

Le texte qui suit est celui d'une conférence prononcée dans le cadre des Ateliers Euro-japonais sur l'Evolution Créatrice d'avril 2007 à l'Université de Toulouse. Il est protégé par le droit d'auteur. Toute reproduction, même partielle, doit faire l'objet d'une demande d'autorisation.

---

«*La biologie l'inspirait*»

--- Notes sur l'enjeu épistémologique et philosophique de la biologie chez Bergson

Naoki SUGIYAMA (Université de Gakushuïn, Japon)

« *La biologie l'inspirait* », déclare Paul Valéry à propos de Bergson, dans son éloge à l'Académie française. Certainement. Mais dans quel sens? Est-ce que cela veut dire simplement que notre philosophe nous a présenté un nouveau spiritualisme évolutionniste, en renouvelant radicalement l'évolutionnisme spencérien? Ou bien que la réalité irréductible de la *vie* s'est trouvée sauvée devant les attaques des matérialistes, par sa pensée résolument dualiste, qui n'a cessé de diriger sa démarche philosophique depuis *L'Essai* jusqu'aux *Deux Sources*?

Ce que je voudrais essayer ici, c'est de remettre la pensée *biologisante* de Bergson dans le contexte intellectuel du tournant du siècle, ou pour reprendre ce terme heureusement choisi par M. Frédéric Worms, celui du « *moment 1900* », dans lequel nous pourrions préciser les significations aussi épistémologiques que philosophiques de la biologie pour le bergsonisme.

Expliquons-nous : depuis le 18<sup>e</sup> siècle, on constate l'envahissement graduel des sciences positives dans le domaine qu'on avait appelé philosophique. Nous ne croyons pas nécessaire d'entrer le détail ici. Ce qui est certain, c'est que la préoccupation principale des philosophes était alors de se donner un domaine propre à eux, un lieu inaliénable pour la philosophie, pour le spiritualisme, et enfin, pour la métaphysique. De là l'importance extrême de la psychologie, qui devait maintenir son indépendance en face de la physiologie et de la biologie. Pour les philosophes spiritualistes après Maine de Biran, il faut que la psychologie forme un domaine irréductible pour la *psychè*, l'âme, l'esprit, et de plus, aux yeux des disciples de Victor Cousin, elle constitue une « *antichambre* » indispensable pour la métaphysique traditionnelle, cette fois fondée sur l'expérience intérieure.

On a trouvé ainsi en elle une sorte de barrière pour défendre la spiritualité de notre être. On pourrait citer un autre exemple dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, ouvrage qui reste canonique pour la philosophie universitaire jusqu'à la fin du 19<sup>e</sup> siècle. Adolphe Franck, disciple fidèle de Cousin et éditeur de ce dictionnaire, a écrit dans l'article *psychologie* : « les phénomènes, les facultés et le principe même, le fond identique de l'âme humaine ou du moi, voilà ce qui constitue le *domaine propre* de la psychologie, son *patrimoine*, en quelque sorte *inaliénable* » (souligné par nous). L'enjeu est donc de se donner un domaine inaliénable pour la psychologie, une place propre pour l'esprit, un lieu pour le spiritualisme --- au milieu des sciences positives, qui

commencent à prendre leurs essors envahissants.

Où peut-on trouver l'esprit? --- telle était donc la question qui a préoccupé tout au long du 19<sup>e</sup> siècle la philosophie spiritualiste. Jusqu'à la fin du siècle, la stratégie majeure a consisté à tracer les lignes de démarcations pour partager la réalité en quelques parties irréductibles. En attribuant ainsi à chaque science son domaine propre, on arrive à sauver l'esprit en face de la tentative de la *mathesis universalis*, d'une science unifiée de nature physico-mathématique, qui est virtuellement matérialiste. On en trouve un bel exemple chez Boutroux. Il reste qu'une telle stratégie, qu'on pourrait qualifier de «pluraliste», fondée sur la réflexion critique à propos des sciences, se verra remplacée par une autre vers les années 1890. Cette nouvelle stratégie, elle aussi inspirée profondément des considérations épistémologiques, procure à l'esprit une autre place dans la configuration du savoir.

Dans cet exposé, nous envisageons d'abord les origines et la conséquence de cette stratégie. Si l'on nous demande de la qualifier, nous la dirons «conventionnaliste», «pragmatique» et en un sens particulier, «transcendantale». Ensuite, nous essayons de mettre en contraste une autre position prise par Bergson, qui nous paraît choisie sous l'inspiration *biologique*. Mais quelle prise de position? Ne pouvant pas encore y répondre, nous nous bornerons ici à donner quelques remarques que nous reprendrons à la fin de notre exposé.

Il n'est pas douteux que ces deux premiers adjectifs (*conventionnaliste*, *pragmatiste*) conviennent au moins à un aspect de la pensée bergsonienne. Au contraire, rien n'est plus étranger que le troisième (*transcendantal*) pour cette philosophie. Ici, on reconnaîtra un des traits singuliers de Bergson au sein des autres philosophes de cette période. Autrement dit, ce dernier assigne à l'esprit une place tout à fait particulière, et par là, il déplace la philosophie elle-même de son ancien domaine en même temps qu'il lui propose une méthode bien connue et pourtant toujours un peu déconcertante. En effet, Bergson ne cesse jamais de parler du caractère essentiellement «collectif» et «progressif» de la philosophie telle qu'il la conçoit. De plus, il évoque des «lignes de faits», qui nous suggèrent une direction de convergence, sans pour autant donner une vision directe d'un point de convergence. Il s'agit d'un travail d'approximation où l'on essaie d'obtenir un résultat de plus en plus «probable» et «plausible» sans jamais atteindre la certitude définitive. C'est là ce que Bergson a appelé «la méthode de recoupement». N'est-ce pas étrange de voir tout cela chez un philosophe qui a tant insisté sur la primauté de l'intuition dans la philosophie? Pourquoi ne dit-il pas tout simplement, comme Husserl, que l'intuition est «le principe des principes», sur lequel se construit un édifice inébranlable, qu'est précisément la philosophie comme «science rigoureuse»?

Une telle ambiguïté est, à notre avis, une conséquence inévitable du fait que notre philosophe a été «inspiré» par la biologie. Dire que celle-ci l'inspirait, ce n'est pas seulement dire que Bergson nous a donné la belle histoire évolutionniste de la vie créatrice. L'inspiration biologique l'a amené à reconsidérer également la place de l'esprit et la valeur de la connaissance scientifique aussi que la méthode de la philosophie.

Commençons par la nouvelle stratégie du spiritualisme après les années 90, pour nous donner un arrière-plan sur lequel se profile la pensée de Bergson dans sa singularité.

## 1 *De la conventionalité de la science à la philosophie de l'esprit transcendantal*

Après les réflexions épistémologiques de Poincaré et de Duhem, nous ne sommes plus surpris d'entendre dire qu'il existe un ensemble de «conventions» à la base des sciences physiques. À ces deux penseurs on doit l'idée d'une convention, qui est certes suggérée par l'expérience sans être pourtant imposée par elle, convention qui rend possible toutes les mesures des quantités physiques, et par là toutes les expérimentations physiques. L'homogénéité de l'espace et du temps, l'uniformité du mouvement d'un corps inerte, la conservation de l'énergie dans un système clos, etc., sont autant de conventions sans lesquelles on ne pourrait ni définir les unités de mesure, ni décrire les phénomènes observés, ni faire des expérimentations. Remarquons ici que ces conventions, qui échappent *par hypothèse* à la vérification expérimentale, se trouvent situées sur un autre plan que celui des faits particuliers. Or c'est en profitant de cette différence topologique que les philosophes spiritualistes tels que Édouard Le Roy, tentent d'assurer à l'esprit sa propre place et son propre statut.

L'esprit du savant, loin d'être un miroir passif où se mire la réalité, constitue au contraire les faits scientifiques. Or n'est-ce pas là un kantisme déguisé? En effet, n'est-ce pas Kant qui a insisté sur la spontanéité de notre entendement en face de la réceptivité de la sensibilité? La réponse est négative, dans cette mesure où chez Kant, le sujet épistémique est doué des catégories toutes faites quant à l'entendement, des formes isomorphes et euclidiennes quant à la sensibilité. L'initiative de notre esprit est donc limitée une fois pour toutes dans ces conditions immuables, qui constituent notre finitude même. Toutefois, de telles conditions sont-elles vraiment immuables et indestructibles? Voilà la question posée par Le Roy, Gaston Milhaud, et Bergson - qu'on se rappelle par exemple un passage de ce dernier : «Mais la question est de savoir si certaines conditions [de la perception extérieure], que nous tenons d'ordinaire pour fondamentales, ne concerneraient pas l'usage à faire des choses, le parti pratique à en tirer, bien plus que la connaissance pure que nous en pouvons avoir» (MM208/323). D'ailleurs c'est sous son influence que les deux premiers ont commencé à reconsidérer et réévaluer la part contingente et même arbitraire dans les sciences pour arriver à un pragmatisme radical. Il faut dire en passant qu'il ne s'agit pas d'un rapprochement forcé, puisque William James cite lui-même ces auteurs dans la préface de son *Pragmatism*, en tant que précurseurs de sa pensée en France.

Nous avons donc une nouvelle figure du sujet *transcendantal* par rapport au sujet kantien. L'esprit du savant, surtout du physicien, est doué d'une liberté de créer les notions, de définir les unités, de choisir un système d'entre d'autres également possibles et de constituer ainsi un monde objectif devant son regard. Il est vrai que cette liberté est *en fait* lestée de poids plus ou moins résistants, mais ces résistances ne viennent pas des «faits», qui ne sont rien de déterminé en soi, mais de l'habitude et de l'inertie dans l'esprit lui-même. *En droit*, l'esprit survole les faits scientifiques qu'il constitue dans toute sa liberté.

Telle est la grande ligne de la stratégie nouvelle propre au spiritualisme du tournant du siècle. Il faut bien noter sa nouveauté par rapport à l'ancienne. Par exemple, Boutroux lui aussi a parlé de la contingence des lois scientifiques. Mais il voulait dire par là que la réalité est partagée en

plusieurs plans, horizontaux, dont le supérieur contient toujours quelque chose de plus, qui ne peut s'expliquer par les lois qui dominent l'inférieur. Par conséquent, le déterminisme physique est inadéquat aux phénomènes chimiques, et de même les lois biologiques aux phénomènes psychologiques. On voit bien que ce dont il s'agit ici, c'est la réhabilitation de cette idée ancienne d'«*échelle des êtres*». Au contraire, Milhaud et Le Roy fondent délibérément leur argument sur les exemples qu'on trouve dans la science physique, où l'on réussit à formuler les lois mathématiques, et où l'on admet plus volontiers un déterminisme rigoureux. Pourquoi? Parce que pour eux, le déterminisme dans les objets de la science n'entache jamais la liberté de l'esprit. Au contraire, ils trouvent dans le déterminisme des faits constitués la meilleure preuve de la liberté de l'esprit qui les constitue. Plus déterminés sont les faits, plus efficace est notre liberté qui détermine les faits tels qu'ils sont.

Bref, l'esprit et les faits ne sont pas au même niveau. La distinction entre le *constituant* et le *constitué*, entre ce qui *fait* et ce qui *est fait*, assure à l'esprit son indépendance envers le monde des objets empiriques, distinction qui abrite l'esprit contre tout progrès des sciences positives.

Voilà comment on a obtenu, en partant des réflexions épistémologiques, un nouvel statut de l'esprit, un lieu inouï pour le spiritualisme. C'est ainsi que Le Roy a pu dire, vers la fin de son exposé longuement développé (*Science et Philosophie* in *Revue de métaphysique et de morale*, 1899-1900): «La matière est *derrière* nous : c'est nous qui l'organisons; la vie pratique et les relations sociales sont *derrière* nous : c'est nous qui les créons; notre conduite et nos croyances sont *derrière* nous : c'est nous qui les faisons»(souligné par nous). En laissant «*derrière*» lui tous les produits de son activité, l'esprit lui-même reste complètement libre et indépendant, sauf envers les exigences morales et religieuses d'origine surnaturelle.

## 2 *L'épistémologie et le spiritualisme d'un sujet biologique*

On sait bien l'écart qui sépare la pensée bergsonienne du pragmatisme en général. Il est vrai que Bergson est le premier à admettre la part pratique et pragmatique dans notre connaissance ordinaire et scientifique. Pourtant, il trouve là un obstacle que nous devons critiquer et détruire pour laisser place à la connaissance intuitive. La vérité n'est pas quelque chose que nous construisons. Mais nous n'insistons pas davantage sur ce point bien connu.

Il reste que nous, en tant qu'êtres intelligents, ne cessons de fabriquer, c'est-à-dire de tailler et d'informer la matière pour en faire les objets que l'intelligence peut utiliser comme autant d'outils ou autant de pièces à organiser en une machine. On pourrait spiritualiser ce procédé de fabrication matériel afin de décrire l'essence des recherches scientifiques : notre intelligence fabrique les objets en découpant la continuité de l'expérience immédiate, elle fabrique aussi les idées générales et les relations constantes en rapportant ces objets les uns aux autres, pour construire un ensemble de plus en plus cohérent et intelligible, qu'est la théorie scientifique. Il faut noter que, même après ce débat très passionné que Le Roy a ouvert au sujet de la nature et la valeur de la connaissance scientifique, Bergson accentue toujours la continuité de l'activité utilitaire à la science élaborée. «La science est

l'auxiliaire de l'action» (PM138/1362). Au fond, il n'y a pas de coupure épistémologique entre la perception et la science, parce que l'intérêt qui les motive est le même. Généraliser les singuliers, immobiliser les mouvants, unifier les êtres en les insérant dans un réseau de relations intelligibles, calculables et par là prévisibles --- tels sont les motifs invariants de notre activité intelligente, dans la perception sensible et utilitaire aussi bien que dans la science dite rationnelle et théorétique.

D'où vient cette continuité, et quelle en est la conséquence? Il n'est pas difficile de répondre. Il faut souligner encore une fois cette place que Bergson nous a assignée : nous sommes *construits biologiquement* comme *homo faber*, une espèce parmi d'autres, pour qui est inévitable la compréhension fabricatrice, opératoire et enfin pragmatique du monde. Certes, l'esprit humain pourrait prétendre à être un sujet transcendantal qui constitue le monde objectif sous les yeux, mais *cette activité constituante est elle-même construite telle quelle* par la nature au cours de l'évolution de la vie. Bref, *nous pouvons survoler les faits que nous constituons, mais nous ne pouvons survoler la vie qui nous constitue*. Rappelons que Le Roy a laissé *derrière* notre esprit tous les faits qui se trouvent dans le monde. Au contraire, selon Bergson, «la matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien *en* nous; les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons *en* nous; quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes» (PM137/1361. souligné par nous). Ce qui l'oblige à dire «*en*», au lieu de «*derrière*», c'est la constitution biologique de notre être. En suivant son inspiration biologique, Bergson réintroduit notre esprit dans la nature, et la nature dans notre esprit.

Cette idée d'inter-immanence est grosse de conséquences. Nous n'en indiquons ici que deux.

Premièrement, l'intelligence est naturalisée, c'est-à-dire plongée dans la nature. Le fait qu'elle est motivée par l'intérêt pratique au sens très large, représente aux yeux de Bergson la meilleure garantie pour s'assurer qu'elle touche la réalité même. Si notre intelligence fabricatrice réussit malgré son caractère constituant, malgré sa conventionalité et sa contingence, c'est qu'il y a quelque chose qui y répond dans le réel. Mais ce n'est pas tout. Entre notre intelligence et la nature, il y a une sorte de co-naturalité et c'est la raison pour laquelle, afin de parler de la genèse de la matière, ou mieux de la matérialité des choses dans le troisième chapitre de *L'évolution créatrice*, Bergson a pu commencer par la description psychologique de la détente et l'extension en nous, c'est-à-dire de la matérialité en nous. On a vu là un rapprochement bien hardi et aventuré de l'observation intérieure et de la spéculation cosmogonique. En effet, ce raisonnement par analogie de Bergson serait dénué de tout fondement sans une compréhension préalable de la place de notre esprit par rapport de l'univers. Ici, la proposition que nous venons de citer : «*la matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous*», prend tout son sens. C'est parce que nous sommes des êtres biologiques que les exigences pratiques et utilitaires nous dominent, mais en même temps c'est pour cette même raison que nous sommes capables de saisir l'essence et la genèse de la matière en les cherchant en nous-mêmes.

Nous sommes conduits par là à la seconde conséquence. Le fait que nous sommes des êtres biologiques, c'est-à-dire des êtres intramondains composés de matière et de vie, est la condition même de la biologie aussi que de la philosophie.

En effet, si les phénomènes vitaux sont irréductible aux matériels, si la biologie est une

science indépendante de la physique et de la chimie, qu'est-ce qui nous permet de comprendre cette irréductibilité et de cette indépendance? Si notre esprit n'était qu'un sujet transcendantal, pour qui les objets sont tous découpés, construits et compris dans les cadres de notre intelligence, rien ne nous empêcherait de ne voir dans un organisme qu'un ensemble des pièces matérielles, de ne voir dans une fonction vitale qu'un effet tout à fait nominal de la structure des organes, de ne voir dans un corps vivant qu'une portion arbitrairement découpée par notre intelligence tout comme les autres objets matériels. Mais Bergson disait : «tandis que la subdivision de la matière en corps isolés est relative à notre perception, tandis que la constitution de systèmes clos de points matériels est relative à notre science, le corps vivant a été isolé et clos par la nature elle-même»(EC12/504). On pourrait citer un autre propos de Bergson, donné lors de la séance très agitée de *la Société française de philosophie* en 1901. Après avoir noté avec Le Roy que le phénomène particulier nommé «éclipse» est découpé comme tel par nous, Bergson y oppose un phénomène biologique, circulation du sang : «...la circulation du sang est quelque chose de plus objectivement indépendante. [...] la circulation est découpée en soi dans le tout de la nature; l'éclipse, non»(M502). Qu'est-ce qu'il veut dire? Qu'il y a dans le réel des articulations naturelles, indépendantes de notre opération de découpage et de construction. Ces articulations, un mathématicien ou un physicien les pourraient négliger, mais un biologiste peut et doit les tenir en compte en tant qu'objets propres à la biologie. Autrement dit, il y a des *fonctions* au dessus des *structures* physico-chimiques. Écoutons encore une fois Bergson (nous citons des *Deux Sources*): «Que dirait-on du savant qui ferait l'anatomie des organes et l'histologie des tissus, sans se préoccuper de leur destination? Il risquerait de diviser à faux, de grouper à faux. Si la fonction ne se comprend que par la structure, on ne peut démêler les grandes lignes de la structure sans une idée de la fonction»(DS111-112/1066). Donc, il faut reconnaître la fonction d'abord pour découper et analyser la structure comme telle.

Mais comment peut-on saisir une fonction, qui dépasse la description la plus minutieuse du processus physico-chimique? On pourrait rappeler ici la théorie bergsonienne bien connue de la compréhension en général. D'après Bergson, nous ne partons pas des mots donnés pour arriver un sens. Nous devons au contraire partir d'un sens supposé pour rejoindre les mots. L'interprétation est toujours centrifuge. Et cependant, il ne peut être question de donner un sens selon notre convenance. Avouons que c'est là un problème difficile, comme Bergson dit bien lui-même : «Cette connaissance [non relationnelle] serait fort difficile, justement parce qu'elle ne construirait plus son objet et serait obligée, au contraire, de le subir»(EC231/690). Mais pourquoi sommes-nous capables tout de même de réaliser cette connaissance difficile? Pourquoi pouvons-nous comprendre la *fonction vitale* réalisée au travers des agencements matériels, pourquoi pouvons-nous démêler un *sens proprement biologique* dans les phénomènes physico-chimiques? Bref, pourquoi nous est-il possible de reconnaître le vivant comme vivant, la vie comme vie?

La réponse n'est pas douteuse : parce que nous sommes nous-mêmes des êtres *vivants*. Il est vrai que c'est la source d'erreurs anthropomorphiques ; sans doute il n'est pas rare que le sens supposé dans l'objet ne soit qu'une projection imaginaire. Cependant, il n'en est pas moins vrai que c'est aussi la seule source où nous puisons les sens et les catégories nécessaires pour la connaissance de la vie. Que l'on se rappelle le geste de Bergson quand il traite de l'instinct et de l'intelligence,

quand il cherche l'essence du totémisme, quand il découpe une faculté fabulatrice dans les faits psychologiques. C'est toujours en terme de *fonctions* qu'il définit ces faits (à l'intelligence de faire des outils, à l'instinct de sympathiser la vie, au totémisme de maintenir l'exogamie, pour ne pas parler de la *fonction* fabulatrice...). Et on a été plus ou moins étonné de la manière dont Bergson cherche les essences de ces choses. Après avoir ramassé les faits observés par les savants, il se plonge en lui-même pour en chercher le sens et la fonction. On pourrait se demander s'il n'abuse pas de la méthode introspective. Il convient néanmoins de remarquer que, s'il interroge la vie intérieure, ce n'est pas pour recourir à la faculté constituante en nous. Comment le SpheX, n'ayant évidemment aucune connaissance entomologique, anatomique ou histologique, arrive-t-il néanmoins à piquer juste les trois centres nerveux du Grillon? Notre intelligence, essentiellement mécaniste, expliquera ce fait comme une combinaison de réflexes. Pourtant, ce n'est nullement ce que Bergson nous dit. Il voit dans ce même fait une mise en fonctionnement de la compréhension sympathique et immédiate entre les deux activités vitales entrecroisées, nommées «SpheX» et «Grillon». Si Bergson demande l'appui de l'introspection, ou plutôt du tâtonnement intérieur, c'est qu'il croit pouvoir trouver là, dans les profondeurs de son esprit, le moyen d'éviter le piège de la connaissance qui construit son objet, parce que ce qu'il cherche en lui-même, c'est la vie auto-constituante qui ne cesse de *fonctionner* secrètement selon toutes ses modalités possibles, à la marge de notre conscience intelligente. Et c'est cette vie *en* nous qui nous donne la clef pour saisir la fonction dans la structure, pour comprendre le sens biologiques dans les phénomènes physico-chimiques. Cette vie, nous sommes obligés de la *subir* ou de la *sympathiser* au lieu de *construire*. Mais il n'est pas besoin de ne voir là qu'un obstacle à surmonter, c'est précisément la condition non-transcendantale de toute expérience possible biologique, et philosophique.

Georges Canguilhem a avoué quelque part : «Nous soupçonnons que, pour faire des mathématiques, il nous suffirait d'être anges, mais pour faire de la biologie, même avec l'aide de l'intelligence, nous avons besoin parfois de nous sentir bêtes» (*La connaissance de la vie*, Vrin, introduction, p.13). Au lieu d'être un *ange purement intelligent* qui s'amuserait à construire les objets comme il lui plaît, l'esprit bergsonien est de manière indéracinable celui d'une *bête impure*, à savoir un *homo faber* qui sent néanmoins toujours en soi la présence vague d'une abeille ou d'une fourmi, ainsi que celle d'une mentalité dite «primitive», et voire même celle d'une spiritualité mystique. Et c'est en consultant ces habitants cachés en nous que Bergson élabore sa théorie de connaissance et sa philosophie de la vie.

## Conclusion

Concluons. *La biologie inspirait Bergson* --- l'implication de cette inspiration est donc triple.

Premièrement, *en ce qui concerne le statut de notre esprit et de la philosophie spiritualiste*, cela signifie que l'esprit est situé définitivement dans la nature qui l'a engendré et qui le pénètre

jusqu'au fond. Nous ne sommes pas, nous ne pouvons pas être séparés de la nature comme des « enfants en pénitence » selon l'expression de Bergson (PM137/1361, des « écoliers en pénitence » PM69/1307). L'esprit pourrait se croire un unique sujet transcendantal, mais seulement dans une certaine mesure et pour un type particulier de connaissance. De là la première conséquence : destitution du spiritualisme transcendantal d'origine kantien, suggéré et renouvelé par les réflexions épistémologiques sur les sciences mathématiques et physiques.

Deuxièmement, *dans un contexte épistémologique*, cela signifie que ce rapport d'immanence entre la nature et nous constitue à la fois l'obstacle et le fondement pour la connaissance du réel. Obstacle, parce que la matérialité en nous nous incite à ne voir dans le réel qu'un vaste mécanisme, parce que la vie nous suggère une vision animiste et mythique de la réalité. Mais aussi fondement, parce que la matérialité en nous, vécue comme tendance à une détente, nous révèle l'essence et la genèse de la matière dans le monde (ainsi que celle de l'intelligence dans notre esprit), parce que la vie qui travaille en nous nous permet de subir et sympathiser la vie, d'en avoir la compréhension intuitive. Et il faut bien noter que nous n'avons pas ici un critère a priori de la vérité, ou en un sens kantien une logique transcendantale de la vérité objective, car chez Bergson, la source de la vérité est aussi la source de l'illusion (on pourrait voir là une affinité un peu inattendue de Bergson avec le Kant de la dialectique transcendantale, qui explore la logique des illusions propres à la Raison). Cette ambiguïté est d'ailleurs inévitable dans la mesure où nous, sujets connaissant, sommes les êtres vivants, les êtres biologiques.

De là la dernière implication, *concernant la méthode de la philosophie*. Si la philosophie est inséparable de la critique, et en effet elle l'est, cette critique nous impose un travail bien compliqué, parce que nous sommes impliqués nous-mêmes dans le processus de la vie, qui ne s'interdit pas de se limiter, de se déformer et de se dissimuler pour survivre. Autrement dit, cette critique ne peut s'appuyer simplement sur l'évidence soi-disant indubitable comme son point de départ. La critique et la recherche ne s'avancent pas d'une façon rectiligne chez Bergson. Elles se jouent en cercle, ou mieux, en spirale. C'est la raison pour laquelle Bergson refuse la méthode déductive et apodictique qui présuppose les définitions et les axiomes indubitables, ou mêmes éventuellement conventionnelles, pour admettre le caractère « probable » et « plausible » de la vérité philosophique et le caractère « collectif » et « progressif » de la philosophie de l'esprit. Au lieu de suivre une ligne ininterrompue de raisonnement, Bergson nous demande de trouver dans la réalité les « *lignes de faits* » hétérogènes, que nous devons prolonger hypothétiquement et confronter les unes aux autres pour obtenir un résultat de plus en plus plausible. Le philosophe ressemble donc plus à un cartographe qu'à un architecte. Et il cherche ces lignes dans la biologie tout aussi que dans la psychologie, la physiologie, la sociologie, l'ethnologie, et même dans la dynamique et la thermodynamique. Qu'est-ce que cela veut dire ? Que la philosophie spiritualiste a quitté son ancien domaine sécurisé en face des sciences positives, pour s'éparpiller et se disséminer entre elles, au milieu d'elles. Maintenant elle n'est plus sédentaire, elle est viable n'importe où, parce que l'esprit, en tant que tendance de changement et de création, se trouve partout.

Disons donc pour finir : *l'enjeu de la biologie était donc l'ouverture triple de l'esprit, de la science et de la philosophie.*