

L'image de l'élan vital dans le chapitre II des *Deux sources de la morale et de la religion.*

Par Jean-Christophe Goddard
(Université Toulouse Le Mirail)

1. Le problème de la subsistance des croyances religieuses.

Le chapitre II des *Deux Sources de la morale et de la religion*, consacré à la « religion statique » mobilise, on le sait, d'une manière centrale *L'évolution créatrice*, et principalement ses deux premiers chapitres (DS,132). Bergson y est ramené « aux considérations » qu'il avait « présentées autrefois sur l'évolution de la vie » (DS,115) à partir de deux questions.

La *première*, qui ouvre le chapitre, peut être formulée ainsi : « comment des croyances ou des pratiques aussi peu raisonnables [que les croyances et les pratiques religieuses] ont pu et peuvent encore être acceptées par des êtres intelligents ? » (DS,106).

La *seconde*, qui s'inquiète de savoir « à quel danger la nature devait parer » (DS,113) en organisant dans l'individu la fonction fabulatrice à l'origine de ces croyances absurdes, pose un « problème plus vaste » qui s'énonce ainsi : « Comment rapporter à un besoin vital les fictions [les représentations religieuses] qui se dressent devant l'intelligence, et parfois contre elle, si l'on a pas déterminé les exigences fondamentales de la vie ? » (DS,115).

A vrai dire ce problème plus vaste, posé par la seconde question, était « implicitement contenu dans la première », et se rencontrera de nouveau, « plus explicite », lorsque surgira une *troisième* question : « Comment la religion a-t-elle survécu au danger qui l'a fit naître ? Comment, au lieu de disparaître, s'est-elle simplement transformée ? Pourquoi subsiste-t-elle, alors que la science est venue combler le vide, dangereux en effet, que l'intelligence laissait entre sa forme et sa matière ? ».

Une troisième question, que Bergson laisse donc momentanément de côté, mais qui est, notons-le bien, la forme plus explicite d'*un seul et même problème* que les deux premières questions formulent quant à elles plus ou moins implicitement. De cet unique problème – qui est le problème même dont traite le chapitre II des *Deux sources* –, Bergson donne une formulation encore plus précise en posant une dernière question, qui enveloppe déjà à vrai dire une certaine réponse : « Ne serait-ce pas qu'au dessous du besoin de stabilité que la vie manifeste [...] il y a quelque exigence d'un mouvement en avant, un reste de poussée, un élan vital ? ».

Bref : le problème que s'efforce de résoudre le second chapitre des *Deux sources de la morale et de la religion* est très exactement celui de la *subsistance* de la religion. Une subsistance qui ne saurait être comprise comme simple inertie ou persistance d'un état stable, mais seulement comme l'effet de cette exigence vitale qui est au principe non pas de la conservation des espèces, mais de leur *création* – en un mot, comme l'effet de la poussée propre à l'*élan vital*. Le problème est alors très exactement de rendre compte du *dynamisme* qui soutend la fiction religieuse en rapportant son acte à ce que Bergson appelle « évolution créatrice » ou « élan vital ».

2. L'image médiatrice d'un élan vital.

Ce problème exige donc que l'on reprenne contact avec l'esprit concret de la doctrine exposée dans *L'évolution créatrice*. Or, d'après Bergson, un tel contact ne peut être – pour le philosophe qui écrit comme pour son interprète – qu'*indirect* ; il ne peut avoir lieu, on le sait, qu'à travers cette « image intermédiaire entre la simplicité de l'intuition philosophique concrète et la complexité des abstractions qui la traduisent » dont parlait, en 1911, la fameuse conférence de Bologne sur *L'intuition philosophique* (PM,1346). De ce point de vue, rien n'a changé en 1932 : on ne peut être ramené aux considérations de *L'évolution créatrice*, qu'à partir de ce qui en fut l'image médiatrice – de cette image qui y accompagnait « pas à pas » (PM,1356) le philosophe, et qui seule peut être interrogée par l'interprète s'il veut approcher l'intuition indicible qui motive la reprise incessante d'une parole philosophique. Cette image, c'est l'image d'un élan vital ; ou, si l'on préfère, l'élan vital est une telle *image*.

De là l'énumération à laquelle se livre Bergson, dans les *Deux sources*, des « idées » (DS,117,118) ou « représentations » (DS,119) qu'« évoquent » (DS,117,119) ou « suggèrent » (DS,118) « l'image de l'élan vital » (DS,117sq.) – ou qui sont « enfermées » en elle (DS,119).

De ces « idées », Bergson en dénombre huit, peut-être neuf ou dix. Mais la liste n'est bien sûr pas exhaustive ; car la nature propre d'une image médiatrice, qui est « de se laisser encore voir » tout en ne « se laiss[ant] plus toucher » (PM,1355), son caractère proprement *spectral* – Bergson parle à son propos de « fantôme » –, est d'abord de « hanter » l'écriture et l'interprétation d'une œuvre comme la seule *indication* du point en lui-même inaccessible où se rassemblent les idées « éparpillées » (PM,1357) et *impossibles à totaliser* qui cherchent à l'exprimer.

On ne sera pas surpris de ce qu'une telle image, et précisément celle de l'élan vital – que la tradition scolaire nous a malheureusement habitué à confondre avec le contenu d'une doctrine – s'apparente à la représentation primitive de l'âme à laquelle, précisément, le chapitre II des *Deux sources* consacre une fine analyse. Son caractère qui est, nous venons de le dire, de se

laisser voir sans se laisser toucher, est précisément le caractère de l'image primitive de l'âme, dont Bergson dit qu'elle est une « image visuelle [...] dégagée de l'image tactile » (DS,138). L'image de l'élan est une telle « ombre » ou « fantôme » : une simple « pellicule visible » (DS,139) immobile et incorruptible, placée au-dessus de la dispersion des idées et des concepts où se complexifie la pensée.

Ce rapprochement choquera seulement qui n'aura pas pris au sérieux ce que l'image de l'élan vital permet précisément à Bergson d'asseoir au fondement de sa critique de la religion, à savoir que de l'homme primitif à l'homme actuel et civilisé, la « structure de l'esprit reste la même » (DS,107). Comment un philosophe, aussi civilisé fut-il, échapperait-il à la « structure générale de l'esprit humain » ? Comment y échapperait-il, dès lors qu'il entreprend d'écrire, c'est-à-dire sollicite la faculté fabulatrice – même s'il l'applique à une matière différente ? Mieux encore : comment *voudrait-il* échapper à cette structure, dès lors que, psychologue, comme Bergson, adopte pour méthode de « remonter au primitif » (DS,168) ?

Il est parfois difficile au commentateur de renoncer à l'orgueil dont le prive la modestie de son auteur. Insistons : l'image d'un élan vital, image médiatrice de la philosophie exposée par Bergson dans *L'évolution créatrice*, est une image *du même ordre* que l'image primitive de l'âme. Elle est, dirait-on en allemand, le *Gesicht* du bergsonisme, l'image spectrale en laquelle il apparaît, se manifeste et peut produire son effet. Si l'on veut bien comprendre ce qui se joue dans le chapitre II des *Deux sources*, et comprendre aussi de quoi l'on parle quand on parle d'élan vital – c'est-à-dire lorsqu'on convoque l'image spectrale d'un élan vital –, alors il faut donner à la « fabulation » ou « fiction » (DS,111) – c'est-à-dire à *l'acte* qui fait surgir les représentations fantasmatiques – le sens positif que lui donnent Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* : celui d'être une « faculté visionnaire » (QP,162). L'image de l'élan vital, apparition ou vision hallucinatoire, à mi-chemin de la matière et de l'esprit, fait alors proprement *voir* au sens où, comme image médiatrice, elle fournit « l'indication de l'attitude à prendre et du point où regarder » (PM,1355) – où, rompant avec l'expérience et la contrefaisant, elle est proprement créatrice d'une nouvelle vision, d'une nouvelle *vue* – où, perception fictive, elle engendre une perception entièrement renouvelée – qui n'est pas coextensive à la matière.

« Regardons bien cette ombre », écrit Bergson en 1911 à propos de l'image médiatrice, « nous devinerons l'attitude du corps qui la projette. Et si nous faisons effort pour imiter cette attitude, ou mieux pour nous y insérer, nous reverrons, dans la mesure du possible, ce que le philosophe a vu » (PM,1347). En ré-introduisant l'image d'un élan vital, Bergson signifie très expressément qu'il s'agit pour lui prioritairement, non pas de donner une expression *symbolique* de son intuition philosophique, mais de faire *voir* ce qu'il a vu. La question est alors pour nous de savoir quelle est cette vue propre au bergsonisme

dès lors qu'elle s'applique, à travers l'image fuyante de l'élan vital, à la matière des croyances religieuses.

Avant de répondre à cette question, on nous permettra d'insister sur le fait que la fabulation n'est pas d'abord l'acte instaurateur de la religion statique au sens où elle consiste dans un système de représentations contraignantes en lequel l'élan serait *arrêté* au profit de l'ordre social. La formulation même du problème à partir duquel Bergson est, dans le chapitre II des *Deux sources*, ramené à *L'évolution créatrice* l'atteste : si la fabulation religieuse persiste, nous l'avons dit, c'est qu'« au dessous du besoin de stabilité que la vie manifeste [...] il y a [...] un reste de poussée, un élan vital » (DS,115). « Lancer une image dans le champ de l'intelligence où vient s'installer l'idée » (DS,137), comme le fait Bergson dans *L'évolution créatrice*, puis de nouveau dans *Les Deux sources*, en lançant dans le champ de la théorie de la vie puis dans celui de la sociologie de la religion l'image d'un élan vital, revient proprement à contrarier l'intelligence et à libérer cette poussée résiduelle.

L'image médiatrice a en effet en commun avec la fiction primitive le pouvoir de « neutraliser l'idée » (DS,137). Ce qui la caractérise d'abord, c'est « la puissance de négation qu'elle porte en elle » (PM,1347). Traduisant l'intuition simple du philosophe, elle exprime cette « puissance intuitive de négation » (PM,1348) qui retient le philosophe de « déduire paresseusement des conséquences selon les règles d'une logique rectiligne » et lui fait écarter d'emblée comme *impossibles* – sans autre justification que cet acte immédiat – « des idées couramment acceptées, des thèses qui paraissent évidentes, des affirmations qui avaient passé jusque-là pour scientifiques ». C'est cette puissance de négation enveloppée dans l'image de l'élan vital que Bergson mobilise de nouveau dans les *Deux sources* au profit d'une critique de la religion.

La première idée suggérée par l'image d'un élan vital est donc *négative* : c'est l'irréductibilité du phénomène vital aux faits physiques et chimiques (DS,116). La seconde idée l'est encore : c'est le rejet du darwinisme pour autant qu'il interprète les variations de l'évolution dans la perspective d'une causalité purement extérieure (DS,116-117) – ou, si l'on préfère, « en termes purement actuels » (Ber,103). La troisième est également négative : elle rejette le principe d'une transmission héréditaire de l'acquis au profit d'une différenciation interne de la vie (DS,117). La quatrième, qui souligne le caractère mystérieux des opérations de la vie refuse l'explication mécanique de l'adaptation (DS,117-118). La cinquième, toujours négative, oppose au finalisme et à l'idée d'une coordination de parties la simplicité d'un acte indivisible (DS,118). La sixième idée, qui vient compléter la cinquième en y ajoutant « quelque chose de plus », oppose à l'analyse, « qui reste dehors », c'est-à-dire se place du point de vue de la résistance à l'acte et ne voit plus qu'une combinaison de moyens, l'intuition « qui se transporterait au dedans » et

ne verrait que le mouvement simple par lequel l'acte écarte une résistance (DS,118). La septième idée, répétant le rejet de l'explication physico-chimique, comprend la multiplicité des grandes lignes d'évolution vitales comme procédant de la division qui précise l'acte simple de la vie dès lors qu'il rencontre et tourne l'obstacle de la matière (DS,118-119). La huitième, enfin, qui ouvre directement sur la théorie bergsonienne de la religion, oppose au dualisme de l'intelligence et de l'instinct qui « atteignent leur point culminant aux extrémités des deux principales lignes de l'évolution animale » leur « implication réciproque », « avant leur dédoublement » comme « constitutifs » d'une seule et même « réalité simple sur laquelle [ils] ne seraient que des points de vue » (DS,119).

A cette série, Bergson ajoute encore deux idées, qu'il ne numérote pas. La première d'entre elles, qu'il précise comme étant « l'essentiel », est « l'imprévisibilité des formes que la vie crée de toutes pièces, par des sauts discontinus, le long de son évolution » (DS,119) ; cette idée également se présente comme une idée négative tournée contre le préformisme. La seconde, et dernière idée à laquelle l'image d'un élan « peut faire penser aussi » est « cette durée réelle, efficace, qui est l'attribut essentiel de la vie » (DS,119). L'élan étant ainsi très exactement une *image* de la durée ; la durée, une idée suggérée par l'image médiatrice de l'élan.

3. Subsistance de la croyance religieuse et subsistance de l'élan vital.

La suggestion de la durée n'est ici importante, c'est-à-dire efficace du point de vue de la théorie de la religion, que parce qu'elle articule « la divisibilité à l'infini de ce qui en est perçu » à « l'indivisibilité de ce qui en est intérieurement senti » (DS,119). On est renvoyé par là à la série des huit négations, rejets ou exclusions imposés par l'image médiatrice d'un élan, qui aboutit en fin de compte à esquisser une conception de la vie comme simplicité se différenciant par dissociations dichotomiques, de telle sorte toutefois que les lignes de différenciations, ou de divisions ainsi tracées ne soient jamais que *des points de vue pris sur la simplicité primordiale indivisible de la vie*.

De telle sorte surtout, comme l'a remarqué avec beaucoup de finesse Deleuze dans son *Bergsonisme*, que l'unité primordiale « témoigne encore dans chaque ligne [de différenciation] de son unité, de sa totalité subsistantes » (B,97). C'est sur ce point qu'insiste la huitième idée suggérée par l'image de l'élan vital en reconduisant le regard de la dissociation de l'instinct et de l'intelligence à leur implication réciproque dans le mouvement originel de la vie.

Pour appuyer cette idée fondamentale, selon laquelle « chaque ramification [de la vie] emporte avec soi le tout, sous un certain aspect, comme une nébuleuse qui l'accompagne, témoignant de son origine indivise », Deleuze a d'ailleurs, significativement, recours au chapitre II des *Deux sources*. En écrivant : « il y a une auréole d'instinct dans l'intelligence, une nébuleuse

d'intelligence dans l'instinct » (B,97), il paraphrase d'abord la fameuse formule de *L'évolution créatrice* : « il n'y a pas d'intelligence où l'on ne découvre des traces d'instincts, pas d'instinct surtout qui ne soit entouré d'une frange d'intelligence » (EC,136-137) – une formule que les *Deux sources* reprennent en ces termes : « il reste une frange d'instinct autour de l'intelligence, et des lueurs d'intelligence subsistent au fond de l'instinct » (DS,122). Puis, comme attestation de la subsistance autour de l'intelligence d'une telle auréole ou frange d'instinct, il donne, en note, l'instinct *virtuel* auquel *Les Deux sources* rattachent précisément la tendance à produire les images fantasmatiques de la religion (B,97 ; cf. DS,114).

Pour aller droit au but : la subsistance de la religion, dont Bergson veut ici rendre compte, s'explique tout simplement par la subsistance de l'instinct comme instinct virtuel – qui lui-même, en tant précisément qu'il est *virtuel* et non *réel*, n'est autre que la subsistance de la totalité virtuelle primordiale elle-même en laquelle instinct et intelligence sont réciproquement impliqués – la subsistance de cette totalité pré-différentielle qu'évoque négativement l'image spectrale de l'élan vital. *La subsistance de la fabulation religieuse est bien la persistance de l'élan même.*

Bergson revient à maintes reprises sur ce point : les représentations religieuses sortent « directement » de la poussée vitale (DS,146). C'est la poussée vitale, *l'élan même* qui « n'accepte pas d'attendre » (DS,145), et qui « dévore » (DS,146) par les représentations religieuses – et notamment celle de puissances favorables superposées ou substituées aux causes naturelles – « l'intervalle », la marge d'imprévu, qui accompagne nécessairement l'action mécanique de l'intelligence sur la matière. Certes, c'est « la pression de l'instinct [qui] a fait surgir [...] au sein même de l'intelligence, cette forme d'imagination qu'est la fonction fabulatrice » (DS,172), afin de défendre l'intelligence contre ce qu'il y a en elle de prématurément intelligent, et Bergson peut bien écrire que « l'intelligence est donc nécessairement surveillée par l'instinct » ; mais on soulignera qu'il corrige aussitôt : « ou plutôt par la vie, origine commune de l'instinct et de l'intelligence » (DS,169).

Les images fantasmatiques de la religion ne sont donc pas, à proprement parler, le produit d'un instinct lié à l'intelligence dans un *mixte* d'intelligence et d'instinct. Deleuze souligne à juste titre, dans *Le bergsonisme*, qu'avec la division de l'instinct et de l'intelligence dans *L'évolution créatrice* nous n'avons nullement à faire à la division d'un mixte dont les lignes divergentes – comme celles de la matière pure ou de la pure durée – peuvent être prolongées au-delà du tournant de l'expérience, mais bien à un « tout autre type de division » (B,98) : à la division d'une unité ou d'un Simple. Le point de départ de cette seconde division, qui suit des lignes de différenciation plutôt que de *décomposition*, est bien, selon la formule même de *L'évolution créatrice*, l'*entre-pénétration* de l'instinct et de l'intelligence (EC,136), mais cette

pénétration réciproque n'est *nullement un mixte*, et si « ni l'un ni l'autre ne se rencontrent jamais à l'état pur », ce n'est pas au sens où la perception et la mémoire ne se rencontrent jamais à l'état pur, mais parce que l'intelligence et l'instinct « conservent quelque chose de leur origine commune ». Insistons : parce qu'elles conservent non pas un reste *de l'autre*, mais une trace *de leur indifférenciation avec l'autre*.

C'est cette trace ou ce reste qui rend possible *l'intuition*. L'instinct est en effet pour l'auteur de *L'évolution créatrice* « sympathie » (EC,177), mais la sympathie seule ne suffit pas à fonder l'intuition : celle-ci n'est en effet possible qu'à condition que l'instinct devienne « désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment » (EC,178). Seule la *réflexion*, c'est-à-dire l'intelligence, peut en effet libérer de la fin extérieure sur laquelle l'individu reste tendu dès lors qu'il est livré à l'instinct réel (DS,126). Mais laissée à elle-même, la réflexion conseille plutôt l'égoïsme et détourne de la vie. L'intuition – la connaissance intérieure de la vie – n'est donc possible qu'à condition que l'instinct et l'intelligence se *compensent* et se *contrecarrent* mutuellement – que l'instinct se détache par la réflexion de son intérêt immédiat et que la réflexion, s'appliquant au seul instinct, se fasse conscience de la vie et non de soi.

En un mot : l'effort d'intuition, la compensation réciproque de l'instinct et de l'intelligence qu'il accomplit, n'est possible que sur le fond d'une entre-pénétration originaire et réelle des deux – de cette même entre-pénétration des deux qu'atteste la fabulation et qui est à son principe. L'intuition n'est possible que parce que subsiste autour de l'intelligence une frange, non pas, à strictement parler, d'instinct, mais d'*unité originaire d'instinct et d'intelligence*. Alors que le chapitre II des *Deux sources* parle encore, comme *L'évolution créatrice*, de la subsistance autour de l'intelligence d'une trace ou d'une frange d'instinct, le chapitre III parlera d'une « frange d'intuition » (DS,224). Mais, il s'agit de la même *réalité* – puisque, comme l'a justement noté Deleuze, le virtuel se distingue du possible en ceci qu'il possède une réalité (B,99). C'est cette frange d'intuition – ou cette unité virtuelle de l'instinct et de l'intelligence – que le mystique « fixe, intensifie et surtout complète en action » (DS,224). C'est cette même frange d'unité pré-différentielle, adhérente à la ligne de différenciation de l'intelligence, qui est à l'origine des images spectrales de la religion statique produites par fabulation.

4. Différence de la religion statique et de la religion dynamique.

Quelle différence faut-il alors mettre entre la religion statique et la religion dynamique ? Il n'y a en effet qu'une seule origine : l'élan vital. La différence des deux religions ne saurait donc tenir à leur origine. Comment le pourrait-elle ? Elle procède d'une différence de *rapport* à l'origine : tandis que la religion

statique *subit* la poussée de l'élan vital et laisse surgir « la personnalité instinctive, somnambulique, sous-jacente à celle qui raisonne » (DS,125), la religion dynamique « remonte, pour prendre de l'élan, dans la direction d'où l'élan était venu » (DS,224). Alors que la religion statique *cède naturellement* à l'élan, la religion dynamique *rebrousse le cours même de l'élan* pour ne se laisser pénétrer par lui qu'au prix de cet effort.

Nous l'avons dit : la subsistance ou latence de l'instinct est la latence du Simple. Que cette subsistance ne soit pas la subsistance de l'instinct, Bergson le dit encore en soulignant que les images fantasmatiques de la religion statique, surgissent dans l'esprit très précisément « à la place d'un instinct » (DS,114), qu'elles y jouent un « rôle qui *aurait pu* être dévolu à l'instinct ». La religion statique se distingue d'abord de la religion dynamique en ceci que l'élan vital, non pas lui fait défaut, mais y interprète comme tel le rôle de l'instinct, là où, à l'extrémité de la ligne de différenciation de la vie animale qui conduit à l'homme, il n'y a plus d'instinct. A travers les images religieuses, le Simple, l'unité virtuelle primordiale, l'élan entraîne en effet *aveuglement* l'action – impose une soumission inintelligente et irréfléchie. C'est cette irréflexion qui explique d'abord l'absurdité et l'aberration des croyances religieuses – qui, insistons, n'ont pas à être intelligentes et ne le peuvent pas.

A l'inverse, la religion du mystique est plus *réflexive* qu'instinctive : elle élève l'unité primordiale ou l'élan à la conscience, et réside en fin de compte dans « une santé intellectuelle solidement assise, exceptionnelle » (DS,241), dans une « robustesse intellectuelle » (DS,242) qui se manifeste notamment par la faculté de s'adapter aux circonstances, le discernement du possible et de l'impossible, enfin « un bon sens supérieur » (DS,241). C'est que la religion dynamique ne prend pas l'élan vital à l'état de *reste* ou de *trace*, c'est-à-dire tel qu'il subsiste à l'extrémité de la ligne de différenciation de la vie qui a donné l'homme ; ou, plus exactement, si elle part bien de ce reste, elle l'intensifie au point de revenir, en deçà de la divergence de l'instinct et de l'intelligence, à l'énergie créatrice de l'élan même ; par ce retour, l'homme de la religion dynamique est proprement recréé – c'est-à-dire est une nouvelle création : « il se situe », écrit Bergson, « en un point jusqu'où le courant spirituel lancé à travers la matière aurait probablement voulu, jusqu'où il n'a pu aller » (DS,226).

C'est ainsi par « un acte indivisible » et « un saut brusque » que la religion dynamique se pose (DS, 229) et s'oppose à la religion statique.

Nous sommes par là ramenés à la neuvième idée suggérée par l'image d'un élan vital – celle que Bergson considérerait comme *l'essentiel* : « l'imprévisibilité des formes que la vie crée de toutes pièces, par des sauts discontinus, le long de son évolution ».

La religion statique est définitivement liée à cette forme de vie qu'est l'homme placé par l'évolution créatrice à l'extrémité d'une ligne de différenciation orientée dans la direction opposée à celle de l'instinct. L'élan n'est pour une telle forme de vie – posée également elle-même une fois pour

toutes dans un acte indivisible – que subsistant sous la forme d’une production d’images qui suppléent l’instinct.

L’homme de la religion dynamique, en accomplissant la *reprise* de l’élan, et non en cédant seulement à sa poussée résiduelle, accomplit par contre un effort, dont Bergson dit qu’il « nous briserait » (DS,226) – un effort, qui, comme la religion qu’il établit, n’est accessible qu’à un individu exceptionnel qui, ayant franchi les limites de l’espèce, « est en réalité plus qu’homme » (DS,232).

Pour passer de la religion statique à la religion dynamique, il faut bien un autre saut que celui qui a créé notre espèce. Ce que *in fine* l’image de l’élan vital permet d’introduire, en précisant en quel sens il faut rapporter la croyance religieuse à une exigence vitale, c’est donc la différence *spécifique* qui oppose la religion statique et la religion dynamique – la première n’étant *statique* que parce qu’elle est impuissante à accomplir le saut créateur qui fonde la seconde, et ne reste liée au dynamisme de l’élan vital qu’à travers la faculté visionnaire de fabulation.
