

Ce texte a été prononcé dans le cadres des « Ateliers euro-japonais sur *L'Evolution créatrice* de Bergson », Toulouse, le 20 avril 2007. Il est protégé par le droit d'auteur et toute reproduction même partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation.

Finalisme et vitalisme

Bergson et le problème de la téléologie

Hisashi FUJITA

(Japan Society for the Promotion of Science)

Introduction. Spectres du finalisme

Si vous ouvrez les pages 1106-1107 du *Vocabulaire* de Lalande, vous trouverez contigues les rubriques de « Technique » « Technologie » « Téléologie » « Téléologique ». Pure coïncidence, bien sûr. Mais pas si évident chez Bergson, surtout lorsqu'il s'agit de *L'Evolution créatrice*. Si on tient à relire ce chef-d'œuvre, si l'on est « tenu » de faire un exposé là-dessus, je parie pour ma part sur cette contiguïté, l'actualité et les enjeux qu'elle comporte. Je me concentre aujourd'hui sur le problème de la téléologie, et je vais parler de la question de la technique en automne au Japon.

Téléologie, donc. En rédigeant cet exposé, j'hésitais de commencer ou non par cette boutade sortie de la bouche d'Ernst von Brücke, maître du Freud physiologiste. J'ai hésité, parce que, comme on dit en français, elle est un peu cochonne. Mais comme il me semble bien pointer, étonnement pointer en fait, la positions des problèmes, je me lance :

« Longtemps le biologiste s'est trouvé devant la téléologie comme auprès d'une femme dont il ne peut se passer, mais en compagnie de qui il ne veut pas être vu en public »¹.

Jadis la philosophie se laissait appeler parfois la servante de la théologie ; aujourd'hui la téléologie, maîtresse de la biologie hésitante, lui exige (de nouveau) sa légitimation. De plus en plus, et peut-être même plus que jamais, à travers l'évolution scientifique contemporaine, de la biologie moléculaire aux sciences de la vie, de la biologie

¹ François Jacob le cite, sans pour autant nommer l'auteur, dans *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Gallimard, 1970, p. 17.

structurale aux sciences du système complexe.² Les spectres du finalisme rôdent toujours. Étendu et dispersé à l'état latent dans toutes les sciences de la vie administrées sous l'égide du mécanisme, le finalisme prolifère comme des cellules cancéreuses pour les mettre au supplice de l'intérieur. Il en va de même pour les éternels rivaux divisant l'évolutionnisme : le darwinisme, le néo-darwinisme d'un côté, et le lamarckisme, le néo-lamarckisme de l'autre. Le premier gagne toujours en fin de compte, le dernier perdant et réduit en cendres renaît néanmoins comme un phénix se transformant chaque fois. C'est dans cette perspective et à la recherche d'un néo-finalisme possible que nous allons relire *l'Evolution créatrice*. Le but de cet exposé est donc non seulement d'analyser le finalisme de Bergson en tant que tel, mais aussi d'examiner le rapport éventuel du bergsonisme avec la téléologie comme problématique qui rend imminent cette relecture. C'est la raison pour laquelle nous avons intitulé cet exposé « Finalisme et vitalisme. Bergson et le problème de la téléologie ».

I. Finalisme et vitalisme, liaisons dangereuses ?

Si la téléologie revient avec insistance dans les sciences contemporaines de la vie, comme le « retour du refoulé » en psychanalyse, mais alors quelle importance a-t-elle dans la philosophie bergsonienne de la vie ? Ne s'agit-il que d'un petit épisode occupant quelques dizaines de pages dans le premier chapitre ? N'est-il pas exagéré de dire que la téléologie bergsonienne, injustement oubliée, a voulu néanmoins accomplir une autre révolution discrète certes mais décisive ? Pour répondre à ces questions, il faut convoquer un autre mot-clé de cet exposé : le vitalisme.

Quel rapport tisse la philosophie de la vie ou le vitalisme avec le finalisme ou la téléologie ? Cette question importe toujours, puisqu'en mettant l'obscur vitalisme en quarantaine et en purifiant ainsi le finalisme, certains, non seulement les scientifiques mais aussi les philosophes, croient toujours pouvoir « sauver » la notion de finalité. Le biochimiste Jacques Monod pensait que pour se débarrasser de la vieille notion

² Je vais citer Monod, Jacob, etc. tout en étant tout à fait conscient du fait qu'ils sont datés. Au fond, ils sont cités comme des exemples parmi d'autres qui, tout en essayant d'englober des éléments finalistes, resteront tous mécanistes et mécanistiques. Et, on le verra, c'est aussi une forme de finalisme, de type kantien. Citons Besnier critiquant une « outrecuidance » des scientifiques « dont le traitement kantien de la finalité se voulait justement l'antidote » : « En réconciliant le point de vue de la science et celui de la liberté, en montrant que la coopération des deux est nécessaire pour orienter le travail scientifique [...], Kant remet les mécanismes à leur place » (« La finalité ou la légalité du contingent » dans *La Croisée des sciences*, 2006). Cette remarque semble fine et juste. Non seulement les spectres du finalisme et du vitalisme rôdent toujours, mais aussi ils effraient (et donc séduisent) toujours les scientifiques à leur insu et à leur corps défendant.

métaphysique et même théologique contaminée par les vitalismes, on n'a qu'à promouvoir un nouveau concept, neutral et scientifique, de « téléonomie », de même que le grand historien de la philosophie au Moyen-Âge Etienne Gilson affirmait dans un livre provocateur intitulé *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie* (1971) ceci :

« Lorsqu'on voit dans le finalisme une forme plus subtile et très souple du vitalisme, on engage la discussion sur un chemin qui n'est pas le bon. Les notions de vitalisme et de finalité ne sont pas nécessairement liées. [...] » ;

« Laissons de côté le vitalisme, que Bergson déclare inséparable de la position qui précède, bien que la biologie en veuille aujourd'hui moins que jamais » (Etienne Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Vrin, coll. « Essais d'Art et de Philosophie », 1971, pp. 195, 161).

Dans le chapitre IV intitulé « Bergsonisme et finalité », tout en estimant que Bergson ait pu conduire la notion de finalité vers une convergence susceptible d'englober la divergence et ainsi « ouv[rir] la voie à une rénovation du finalisme » (p. 165), Gilson lui reproche de n'avoir pas saisi, par sa critique même de l'intelligence, ce qui lui semblait la clef de l'évolution de la vie : la notion aristotélicienne de « forme substantielle ». Thomiste aristotélicien, Gilson a sa raison de négliger complètement le vitalisme pour réexaminer et réhabiliter à sa façon la notion de finalité : le vitalisme sera amené inmanquablement au finalisme, mais pour lui l'inverse n'est pas vrai. Mais un point de vue libre, libéré de tous les préjugés, théologiques, scientifiques ou autres, n'exige-t-il pas un réexamen aussi bien du finalisme que du vitalisme ? Et n'est-ce pas cela, le point de vue authentiquement philosophique, et en l'occurrence, bergsonien ?

II. Quatre traits fondamentaux du finalisme bergsonien

Commençons donc par un constat : Bergson aborde le phénomène d'évolution, non pour parler de façon abstraite de la vie en général, mais pour parler de la forme générale de vie concrète.

« Mais alors, il ne faudra plus parler de la *vie en général* comme d'une abstraction, ou comme d'une simple rubrique sous laquelle on inscrit tous les êtres vivants. A un certain moment, en certains points de l'espace, un courant bien visible a pris naissance : ce courant de vie, traversant les corps qu'il a organisés tour à tour, passant de génération en génération,

s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus sans rien perdre de sa force, s'intensifiant plutôt à mesure qu'il avançait » (I, 516, Bergson souligne).

S'il en est ainsi, le véritable sujet philosophique de l'*Evolution créatrice* est moins de s'interroger sur la validité scientifique de l'évolutionnisme que de réélaborer la notion philosophique de vie concrète. Pour ne pas céder à l'interprétation trop séduisante de Deleuze, il faut souligner ceci : il s'agit ici de « psychologiser » la notion de vie. Puisque Bergson, qui a découvert le trait fondamental des « données immédiates de la conscience » comme multiplicité qualitative, le retrouve dans l'essence de la vie³. Pour saisir la durée vitale au vol, Bergson psychologise la notion de vie concrète, à savoir la rend multiple et susceptible de devenir durée. Ainsi se prépare le passage qui infléchit la notion d'individu ou d'individualité vers celle de tendance ou d'individuation. Ce qui se trouve dans les propriétés vitales est moins l'individualité que l'individuation (505). Le temps étant durée, l'être est moins des états que des tendances. C'est là, le point de départ de l'*Evolution créatrice* : ce que la philosophie de la vie a pour objet d'analyse privilégié comme noyau des phénomènes vitaux, c'est moins les êtres vivants en tant que tels que le courant de vie ; ce qu'elle a pour domaine propre est moins la physiologie que la théorie de l'évolution. Ceci veut dire que la philosophie de la durée, en critiquant la notion d'individualité sans pourtant la dénier, ouvre une philosophie de la vie concrète.

Pour expliquer l'évolution, il y a, on le sait, le point de vue mécaniste et celui de finalisme. Le mécanisme explique l'évolution par une série de succession des phénomènes physico-chimiques, tandis que le finalisme l'explique en posant d'emblée la fin, en terme de la fin. Si les deux positions supposent communément que l'ensemble des phénomènes vitaux est donné dès le début, et commettent par là le même erreur de négliger la créativité imprévisible, essentielle à la durée vitale, alors quel est une troisième voie possible ? Or, sa position à lui n'est pas très loin du finalisme, dit Bergson :

« Au contraire, la doctrine des causes finales ne sera jamais réfutée définitivement. Si l'on en écarte une forme, elle en prendra une autre. Son principe, qui est d'essence psychologique, est très souple. Il est si extensible, et par là même si large, qu'on en accepte quelque chose dès qu'on repousse le mécanisme pur. La thèse que nous exposerons dans ce

³ C'est Bergson qui affirme ceci : « dans le présent travail [*Evolution créatrice*], nous faisons application de ces mêmes idées [de l'*Essai*] à la vie en général, envisagée d'ailleurs elle-même du point de vue psychologique » (494).

livre participera donc nécessairement du finalisme dans une certaine mesure. C'est pourquoi il importe d'indiquer avec précision ce que nous allons en prendre, et ce que nous entendons en laisser » (I, 528-529).

Qu'est-ce que cela veut dire, « le principe du finalisme est d'essence psychologique » ? Pour l'intelligence de sa souplesse, son extensibilité et sa largeur, il faut approfondir davantage la notion de multiplicité qualitative, en se référant à un passage intitulé « Les genres et les lois » dans le troisième chapitre. Bergson y distingue « les deux espèces d'ordre » : « l'ordre vital » montre l'existence de « *genres* dans le domaine de la vie », tandis que dans « l'ordre physique » ou « l'ordre géométrique » apparaît « l'existence de *lois* dans le domaine de la matière inerte ». Je me contente ici de faire deux remarques rapides. D'abord, la logique bergsonienne du finalisme est « générique » au sens étymologique et aristotélicien du mot *génos* (cf. Bergson parle de « la généralité des genres, c'est-à-dire, en somme, la généralité expressive de l'ordre vital » en parlant d'Aristote, III, 688). Autrement dit, l'ordre vital dépasse la finalité sans pour autant la quitter définitivement, il oscille autour d'elle :

« il [l'ordre vital] oscille sans doute autour de la finalité : on ne saurait cependant le définir par elle, car tantôt il est au-dessus, tantôt au-dessous. Dans ses formes les plus hautes il est plus que finalité, car d'une action libre ou d'une oeuvre d'art on pourra dire qu'elles manifestent un ordre parfait, et pourtant elles ne sont exprimables en termes d'idées qu'après coup et approximativement. La vie dans son ensemble, envisagée comme une évolution créatrice, est quelque chose d'analogue : elle transcende la finalité, si l'on entend par finalité la réalisation d'une idée conçue ou concevable par avance » (III, 685).

J'y reviens dans un instant en parlant de la téléologie de création et d'artiste. De là s'écoule ma deuxième remarque. Pour que rien ne marchât plus, il suffirait de l'absence ou de la déviation de l'un des éléments infinitésimaux concourant à la genèse d'un être vivant. Soit. Néanmoins, la finalité purement immanente de la vie peut ne pas avoir recours à un quelconque principe régulateur. La finalité générique, si je puis dire, fait chômer le contremaître.

« le premier mouvement de l'esprit est de faire surveiller cette armée de petits ouvriers par un contremaître avisé, le « principe vital », qui réparerait à tout instant les fautes commises [...] : par là on essaie de traduire la différence entre l'ordre physique et l'ordre vital, celui-là faisant que la même combinaison de causes donne le même effet d'ensemble, celui-ci

assurant la stabilité de l'effet lors même qu'il y a du flottement dans les causes. Mais ce n'est là qu'une traduction : en y réfléchissant, on trouve qu'il ne peut pas y avoir de contremaître, par la raison très simple qu'il n'y a pas d'ouvriers » (III, 686-687).

J'y reviens dans la comparaison de Bergson avec Kant et avec Cl. Bernard. Voilà une tentative d'interprétation de la formule « le principe du finalisme est d'essence psychologique ». Or, Bergson reformule son projet général de néo-finalisme en termes suivants :

« En expliquant la vie par l'intelligence, elle [la conception classique de la finalité] rétrécit à l'excès la signification de la vie [...]. C'est cette réalité plus compréhensive que le finalisme vrai devrait reconstituer [...]. Que sera-ce, va-t-on dire, si nous allons plus loin qu'elle [la théorie finaliste de la vie] dans une de ses directions ? [...] Le moment est venu d'établir que, si le mécanisme ne suffit pas à rendre compte de l'évolution, le moyen de prouver cette insuffisance n'est pas [1] de s'arrêter à la conception classique de la finalité, encore moins [2] de la rétrécir ou de l'atténuer, mais au contraire [3] d'aller plus loin qu'elle » (I, 539)⁴.

Le finalisme qui va plus loin que la finalité dans une de ses directions, ce serait un hyper-finalisme en quelque sorte. Les traits fondamentaux de ce « néo-finalisme », pour reprendre le terme de Ruyer, connecté chez Bergson à un « néo-vitalisme », se montreront dans l'*Evolution créatrice* à travers les trois Non au finalisme et au vitalisme classiques : Non au « finalisme radical », Non à la finalité interne, et Non au vitalisme traditionnel.

II-a. Non au « finalisme radical » : téléologie créatrice

Commençons par le premier Non, à travers lequel apparaîtront quatre traits fondamentaux du finalisme bergsonien. Bergson appelle le type idéal de finalisme « finalisme radical » dont le représentant serait la théorie leibnizienne de l'harmonie préétablie. Nous venons de voir que le finalisme bergsonien de la vie est d'essence psychologique, mais Bergson pose une précaution :

⁴ « Telle est la philosophie de la vie où nous nous acheminons. Elle prétend dépasser à la fois le mécanisme et le finalisme ; mais, comme nous l'annoncions d'abord, elle se rapproche de la seconde doctrine plus que de la première. Il ne sera pas inutile d'insister sur ce point, et de montrer en termes plus précis par où elle ressemble au finalisme, et par où elle en diffère » (537).

« L'évolution doit donc comporter à tout moment une interprétation psychologique qui en est, de notre point de vue, la meilleure explication, mais cette explication n'a de valeur et même de signification que dans le sens rétroactif. Jamais l'interprétation finaliste, telle que nous la proposerons, ne devra être prise pour une anticipation sur l'avenir » (I, 538).

C'est le premier trait fondamental du finalisme bergsonien : finalisme non anticipateur mais rétroactif. S'il n'y a rien d'imprévu, point d'invention ni de création dans l'univers, le temps serait inutile. Du point de vue du finalisme radical, l'ensemble du monde vivant se représente comme une construction sans aucune surprise, une fabrication programmée, planifiée selon le projet ou le modèle. Mais on ne comprend tout cela « qu'après coup et approximativement » (cité plus haut). C'est avec cette précaution préliminaire qu'émerge trois autres traits :

« [2] l'évolution ne dessine pas une route unique, [3] elle s'engage dans des directions sans pourtant viser des buts, et [4] enfin elle reste inventive jusque dans ses adaptations » (II, 582).

J'appellerais ces trois traits respectivement : 2) finalisme de convergence divergente ; 3) finalisme sans fin ; 4) finalisme inventif. Et j'essayerai de caractériser rapidement chaque trait.

2) D'abord, la convergence divergente. La création imprévisible n'est pas toujours agréable. Le monde est rempli des dissonances, dont la cause profonde gît « dans une irrémédiable différence de rythme » (603). Loin d'être simple progrès, l'évolution de la vie est son histoire de défaite après défaite, d'échec en échec, son principe étant « dissociation et dédoublement » (571). De la citation, je lis seulement la partie soulignée :

« Il ne faut pas oublier que la force qui évolue à travers le monde organisé est une force limitée, qui toujours cherche à se dépasser elle-même, et toujours reste inadéquate à l'œuvre qu'elle tend à produire » (602).

« Mais l'élan est fini [...]. Il ne peut pas surmonter tous les obstacles. Le mouvement qu'il imprime est tantôt dévié, tantôt divisé, toujours contrarié, et l'évolution du monde organisé n'est que le déroulement de cette lutte. [...] il y faut tenir compte des régressions, des arrêts, des accidents de tout genre. Et il faut se rappeler, surtout, que chaque espèce se comporte comme si le mouvement général de la vie s'arrêtait à elle au lieu de la traverser. [...] De là

les luttes sans nombre dont la nature est le théâtre. De là une désharmonie frappante et choquante, mais dont nous ne devons pas rendre responsable le principe même de la vie » (710-711).

3) D'être toujours attentif à la désharmonie, nous ramène à être toujours ouvert à l'imprévisibilité :

« Un plan est un terme assigné à un travail : il clôt l'avenir dont il dessine la forme. Devant l'évolution de la vie, au contraire, les portes de l'avenir restent grandes ouvertes. C'est une création qui se poursuit sans fin en vertu d'un mouvement initial » (II, 584).

4) Enfin, être ouvert à l'imprévisibilité n'est rien d'autre que de saisir l'essentiel de la créativité. A ce qu'il appelle « finalité anthropomorphique » (546) ce que j'appellerais finalisme de fabrication ou d'artisan, puisque « la doctrine de la finalité [...] assimile le travail de la nature à celui d'un ouvrier intelligent » (*ibid.*), Bergson oppose ce que j'appellerais finalité de création et d'artiste.

« Mieux se dégage la géométrie qu'il contient, moins il peut admettre que quelque chose se crée, ne fût-ce que de la forme. En tant que nous sommes géomètres, nous repoussons donc l'imprévisible. Nous pourrions l'accepter, assurément, en tant que nous sommes artistes, car l'art vit de création et implique une croyance latente à la spontanéité de la nature. Mais l'art désintéressé est un luxe, comme la pure spéculation. Bien avant d'être artistes, nous sommes artisans » (533).

La science positive peut et doit, dit Bergson, prendre pour une construction les phénomènes vitaux, l'organisation et l'évolution, mais c'est parce que son objet n'est pas de nous révéler le fond des choses, mais de nous fournir le meilleur moyen d'agir sur elles. « Voilà le point de vue de la science. Tout autre, à notre avis, est celui de la philosophie » (574). (Le véritable sujet philosophique de l'*Evolution créatrice*, je vous rappelle, est moins de s'interroger sur la validité scientifique de l'évolutionnisme que de réélaborer la notion philosophique de vie concrète. *L'Evolution créatrice*, comme toute l'œuvre de Bergson, n'est pas une invasion barbare dans le domaine des sciences, ni une défense acharnée dans les derniers retranchements métaphysiques, mais une tentative de critiquer au sens presque kantien, retracer et délimiter des frontières entre philosophie et sciences.)

Quoi qu'il en soit, la logique de la vie n'est pas un travail d'artisan, magnifique

peut-être mais prévisible, mais une création d'artiste foncièrement imprévisible.

Pour résumer ces quatre traits, disons que le finalisme bergsonien est une téléologie de déviation, de diffusion et de divergence, dans la mesure où l'évolution de la vie dévie, se divise, se diverge. Il s'agit ici d'un finalisme sans fin ou d'un finalisme ouvert au sens où la vie comme la durée crée des nouveautés de façon imprévisible sans poser le but. Il s'agit, en un mot, d'une finalité non artisanale mais artistique, d'une téléologie créatrice.

II-b. Non à la « finalité interne » : deux téléologies, Bergson avec Kant

Passons ensuite à la critique de « la conception de la finalité qui a été pendant longtemps classique » (529). Bergson écrit : « on nous paraît faire fausse route quand on atténue le finalisme leibnizien en le fractionnant à l'infini. Telle est pourtant la direction que la doctrine de la finalité a prise. [...] Cette thèse consiste, au fond, à briser en morceaux l'antique conception de la finalité » (*ibid.*). Par fraction infinie du finalisme classique ou par son brisement en morceaux, Bergson désigne la distinction entre la « finalité externe » et la « finalité interne ». La première est celle selon laquelle les êtres vivants seraient coordonnés les uns aux autres, comme « l'herbe a été faite pour la vache, l'agneau pour le loup », pour reprendre l'expression de Bergson. Et comme elle s'écroule devant la critique, apparaît la finalité interne, selon laquelle « chaque être est fait pour lui-même, toutes ses parties se concertent pour le plus grand bien de l'ensemble et s'organisant avec intelligence en vue de cette fin » (*ibid.*). A ma connaissance, personne n'a souligné, peut-être parce que c'est trop évident, le fait que cette distinction des deux finalités vient de la *Critique de la faculté de juger* de Kant. Même s'il ne cite jamais explicitement son nom dans cette critique de la finalité interne, la définition citée plus haut se réfère sans aucun doute au paragraphe 63 de la troisième Critique. La dénonciation de la finalité interne est un défi à la téléologie de la *Critique de la faculté de juger*. En vous renvoyant à notre étude là-dessus pour les détails, je me contente ici de la résumer.

Dans l'histoire philosophique de la notion de finalité, comme c'est le cas pour beaucoup d'autres concepts, la contribution de Kant est plus qu'inégligeable. L'apport de Kant consiste ici aussi dans sa critique, à savoir dans sa façon de redistribuer des finalités entre mécanisme et vitalisme, en introduisant un système d'hiérarchisation. Le but central de la troisième Critique étant de réconcilier avec la problématique du vitalisme le finalisme toujours récupéré en fin de compte dans le cadre du mécanisme qui était le sien, alors quelle portée comporte-elle cette distinction, cruciale pour le bergsonisme, entre la finalité externe et la finalité interne ? Or, Bergson parlait comme

si la première a été abandonnée, et que la dernière apparaît en tant que survivance et survie de la téléologie classique, mais ce n'est pas ce que Kant concevait pour son système. Selon Kant, d'une part, lorsqu'on applique le concept de fin naturelle à deux objets dont l'un est cause et l'autre effet, nous sommes forcés de considérer que la nature tout entière est un système régi par la règle des fins, et donc forcés de subordonner la finalité externe à la finalité interne. Mais d'autre part, lorsqu'on applique le concept de fin naturelle à une même chose comme cause et effet d'elle-même, c'est-à-dire à une chose dont les parties se produisent réciproquement dans leur forme et leur relation, nous sommes renvoyés des êtres organisés à des rapports extérieurs entre ces êtres, rapports enveloppant l'ensemble de l'univers, et donc renvoyés de la finalité interne à une sorte de finalité externe. Ainsi les deux finalités, lorsqu'il s'agit des êtres organisés, forment elles-mêmes un tout, un cercle. Bergson méconnaît-il Kant, alors ? Non, Bergson attaquait précisément le nerf de la théorie kantienne de la finalité dans sa forme virtuelle, celle qui aura été si Kant avait vu l'évolution du transformisme. Autrement dit, l'apparente mésinterprétation de Bergson devient d'autant plus intéressante que la notion de finalité interne, dissimulant derrière toujours la fin dernière de l'univers, aura joué un grand rôle dans l'histoire de l'évolutionnisme : son vrai ennemi était le Kant évolutionniste. Et à la téléologie transcendantale, voici la réponse de Bergson :

« Si radicale que notre thèse elle-même puisse paraître, la finalité est externe ou elle n'est rien du tout. Considérons en effet l'organisme le plus complexe et le plus harmonieux. Tous les éléments, nous dit-on, conspirent pour le plus grand bien de l'ensemble. Soit, mais n'oublions pas que chacun des éléments peut être lui-même, dans certains cas, un organisme, et qu'en subordonnant l'existence de ce petit organisme à la vie du grand, nous acceptons le principe d'une finalité externe. La conception d'une finalité toujours interne se détruit ainsi elle-même » (529-530).

Le point crucial est ici encore dans l'opposition entre le concept d'individu et celui d'individuation ou de tendance. Du point de vue bergsonien, l'organisme ne se suffit comme un individu qu'en apparence, se communique, s'interpénètre sans cesse avec le milieu. En redistribuant à la finalité externe les relations de cause-effet d'un organisme avec le milieu, à la finalité interne son auto-reproduction (*auto-poïesis*), on détruit précisément ce qu'il a voulu sauver dans la logique de la vie concrète. Si le concept d'individu ne tient pas tout seul en toute rigueur, la finalité interne ne doit pas exister. D'où la conclusion de Bergson : la finalité est externe ou elle n'est rien du tout. Cela ne

pose pas le problème pour Kant, puisqu'il y a cette singulière idée régulatrice qu'est l'« *Idee der gesamten Natur als eines Systems* » « Idée de la nature en totalité comme d'un système » (KU, §67) qui régit, régule la relation d'interdépendance instaurée entre les deux finalités, externe et interne, tandis que c'est précisément cet appareil conceptuel tout transcendantal que Bergson supporte mal, très mal en fait. Ce qu'il voulait instituer, c'est un finalisme sans ce stratagème transcendantal, finalisme absolument immanent. Rappelons le mot de Gérard Lebrun dans son chef-d'œuvre, *Kant et la fin de la métaphysique* (1970) :

« C'est de là que le paradigme de la vie, après Kant, tirera son pouvoir de fascination. Définie à partir de la vie, la finalité externe n'a plus le même sens que la finalité externe des classiques » (p. 725).

On voit ici le vrai enjeu de ces deux téléologies. Kant par sa téléologie transcendantale renverse le rapport traditionnelle entre théologie et téléologie. C'est une *sécularisation de la téléologie* en quelque sorte⁵. Bergson abandonne le système circulaire ou un Tout clos constitué par deux finalités externe et interne pour proposer une téléologie immanente formant uniquement par les finalités externes un Tout ouvert. Le point de divergence avec Kant consiste en ce que Bergson n'a pas voulu la notion bonnement organique de finalité interne ni le mythe transcendantal de l'idée régulatrice. Il s'agit d'une certaine manière d'un *désenchantement du finalisme*. A l'imitation de la ruse hégélienne de la Raison, Deleuze s'apercevait chez Kant une ruse de la Nature. Nous serions tentés de proposer à notre tour la ruse bergsonienne de l'Élan vital.

II-c. Non au vitalisme traditionnel : le vitalisme (non)-organique de Bergson

Passons maintenant au troisième Non, à la critique du vitalisme traditionnel. « Ce n'est pas en pulvérisant la finalité, poursuit Bergson, qu'on la fera passer plus facilement. Ou l'hypothèse d'une finalité immanente à la vie doit être rejetée en bloc, ou c'est dans un tout autre sens, croyons-nous, qu'il faut la modifier » (531-532). Après avoir écarté le finalisme radical pour préparer la téléologie créatrice, après avoir récusé la finalité interne soutenue par l'idée régulatrice pour former la téléologie immanente, pourtant il reste encore une étape peut-être la plus dure, puisque « la vérité est que la position du vitalisme est rendue très difficile par le fait qu'il n'y a ni finalité purement interne ni

⁵ Sécularisation ne veut pas dire purification, mais une vaccination permettant de se solidifier, de se défendre par l'injection et l'incarnation d'une petite dose d'impureté.

individualité absolument tranchée dans la nature », et précisément « Là est la pierre d'achoppement des théories vitalistes » (530-531). Rappelons qu'il y a chez Bergson une inséparabilité non seulement entre la théorie de la connaissance et la théorie de la vie, mais aussi entre le finalisme et le vitalisme. Sinon, on ne comprendrait pas pourquoi cette déclaration de « la pierre d'achoppement des théories vitalistes » au bout d'une longue discussion sur le finalisme. Quel serait alors un finalisme nouveau qui va plus loin que lui dans une de ses directions ? Au-delà des vitalismes attachées à la notion d'individu, Bergson exige un concept pour réaliser son finalisme vitaliste saisissant l'essence du devenir comme individuation et tendance : élan vital. Nous avons essayé ailleurs de déterminer les traits fondamentaux du vitalisme bergsonien comme (non)-organique. Ici, nous nous inspirons de la façon dont Deleuze désignait le mode d'être de l'être : « le (non)-être, le ?-être qui dénonce à la fois l'être et le non-être » (*Différence et répétition*, p. 262. Nous préférons cette expression pour sa rigueur conceptuelle, quoiqu'elle paraisse monstrueuse, à celle, moins choquante, de « vitalisme non-organique », expression que d'ailleurs Deleuze lui-même utilisait). Car ce vitalisme bien singulier ne concerne pas seulement les êtres vivants, un grand souffle de vie, qu'est l'élan vital, transforme toute la matière à sa portée en *organe* :

« Si la force immanente à la vie était une force illimitée, elle eût peut-être développé indéfiniment dans les mêmes organismes l'instinct et l'intelligence. Mais tout paraît indiquer que cette force est finie, et qu'elle s'épuise assez vite en se manifestant. Il lui est difficile d'aller loin dans plusieurs directions à la fois. Il faut qu'elle choisisse. Or, elle a le choix entre deux manières d'agir sur la matière brute. Elle peut fournir cette action *immédiatement* en se créant un instrument *organisé* avec lequel elle travaillera ; ou bien elle peut la donner *médiatement* dans un organisme qui, au lieu de posséder naturellement l'instrument requis, le fabriquera lui-même en façonnant la matière inorganique » (615).

L'élan vital procède comme le roi Midas qui en les touchant change tout en or dans sa main. Je vais développer cette thématique de la main, de l'organe et de la technique en automne. A suivre donc au Japon, sur ce point.

III. Deux vitalismes : Claude Bernard et Bergson

Dans un instant, nous avons vu les deux téléologies de Kant et de Bergson. La téléologie transcendantale de Kant, formant une limite extrême et s'opposant nettement au finalisme immanent de Bergson, reste toujours valable. Nous avons également vu, quoique rapidement, le vitalisme de Bergson comme vitalisme (non)-organique. S'il y a

deux limites extrêmes de la téléologie, il devrait y avoir deux types idéaux concomitants du vitalisme. Deleuze-Guattari, dans la conclusion de leur dernier ouvrage sur *Qu'est-ce que la philosophie ?*, disait qu'il y avait toujours deux interprétations possibles du vitalisme :

« Le vitalisme a toujours eu deux interprétations possibles : celle d'une Idée qui agit, mais qui n'est pas, qui agit donc seulement du point de vue d'une connaissance cérébrale extérieure (de Kant à Claude Bernard) ; ou celle d'une force qui est, mais qui n'agit pas, donc qui est un pur Sentir interne (de Leibniz à Ruyer) » (p. 201).

Cette typologie du vitalisme, très dense, n'est pas facile à comprendre. Mais en prolongeant notre argument développé jusqu'ici, nous arriverons à une interprétation plus ou moins cohérente. Ayant déjà essayé ailleurs une comparaison de Bergson avec Kant, nous voudrions tenter ici une comparaison avec Claude Bernard.

La philosophie bernardienne de la vie se définit parfois comme un vitalisme modéré. Lorsqu'on lit une phrase de Bernard, « la vie, c'est la *création* », on serait tenté de rapprocher Bernard de Bergson. Mais en regardant de plus près, on s'aperçoit qu'il s'agit d'une ressemblance fortuite. Que dit Bergson lui-même ? Dans un article sur Claude Bernard dans *La Pensée et le mouvant*, il écrit :

« il [Cl. Bernard] a mieux aimé ne pas se prononcer sur la nature de la vie, pas plus d'ailleurs qu'il ne se prononce sur la constitution de la matière ; il réserve ainsi la question du rapport de l'une à l'autre. À vrai dire, soit qu'il attaque l'hypothèse du « principe vital », soit qu'il fasse appel à « l'idée directrice », dans les deux cas il est exclusivement préoccupé de déterminer les conditions de la physiologie expérimentale. Il cherche moins à définir la vie que la science de la vie. [...] Mais si Claude Bernard ne nous a pas donné, et n'a pas voulu nous donner, une métaphysique de la vie, il y a, présente à l'ensemble de son oeuvre, une certaine philosophie générale, dont l'influence sera probablement plus durable et plus profonde que n'eût pu l'être celle d'aucune théorie particulière » (CE, 1437).

Rechercher les conditions de la physiologie traitant les êtres vivants, plutôt que la nature de la vie, la définition des sciences de la vie plutôt que de la vie elle-même, le geste de Bernard nous paraît très kantien, quasi-transcendantal. En effet, l'écho ou les traces, sinon l'influence, de l'« idée régulatrice » de Kant sur l'« idée directrice » de Bernard nous semble évidente. Bernard définit son fameux « déterminisme » comme « la *cause déterminante* ou la *cause prochaine* qui détermine l'apparition des phénomènes ». Ou

bien comme « les *conditions d'existence* des phénomènes ». Ce qu'il poursuit avec un geste transcendantal, ce sont les conditions qui rendent les phénomènes possibles, les conditions de possibilité presque kantiennes. Il n'est pas rien si Bernard, dans le §1, chapitre 2 de la deuxième partie de l'*Inroduction*, c'est-à-dire dans un passage décisif où apparaissent presque toutes les notions-clé, a recours à un symbole du système d'organisme et donc d'individualité : Ouroboros, serpent qui se mord la queue. La biologie moléculaire ne s'y opposerait pas forcément, puisque François Jacob le cite en montrant son approbation. Le système organiquement construit, mais fatalement clos autour du but final, n'est-ce pas précisément ce qui caractérise la téléologie kantienne ? Ouroboros, emblème pour l'accomplissement du vitalisme transcendantal, se trouve souvent au pommeau de la canne tenue dans la main d'un sage ou d'un saint. Le système clos a besoin d'un législateur ou d'un régulateur. Dans un manuscrit de ses dernières années, Bernard écrit :

« Il faut distinguer dans l'organisme les parties vitales et les produits. [...] Je crois que les phénomènes chimiques ne pénètrent pas dans les parties vraiment vitales. On peut dire certainement qu'il y a dans les êtres vivants la force vitale qui donne à l'être son évolution, sa forme. Cette forme est indépendante de la matière ; c'est le *pouvoir législatif* qui est au-dessus de la matière et qui la dispose ; mais le *pouvoir exécutif* de cet arrangement est tout à fait matériel et physico-chimique. De même, dans un monument, la force législative est l'intelligence de l'architecte, mais le pouvoir exécutif n'est autre chose que la pierre qui fonctionne mécaniquement en vertu de ses propriétés purement physiques et chimiques, propriétés qui peuvent être plus complexes, mais toujours de même ordre. Dans une fleur, la force législative, c'est l'arrangement de la fleur ; nous ne le ferons jamais, mais nous pourrions faire le pouvoir exécutif, c'est-à-dire le parfum et les matières organiques » (Claude Bernard, *Principe de médecine expérimentale*, PUF, 1947, p. 243).

(Je dois cette citation à un livre de Kanamori sur l'*Archéologie de la pensée scientifique* (2004). Je ferme la parenthèse). Les commentateurs s'accordent sur ce point. Deleuze disait que « la Critique du Jugement donne une nouvelle théorie de la finalité, qui correspond au point de vue transcendantal et se concilie parfaitement avec l'idée de législation » (p. 99). Canguilhem disait ceci :

« Claude Bernard substitue à la notion d'une force vitale conçue comme un ouvrier, celle d'une force vitale conçue comme un législateur ou un guide. C'est une façon d'admettre qu'on peut diriger sans agir et c'est ce que l'on peut appeler une conception magique de la

direction, impliquant que la direction est transcendante à l'exécution » (Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, 2^e éd., Vrin, 1965, p. 115).

Rappelons, pour résumer, que Bergson substituait, en vue d'une téléologie créatrice, au modèle d'artisan celui d'artiste. Bernard substituant à l'ouvrier le législateur appartient bel et bien au vitalisme du type kantien, à savoir au vitalisme transcendantal. Au centre de la téléologie vitaliste du type Kant-Bernard, il y a, comme un mirage se dérobant toujours plus loin, l'« idée régulatrice » (Kant) ou l'« idée directrice » (Bernard). Kant-Bernard tentent d'infléchir le finalisme déterministe et mécaniste pour le vitaliser. Tandis qu'au centre du finalisme vitaliste du type Leibniz-Bergson, il y a la notion d'une force, d'une *vis a tergo* s'élargissant de l'intérieur (entéléchie, élan vital). Ils s'efforcent de désenchanter le vitalisme et le finalisme pour les réconcilier avec le déterminisme et le mécanisme.

En guise de conclusion. Lutte pour la reconnaissance (à inventer) : philosophie et science.

Au lieu de conclure cet aperçu sur le finalisme bergsonien intimement lié à son vitalisme, revenons sur le « cadrage » du présent travail. Le grand livre de François Jacob s'intitule non *la Logique de la vie* mais *la Logique du vivant*. Citons un passage significatif sur ce point :

« En fait, depuis la naissance de la thermodynamique, la valeur opératoire du concept de vie n'a fait que se diluer et son pouvoir d'abstraction que décliner. On ne cherche plus à en cerner les contours. On s'efforce seulement d'analyser des systèmes vivants, leur structure, leur fonction, leur histoire » (Jacob, *ibid.*, pp. 320-321).

C'est une position bien représentant des scientifiques, je crois, position selon laquelle on ne peut dire des choses significatives que sur une chose mesurable et quantifiable. Pour un biologiste, parler de « la vie en général » appartient au domaine de la spéculation abstraite. Il n'imagine pas qu'on pourrait parler de la vie concrète en général. Pas à sa façon en tout cas, dira-t-il. *Hic Rhodus* pour le philosophe, au moins s'il avait déjà lu l'*Evolution créatrice*. Mais il faut préciser tout de suite : Bergson ne compte pas annexer par une élucidation ontologique la biologie qui ne serait qu'une science de l'étant à la philosophie comme science de l'être. Des fois, il semble penser que la philosophie et la science se situent au même sol en le partageant. Mais sa vraie réponse est qu'elles se développent, en se croisant sans cesse, sur les plan différents. La science

découvre, la philosophie crée. La science use et utilise les concepts comme des ustensiles ou des outils pour l'artisan, la philosophie les recycle sans cesse comme les matières d'une œuvre d'art pour l'artiste. La ligne de partage se trouve dans le travail de révision conceptuelle. J'ai commencé cet exposé par une boutade sur la maîtresse exigeant une légitimation. Il ne s'agit pas pour Bergson de la faire reconnaître ; c'est la notion même de légitimation qui devra être mise en question. Bergson disait des recherches psychiques que le philosophe et le scientifique ne doivent en être ni avocat ni juge, mais plutôt juge d'instruction. Ils ne défendent pas l'accusé à tout prix, ils ne déclarent pas la sentence dernière, mais ils s'interrogent s'il faut commencer ou non le procès. Il en va de même, je crois, pour le vitalisme et pour le finalisme. Leurs spectres rôdent toujours.