce couplage économique accumulation-dépense n'a qu'un lien très lâche avec les structures matérielles que nous connaissons, qu'il aurait pu s'effectuer dans des formes pour nous inimaginables (peut-être des formes où les deux opérations ne se seraient pas spécialisées d'une façon aussi tranchée que celle que nous observons entre organismes végétaux et animaux), qu'il aurait même pu s'actualiser sans organismes, renchérit Bergson dans un passage magnifique où il évoque une « vitalité vague

et floue » usant une énergie « mise en réserve et ensuite dépensée sur des lignes variables courant à travers une matière non encore solidifiée » (*EC*, 257), qu'il aurait pu enfin faire jouer d'autres molécules que le carbone et l'azote et susciter toute une chimie pour nous inconcevable (*EC*, 256). Mais quoi qu'il en soit, dans tous les cas, ce couplage s'actualiserait ; quelles qu'en soient les voies matérielles, il y aurait inévitablement accumulation et dépense en actes plus ou moins libres. Ces passages nous rendent capables de comprendre dans les opérations économiques de l'accumulation et de la dépense elles-mêmes le résultat d'une différenciation de tendances virtuelles et encore indistinctes dans l'activité simple de la vie, autrement dit, en amont de la scission végétal/animal, une première différenciation essentielle venant résoudre un premier problème ou tourner un obstacle tout à fait originaire. Quel obstacle ? Précisément celui mentionné précédemment : la dégradation potentiellement instantanée de la matière énergétique, une vitesse quasi infinie dans la détente matérielle, et donc le problème, pour que la vie puisse lui imposer son rythme, d'inventer, en ralentissant cette vitesse à la limite infinie, donc en différant cette limite, les conditions mêmes d'une rythmicité en général. D'où la double signification de la différenciation accumulation/dépense, comme première différenciation essentielle de l'élan vital : elle est accumulation ou mise en réserve, mais aussi retardement ou mise en délais. Et ce n'est donc pas un hasard qu'à travers la cellule économique : oscillation de périodes de lenteur cumulative et de temps forts de dépense brusque, on retrouve la structure temporelle élémentaire : scansion d'un continuum qui, ainsi ponctué, s'enroule en périodes successives – qui est justement la structure minimale d'un rythme en général.

Le rythme, ou plutôt l'invention des conditions d'un rythme dans la vie comme dans la matière, serait ainsi la solution de la durée créatrice pour conjurer sa limite – limite interne ou infinie contraction, ou bien limite extériorisée comme infinie détente extensive ou infinie dégradation –, pour se donner pour ainsi dire le temps de durer, bref, pour différer la limite où tout serait donné. On se convaincra encore de l'importance de telles conditions rythmiques en revenant sur le terrain de la conscience psychologique individuelle, et en considérant *a contrario* ce qui se passe lorsque de telles conditions d'une mise en rythme de la durée vacillent : on verra aussitôt la vie psychique prendre de la vitesse, et se détendre précipitamment vers sa limite, vers le « tout est donné » comme limite. Nous mentionnions pour commencer l'expérience de la vision panoramique du mourant ; on évoquera pour finir une expérience qui en est proche à certains égards, celle qu'évoque Bergson, en 1901, lorsqu'il aborde le problème de « la rapidité de déroulement de certains rêves » qui peuvent présenter une grande quantité d'événements presque instantanément, « ramass[ant] en

quelques secondes ce qui s'étendrait sur plusieurs journées de veille », et même « tout d'un coup, en panorama, une multitude aussi grande qu'on voudra d'images visuelles » (*ES*, 106). A dire vrai, précise Bergson, il n'y a là nulle différence de nature avec le fonctionnement ordinaire de la mémoire à l'état de veille qui appelle et vient actualiser dans des souvenirs visuels une grande quantité de souvenirs purs pour « interpréter la sensation visuelle ». Mais la condition *sine qua non* en est alors une synchronisation de la mémoire interprétative et de la perception actuelle, synchronisation mobilisant une contraction relative de la tension psychologique qui est en même temps un ralentissement de la vitesse qui en découle dans la perception. Mais voilà que « dans le rêve, le souvenir interprétatif de la sensation visuelle reconquiert sa liberté », cesse d'adhérer à la sensation visuelle précisément parce que celle-ci, devenue fluente, diffuse et non scandée, n'est plus rythmée. De la sorte, « le rythme de la mémoire interprétative [n'ayant] plus à adopter celui de la réalité », « les images peuvent dès lors se précipiter, s'il leur plaît, avec une rapidité vertigineuse, comme feraient celles du film cinématographique si l'on n'en réglait pas le déroulement » (*ibid.*). A rebours d'une telle accélération frénétique, la vie vigile devra regagner un rythme, qui est réglage ou ajustement entre deux durées au moins, création d'une durée originale singularisée par un rythme toujours entre deux rythmes ; et en cela consistera en elle un nouvel effort de tension, qui mesurera son aptitude à se mettre en attente, à conjurer cette précipitation non rythmée, à en différer la vitesse limite. « Que la mémoire interprétative se tende, qu'elle fasse attention à la vie, qu'elle sorte enfin du rêve : les événements du dehors scanderont sa marche et ralentiront son allure – comme, dans une horloge, le balancier découpe en tranches et répartit sur une durée de plusieurs jours la détente du ressort qui serait presque instantanée si elle était libre » (*ES*, 106-107).

Il nous a paru que la vie ne procédait pas autrement, qu'elle ne parvenait à prendre du temps qu'*entre* deux vitesses potentiellement infinies, et qu'en différant ces deux limites d'invivable frénésie, celle d'une durée originaire contractée à l'extrême, et celle d'une extension entropique précipitée « presque instantanément ». Elle ralentit la première par le fait même qu'elle la prolonge dans la matière, qu'elle en est elle-même la persévération dans la matière ; mais elle retarde simultanément le processus entropique qui emporte cette matière même. Et il faut les deux pour qu'elle gagne des forces rythmiques, et pour que le tout ne soit pas donné, ni dans une matière inengendrée, ni dans une impulsion originaire identifiable à une « genèse d'un coup ». Aussi la durée créatrice, et sa persévération dans la causalité vitale, doivent-elles dites *finies*, mais non pas au sens d'une limitation de puissance, au sens d'une limite qui en bornerait l'efficace. Car leur limite ne doit pas être conçue comme une borne

mais comme la ligne abstraite et immanente de leur exténuation dans une vitesse infinie. Si bien que l'élan vital n'est fini qu'à la mesure de la puissance dont il repousse, conjure ou retarde cette limite, encore une fois la diffère ; il n'est fini qu'à force de ne pas rejoindre cette limite, de la tenir à distance pour ainsi dire, tournant ainsi son plus proche et plus urgent obstacle. Tel nous a semblé également le sens du rythme, comme première création vitale contemporaine de la disjonction de la vitalité et de la matérialité, où finalement l'activité vitale découvre à son tour ce qui faisait déjà l'étonnement des amateurs d'eau sucrée comme le désespoir des révolutionnaires professionnels : dans un verre d'eau ou dans un monde, il faut attendre pour que du réel s'use et fonde, et qu'à leur rythme des vies nouvelles se créent.