

COURS SUR LE CHAPITRE III DE L'ÉVOLUTION CRÉATRICE DE BERGSON

Gilles Deleuze
in Frédéric Worms, Annales bergsoniennes II

Presses Universitaires de France | « Épiméthée »

2004 | pages 166 à 188

ISBN 9782130538295

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/Annales-bergsoniennes---page-166.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

DELEUZE

COURS SUR LE CHAPITRE III DE *L'ÉVOLUTION CRÉATRICE* DE BERGSON*

COURS DE SAINT-CLOUD
COURS DE M. DELEUZE

14 mars 1960

Dans la première partie de cet ouvrage, Bergson veut présenter la philosophie et montrer la nécessité qu'il y a de la concevoir comme *philosophie génétique*. Il s'en prend là à quelque chose d'essentiel dans la philosophie. En effet :

- a* / la philosophie a prétendu avant lui être génétique ;
- b* / la cosmologie – dans la métaphysique antique – se présente comme une genèse ;
- c* / la philosophie d'inspiration kantienne – représentant la métaphysique moderne – se présente elle aussi comme une genèse.

Le troisième chapitre de *L'Évolution créatrice* est écrit contre toutes ces prétentions. Notons au passage que le kantisme joue, dans une certaine mesure, pour Bergson, le rôle de « repère ». À des degrés divers, il y a dans le kantisme des prétentions à la genèse. À la lettre, il n'y a pas de genèse du phénomène, mais en fait il y a une genèse de l'intelligibilité des phénomènes.

Après Kant, en particulier avec Maïmon et Fichte, la prétention devient explicite. Ceux-ci disent en effet qu'il faut passer de la philosophie transcendentale à une philosophie génétique.

* Le manuscrit du cours est publié tel quel, à l'exception de quelques ajouts signalés par des crochets, et du signalement (<*sic*>) de quelques coquilles manifestes (F. W.).

Mais cette genèse est mal faite, dit Bergson :

- soit parce qu'elle est genèse de l'intelligence à partir de la matière ;
- soit parce qu'elle est genèse de la matière à partir de l'intelligence.

Dans les deux cas, ce n'est pas une genèse véritable parce que, en parlant de l'un des termes, l'autre est immédiatement donné, car il y a entre les deux une relation *réciproque* fondamentale.

Comment, dans ce cas, concevoir une genèse qui soit réelle ?

Bergson nous dit qu'elle doit être double, en ce sens qu'elle doit être celle de la matière *et de* l'intelligence à la fois, et par conséquent celle de leur réciprocité. *Comment Bergson pose-t-il le problème dans les deux premiers paragraphes du chapitre III ?*

Il indique d'abord :

A | LA MÉTHODE À SUIVRE

1 / Quel est « l'acquis » des *démarches du premier chapitre* ? Bergson a montré une *différence de nature* entre l'inorganique et l'organisé, entre l'inerte et le vivant. L'un des principaux rôles de la méthode est, en effet, de montrer les différences de nature. Comment Bergson entend-il cette différence de nature ? D'après lui, elle ne vient pas d'un principe spécial de la vie (cela, beaucoup de personnes l'ont dit avant lui, qui étaient par là « antivitalistes ») mais du fait que le vivant est un système naturel, c'est à dire qui *dure*, alors que l'inerte est un système artificiellement, c'est-à-dire approximativement clos. Le premier, au contraire, n'est pas clos mais *ouvert*.

Le thème du premier chapitre souligne donc qu'il n'est pas besoin, pour expliquer une différence de nature, d'un principe spécial pour le vivant. Celui-ci ne ressemble pas au 2^e type de système, mais « au tout de l'univers ». Le vivant est un petit « tout ». Est-ce là une idée héritée du platonisme ? Non, car Platon compare le Tout au vivant alors que c'est l'inverse pour Bergson.

Non, car pour Platon, il s'agit d'une comparaison qui contient l'idée que le Tout préexiste aux parties : totalité implique intériorité. Pour Bergson, c'est le contraire : il n'y a ni totalité ni intériorité dans le Tout, car il serait un système clos, *i.e.* inerte, et par conséquent incomparable au vivant, qui est un système ouvert.

Le vivant n'est pas un système fermé (il n'y a pas de finalité, sinon *externe*, pour Bergson) : il a une tendance à s'individualiser mais sans y réussir jamais. C'est cet échec à l'individualisation qui caractérise le vivant.

Bergson pense qu'en se guidant sur la comparaison du Tout et du vivant on trouvera dans l'univers le principe d'une genèse qui rende compte de la matière et de sa tendance à former des systèmes clos. Il n'a jamais lié la vie à une intériorité, à une finalité *interne*. S'il y a une finalité, elle ne peut être qu'externe, car le système du vivant n'est jamais clos.

2 / Dans le *deuxième chapitre*, même thème : différence de nature entre l'instinct et l'intelligence. Mais il y a une autre manière de la montrer. En effet :

- a / dans le premier chapitre, montrer une différence de nature entre inorganique et organisé consistait à décomposer un mixte ;
- b / dans le deuxième chapitre, durée et élan vital sont de même nature, on ne peut donc les décomposer. Il y a bien une différenciation, mais elle est due à leur nature : il est de la nature de l'élan vital et de la durée de se différencier.

Cours du 21 mars 1960

Comment Bergson passe-t-il de la durée à l'élan vital ?

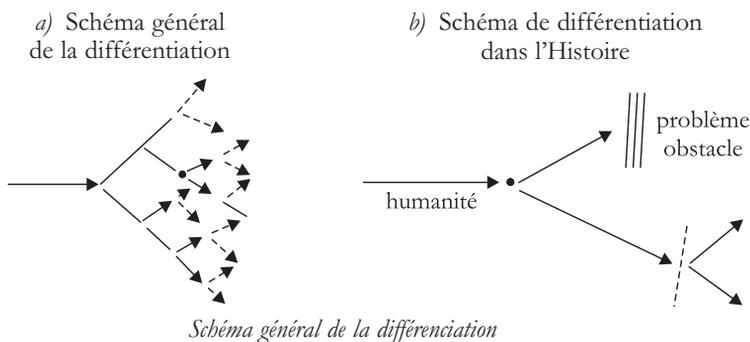
Sa philosophie est une philosophie de la Vie. Il a vu que la première notion qu'utilisent les biologistes est incomprise d'eux. Ils parlent de « différenciation ». Bergson pose qu'il y a une évolution de la différenciation des espèces (plus tard, il l'étendra à l'embryon). Cette idée n'a pas été comprise parce que les savants ne connaissent pas la durée, et que c'est elle qui se différencie. Quand il voit que la philosophie de la vie doit mettre au point ce concept, il se rend compte que toute sa philosophie doit devenir une philosophie de la vie, et la durée devenir élan vital.

L'élan vital, c'est la durée qui se différencie

Les savants n'ont pas vu que la différenciation suppose le mouvement virtuel qui s'actualise, c'est-à-dire crée à chaque instant deux directives divergentes.

Dans le domaine de l'Histoire, de même, les « dialecticiens » ont substitué une opposition simple à une différenciation. Ils ont commis « un contresens sur la durée ». Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, Bergson se défend de faire une philosophie de l'Histoire, car le mouvement qui parcourt l'Histoire est celui même de la différenciation.

Le vivant, c'est essentiellement un être qui a des problèmes et qui les résout à chaque instant.



Est-il valable pour l'Histoire ? Oui, mais avec une particularité. L'Humanité poursuit une voie *aussi loin qu'il est possible* (cf. schéma b, branche 1) tant qu'elle ne rencontre pas de problème insurmontable. Lorsqu'elle rencontre celui-ci, elle opère un véritable saut qualitatif et prend une autre voie qui la mène plus loin que la précédente, et qu'elle suit aussi loin qu'elle peut, et ainsi de suite.

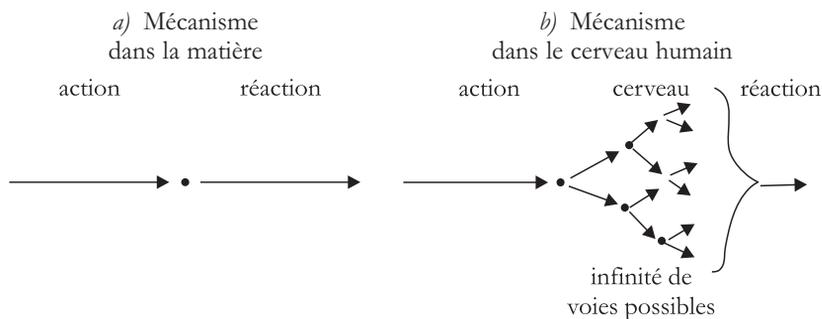
Ici, nous avons une différenciation de la vie comme élan vital. C'est la « conscience » ou la « vie universelle », dit Bergson. Qu'est-ce à dire ? En droit, la Vie et la conscience ne font qu'un. « En droit », parce que l'identité durée-conscience s'explique ainsi : on a affaire à la durée quand

le passé est ramassé dans le présent et que l'avenir est toujours nouveau. C'est cette durée qui est la condition de la liberté de choix, conçue par opposition à la « détente » où les moments du temps retombent les uns en dehors des autres. Dans ce dernier cas, en effet, il n'y a plus d'organisation des trois mouvements du temps, mais une pure répétition du présent. C'est l'état même de la matière.

Dans *Matière et mémoire*, Bergson a reconnu la valeur de certaines idées de Freud sur la liberté. Pour Bergson, la liberté réside dans la nouveauté, non dans la répétition du passé. Bergson comme Freud a cette même idée. Tous deux affirment que la mémoire est une *fonction du futur*, car c'est dans l'oubli du passé que consiste la répétition. Le plus de passé = le plus d'avenir, donc de liberté. La mémoire est toujours une contraction du passé dans le présent.

C'est pour cela que la durée s'identifie *en droit* avec la conscience.

En fait, la durée retombe sur elle-même et devient matière, comme si l'on ne pouvait faire passer le droit dans le fait. La conscience s'annule dans la matière par le mouvement inverse à celui de la différenciation de la durée. Cette règle est générale, *sauf pour un point* localisé, dans lequel on oppose la matière à elle-même : dans le cerveau humain. Dans ce cas, les mécanismes de la matière s'annulent eux-mêmes.



La Durée ne devient en fait conscience de soi que dans le cerveau humain.

Ainsi, on peut espérer arriver à une genèse de l'intelligence si on se place dans la conscience universelle. En effet, si l'on réunit les exigences

soulignées dans le premier et le deuxième chapitre, on est conduit à identifier le Tout et la Conscience universelle.

C'est là le point de départ du troisième chapitre. Le problème qui se pose alors est effectivement celui-ci. Est-ce qu'on peut se placer dans ce Tout qui est conscience universelle et *vice versa* ? Si oui, alors la genèse de la Matière et de l'Intelligence pourra être obtenue.

Le troisième chapitre

Bergson affirme que la genèse philosophique n'a pas été comprise avant lui. On l'a faite de deux manières, qui ne sont d'ailleurs pas rigoureusement identiques, quoique vaines toutes deux.

- 1 / d'une part, la genèse de la matière faite à partir de l'Intelligence. En fait, dit Bergson, on s'est donné l'Intelligence ;
- 2 / d'autre part, la genèse de l'Intelligence à partir de la matière. Dans ce cas, on s'est donné *à la fois* les deux termes. Pourquoi « à la fois » ? Parce que entre Matière et Intelligence il y a une telle affinité que la Matière se décompose elle-même telle que l'Intelligence croit seule la découper.

En somme :

- la matérialité, c'est la puissance d'être segmenté, découpé ;
- l'Intellectualité, c'est la puissance de segmenter, de découper.

Si l'on tente la deuxième genèse (2), on se donne la « découabilité » pour découvrir à la fin le « découpage » !

C'est cela, dans sa critique, que Bergson fait porter sur trois temps.

1 / *La psychologie*

Quand elle se veut génétique, elle se donne l'action sur la matière. Elle part de l'explication, chez les animaux, des cycles action-réaction. À partir de là, l'Intelligence peut être engendrée. Le schéma se complique,

certes, mais il y a une infinité de chemins possibles. Pour Bergson, ce n'est pas une vraie genèse.

En effet, si on en reste à ce schéma, il y a complication, mais entre les formes, il y a des différences de degrés seulement. On s'est tout donné dès le schéma d'où l'on part. En se donnant la moindre action sur la matière, on s'est déjà donné l'Intelligence comme pouvoir de découper.

2 / *La cosmologie matérialiste*

(Spencer en particulier). De la lecture de *Spencer*, Bergson retire ceci : Spencer veut faire la « philosophie de l'Évolution ». Il dit des Premiers principes que « c'est l'interprétation purement physique de tous les phénomènes de l'univers ». La Genèse est alors : « L'Évolution est une intégration de matière accompagnée d'une dissipation de mouvement pendant laquelle la matière [passe] d'une homogénéité incohérente à une homogénéité cohérente » ou plus simplement : c'est le passage d'un état indifférencié à un état plus différencié, de l'homogénèse à l'hétérogénèse.

À cela Bergson répond : « Est-ce que cette théorie est vraie ? » En fait la mode Spencer a été tuée par une autre mode. Cette dernière a surgi à l'occasion d'un problème posé par le deuxième principe de thermodynamique : la dégradation de l'énergie. Ce problème a été posé par son extension à l'échelle cosmique, et beaucoup n'ont pas hésité à l'aborder ainsi (Lalande, Meyerson...).

— *Lalande* a pour idée première que la dégradation de l'énergie entraîne une égalisation des températures, donc une homogénéisation, ce qui va à l'encontre de la philosophie de l'évolution de Spencer.

— *Meyerson* affirme que la Raison est la puissance d'identifier. Dans le deuxième principe de thermodynamique, il voit une résistance à la Raison. Elle tend à égaliser, mais par un devenir irréversible, par une transformation qualitative. Il n'y a donc pas identification, d'où la résistance de la Raison. On a abouti à l'inverse de Lalande à partir des mêmes faits.

Bergson se demande si la matière a tendance à passer de l'homogène à l'hétérogène. En fait, dans la physique moderne, la matière présente des systèmes de plus en plus difficiles à faire, et à la limite ne signifie plus rien.

Si l'on accorde à Spencer la vérité de sa thèse, il n'y a pas genèse malgré tout. Il prête à la matière le pouvoir de se découper conformément à la manière dont l'Intelligence distingue les systèmes dans la nature. Par là, lui aussi s'est déjà donné l'Intelligence.

3 / *La métaphysique*

C'est le kantisme qui est ici particulièrement visé. Bergson développe deux arguments dans deux paragraphes distincts.

a / Kant veut faire une *genèse de l'entendement*. Pas explicitement dans la Critique, certes, mais vers la fin de sa vie il a ressenti la nécessité de cette genèse. Après lui, Maïmon et Fichte ont voulu réaliser effectivement ce projet. Kant à la prétention de trouver un principe à partir duquel l'usage des catégories, sinon de l'entendement, peut être compris. Par exemple, la table des 12 catégories est un fait qu'on ne déduit pas. Maïmon et Fichte voudront corriger Kant sur ce point et relier les catégories au principe premier par une déduction génétique.

— Dans ce premier principe, il y a déjà toute l'Intelligence dit Bergson.

b / Les kantien(ne)s ne se contentent pas de cette prétention : ils ont aussi celle de faire la *genèse même de la matière*, ou au moins de l'intelligibilité des phénomènes. Cette prétention est explicite chez Fichte et Maïmon qui voudront faire la genèse des phénomènes eux-mêmes.

— Bergson, dans sa critique, nous dit : Kant se donne l'espace comme forme *a priori*. Aussi peut-il être soumis à l'entendement. Est-ce une genèse de l'espace ? Kant en se donnant l'espace se donne la Matière et l'Intelligence. Le vrai problème du kantisme est en fait celui-ci : comment réceptivité et spontanéité sont-elles en harmonie ? Kant suppose ce problème résolu.

Dans ses *Essais sur les données immédiates de la conscience [sic]*, Bergson se pose comme l'anti-Kant. Pour Kant – dit Bergson – on voit les choses dans les formes qui viennent de nous. Bergson dit : vous vous voyez sous les formes qui viennent des choses. L'Intelligence est plus spatiale qu'on croit en ce qu'on spatialise la matière elle-même. Il faut pousser la matière dans sa direction plus loin qu'elle n'irait toute seule.

Le processus est le suivant : la Matière fait un pas : extériorisation. Elle donne une idée à l'Intelligence. Notons que cette idée, elle aurait pu l'avoir, mais *virtuellement*. Dans le rêve par exemple, je me détends. La Matière, elle, va plus loin dans la détente. C'est pourquoi elle me donne une idée. Avec cette idée, je vais pouvoir aller plus loin que la matière elle-même. Je forme l'idée d'espaces, je spatialisé alors la matière. La Matière à l'état pur est décontraction. L'espace est la forme idéale de la matière. La Matière est moins spatiale qu'on croit ; l'espace est plus « intelligent » qu'on croit.

L'espace exprime la corrélation fondamentale de la Matière et de l'Intelligence (rêve-matière-espace : deux pas dans le même sens qui expriment une affinité essentielle qui a pour forme l'espace.

Kant est le premier à avoir défini le temps en fonction du sens intime. Le temps ne suppose pas le mouvement, mais au contraire c'est le mouvement qui suppose le temps (à l'inverse des Grecs). De là sa réalité et non son accidentalité. Le mouvement suppose le temps dans la mesure où le temps se définit par le sens interne. Ainsi est-il conçu comme homogène.

Ce qui est la matière d'une genèse, c'est donc aussi la corrélation de la Matière et de l'Intelligence, c'est-à-dire l'espace parce que celle-ci renvoie au fait que la Matière fait un pas de plus que l'Intelligence, et que l'Intelligence fait un pas de plus que la Matière. Il y a là une « adaptation progressive » et l'espace est à chaque instant une forme de cette adaptation progressive.

Comment s'y prend Bergson pour opérer sa Genèse ?

B | LA SOLUTION BERGSONIENNE

Nous avons vu :

1 / Que la *méthode* consiste à se replacer dans le Tout ou conscience universelle. Si on y parvient, on se sent élevé au principe de genèse qui serait différent en *nature* de l'engendré et non plus différent en *degrés*.

2 / *Comment se replacer dans le Tout ?*

La philosophie n'a rien à voir avec une assomption, une réalisation de la condition humaine. Elle doit « dépasser » celle-ci. « La philosophie

finira par dilater en nous l'humanité, et par obtenir qu'elle se transcende elle-même » (chap. III). Ce dépassement consiste précisément à se replacer dans le Tout conscience universelle.

Le Moyen ? Opérer un saut qualitatif : faire *violence* à la condition humaine pour accéder au principe des différences de nature.

L'entreprise de Bergson est modeste en somme : la philosophie est une entreprise collective. C'est l'humanité comme espèce qui doit transcender la condition humaine. Pourquoi ? Parce que la philosophie est affaire de perception. Or celle-ci n'a pas à être construite. Le sort des penseurs avant Bergson, c'est d'avoir cru que la philosophie vise le concept, est individuelle. Individuelle parce qu'il y a une conception naturelle pour laquelle la pensée est insuffisante, et le rôle de la philosophie est de boucher des trous de la conception naturelle. Il s'agit en somme d'étendre la perception par le concept, ce qui est une tâche individuelle comme doit l'être celle de la construction du concept.

Erreur, dit Bergson. Parce que l'extension est comprise comme une correction, donc avec l'idée d'une limitation au départ. Pour Bergson, il s'agit d'étendre sans corriger. La philosophie procède par extension sans correction, c'est-à-dire étend le présent humain. La condition humaine, c'est le maximum de durée concentrée dans le présent, mais il n'y a pas co-exclusivité à l'être, c'est-à-dire qu'il n'y a pas que du présent. S'il n'y avait que du présent, l'homme aurait la vision d'un éternel présent.

James a essayé aussi de définir la philosophie comme perception, mais avec les mêmes défauts que les autres. Bergson va opérer sa genèse en nous disant que la genèse de l'Intelligence, de la Matière et de l'Espace ne fait qu'un avec le mouvement de détente par lequel le Tout contracté au maximum se décontracte.

Cette direction offre pourtant quelque chose d'inquiétant. En effet, si le thème essentiel jusqu'à présent est celui des différences par nature Bergson affirme pourtant que la Matière [est produite] par simple détente, « [par simple] interruption ». N'est-ce pas introduire ici ce qu'il veut chasser, c'est-à-dire les différences de degré, d'intensité, le négatif ?

Comment expliquer cela, résoudre cette difficulté ?

Cours du 28 mars 1960

La difficulté. Exposé et solution

Bergson distingue Métaphysique, Science et Épistémologie. Il prétend qu'avant lui on a toujours eu des idées fausses sur la métaphysique et l'épistémologie. On a constitué les deux sur le modèle de la Science.

À la fin du XIX^e siècle, on a assisté en philosophie à une critique de la métaphysique, dans le but de la dépasser. Nietzsche par exemple. Chez lui, cela veut dire : critique de l'idée d'un deuxième monde. La métaphysique est pour lui l'affirmation d'un monde intelligible.

Bergson participe aussi à l'esprit du temps. Il dit que la métaphysique commence avec les paradoxes de Zénon. La durée est un concept philosophique à préciser par rapport à celui de devenir. Il n'y a pas de monde de l'être différent de celui du devenir.

En même temps, Bergson fait une critique du kantisme présentée comme critique de la théorie de la connaissance. Dans le texte de *L'Évolution créatrice* [il] reproche aux kantiens de concevoir soit la métaphysique elle-même, soit la théorie de la connaissance elle-même comme se superposant à la connaissance de la matière. La connaissance physique est celle des lois ; la connaissance métaphysique est la science des causes ; c'est la conception habituelle. Bergson affirme alors que, quelle que soit la distinction, on superpose dans tous les cas à la connaissance physique des lois une connaissance des causes. Dès lors, on s'est donné les points de départ avec les lois.

Chez Kant, on a une critique de la métaphysique : on ne connaît pas les causes, mais seulement les lois de ce qui apparaît. Kant refuse alors la métaphysique qu'il veut remplacer par la critique, qui est une connaissance de la connaissance. La philosophie n'est plus alors qu'une réflexion sur la connaissance des lois.

Dans les deux cas, on s'est donné la connaissance physique des lois, et dès lors la métaphysique s'y superpose comme science des causes, ou comme réflexion sur la connaissance des lois. On s'est tout donné.

1 / *Cette analyse est-elle vraie historiquement ?*

— Oui, pour le XVII^e siècle où les philosophes sont très sensibles à ce que le mécanisme ne donne pas les causes. Oui aussi pour la critique du kantisme.

— Mais pour les origines ? Il n'y a pas chez Platon l'idée de superposer la métaphysique à une science déjà élaborée qui n'existe pas. Platon affirme que le sensible n'est pas objet de connaissance, mais d'opinion, et que seul est objet de connaissance l'intelligible, *i.e. l'être*.

Mais en réalité, [dans] un autre texte, dans *La Pensée et le mouvant*, Bergson « corrige » cette appréciation. Il y dit que le point de départ de la métaphysique, ce sont les paradoxes de Zénon. La perception du temps est contradictoire en ce qu'elle est conforme avec celle de l'espace. C'est l'acte originel de la métaphysique en ce qu'ils contiennent l'affirmation d'un outre-monde ; le sensible (*i.e.* le mouvement), n'est pas l'objet de connaissance. Cet acte contient aussi le vice originel, en ce que, depuis Zénon, on a cru que la durée était contradictoire, c'est-à-dire qu'on a confondu le mouvement avec l'espace parcouru.

Ce que la Métaphysique et la Théorie de la Connaissance supposent ici, c'est donc le caractère pseudo-contradictoire de la durée et du mouvement.

Que nous propose Bergson ?

Il nous dit qu'on donne beaucoup à une critique de la connaissance et à la métaphysique, et qu'en fait on ne leur donne rien car elles supposent tout avec la connaissance de la matière.

Il faut « donner tout à la science ». Celle-ci n'est ni approximative ni symbolique : elle est vraie et n'est pas justifiable d'une science qu'on pourrait lui superposer. Elle donne l'Absolu sur « la moitié », sur la matière. Car c'est nous qui la détendons absolument.

Deux « moitiés », est-ce à dire aussi deux Absolus ? Non. Il n'y a que deux *sens* et non pas deux *mondes* : contraction et décontraction. Les deux moitiés, ce sont les deux sens de l'être.

2 / *La relation métaphysique-science*

La Science : métaphysique de la Matière.

La Métaphysique : science de la Durée.

La difficulté, c'est que c'est la même chose qui se détend et se contracte. Comment alors se fait le passage ? Par degrés, nous dit Bergson. La Science cède la place à la Métaphysique et *vice versa*.

Y a-t-il un statut de la théorie de la connaissance ?

La Science devient symbolique quand elle veut étudier la durée. Avec l'analyse infinitésimale (acte de naissance de la Science), la science peut établir symboliquement la Durée. La Science symbolique est utile. La tâche de la théorie de la connaissance est de réaliser l'unité de la connaissance, en interprétant la connaissance symbolique (cf. *La Pensée et le mouvant* : la philosophie intègre qualitativement ce que donne le symbolique).

Nous arrivons au *problème du troisième chapitre*, qui est fondamental pour l'œuvre de Bergson.

Jusqu'ici le chapitre s'est développé autour de deux thèmes :

- *un thème différentiel* : les différences de nature : l'intuition découpe les mixtes selon les vraies différences de nature, tout comme le cuisinier du mythe de Platon sait découper la volaille selon ses vraies articulations ;
- *un thème génétique* : qui se raccordent [*sic*] au précédent – entre Intelligence et Matière il y a une différence de nature, pas de degré. Il faut passer à un principe différent des deux, c'est-à-dire s'installer dans le plus contracté pour faire la genèse. Le Tout, c'est celui du maximum de contraction. Puis on se laisse détendre. De là on assiste à la genèse de la Matière et de l'Intelligence. Le problème qui se pose est alors : si la différence entre Matière et Durée est celle qu'il y a entre contracté et détendu, ne réduit-on pas les différences à n'être que celles de degrés ? Par là, n'y a-t-il pas contradiction avec le premier thème ?

Entre durée et matière, il y a toutes les intensités possibles, dit Bergson. Cela après avoir fait, dans *Les données immédiates* une critique des grandeurs intensives, qui sont « des mixtes mal décomposés ».

Les termes employés pour exprimer cela sont négatifs « interruption-inversion..., etc. ». Bergson en est conscient sans doute, et la note de ce

paragraphe montre qu'il a songé au rapprochement possible avec Plotin. L'extension est corrélatrice de la distension, dit-il.

Mais il y a une différence essentielle avec Plotin : c'est que le plus contracté, c'est justement la durée, et non l'intemporel. Plotin a mis la décontraction du côté de la durée, alors que Bergson a fait l'inverse. « Bergson est un grand philosophe parce que sa note ne répond pas à la vraie question » (Défense *dixit [sic]*).

[Comment] peut-il revenir à l'idée qu'entre Matière et Durée il y a des différences de degrés ?

L'hypothèse que l'on peut émettre, c'est que le système résout cette difficulté. C'est de penser que les différences de degrés n'ont rien à voir avec celles qu'il a critiquées.

3 / *La Théorie de l'ordre*

Si deux choses vont dans le même sens, la positivité est posée par chacun avec l'idée de « même sens ». L'Espace de l'ordre géométrique réalise une « belle positivité » : *on la juge* ainsi parce que la matière lui est soumise parce qu'elle va dans le même sens. En fait, si c'est un sens de détente, ce n'est pas positif, mais négatif. Dans l'ordre géométrique, il y a deux choses :

- a* / la division en parties, de plus en plus poussée : matérialité ;
- b* / les rapports de plus en plus complexes entre les éléments distingués : intellectualité.

En fait, c'est la même opération que l'on a dédoublée car matérialité et intellectualité vont dans le même sens. Il n'est donc pas étonnant que les deux opérations « collent ». C'est l'inverse qui étonnerait (ceci contre Kant).

25 avril 1960

L'ordre géométrique exprime la complicité de la Matière et de l'Intelligence. La Matière va dans le même sens que moi, être intelligent. C'est pourquoi l'ordre géométrique est positif.

L'ordre géométrique, on le trouve aussi dans l'*induction* et la *déduction*, c'est-à-dire dans toute la physique, car, certaines choses admises, « il n'est plus en ma liberté » que certaines choses viennent compléter celles-ci. Je peux ne pas former l'idée de triangle, mais si je la forme, je ne peux nier que la somme de ses trois angles ne vaille deux droites.

Une loi de la nature ne peut jamais être qu'une fonction mathématique ($y = f(x)$), et non une relation de causalité : Bien plus, le fait physique suppose que le fait soit déterminé à l'aide de peu de variables (au moins 2), on a $x = f(a, b, c)$. Donc l'induction est : si, dans des conditions déterminées vous pesez des variables, vous êtes obligés d'admettre certaines choses qui en découlent, c'est-à-dire si on a b, c , on a forcément x . Cela constitue donc un *système clos*, *i.e.*, un dispositif tel que le phénomène à étudier ne soit soumis qu'à un petit nombre de conditions ; un tel système nous donne un fait, et non un phénomène de la nature.

Donc, dit Bergson, il ne faut pas dire que c'est la puissance de l'esprit qui triomphe dans l'induction et la déduction ; l'induction, c'est le mouvement qui fait que ce qui est fonction de certaines variables est forcément amené à l'existence par l'apparition de ces variables. Cette prétendue puissance de l'esprit c'est une chute dans la matière. « C'est Achille courant sur le sable mouillé. » Chaque fois qu'il fait un pas il voit que la terre est le moyen de sa course, mais aussi son obstacle. Ce qui semble être un moyen utilisé n'est, du dedans, qu'un obstacle tourné. Le mouvement se prolonge par la distance parcourue, par le sillage qu'il laisse : c'est donc la chute dans la matière. Ce qui vient prolonger le mouvement est donc ce qui est opposé au mouvement, ce qui lui est un obstacle.

Il ne faut pas penser que l'intuition bergsonienne soit alors quelque chose de sentimental. Elle est une méthode et a deux avantages :

- 1 / elle seule permet de poser les problèmes en termes de *temps* : c'est son côté *positif* ;
- 2 / grâce à elle on peut séparer les *vrais* des *faux problèmes* : c'est son côté *négatif*.

Le problème du néant et celui de l'ordre sont de faux problèmes. Ils se recourent. Le problème de l'être et du néant pose en termes ontologiques le problème que l'ordre et le désordre posent en termes gnoséo-

logiques. L'un est leibnizien, l'autre est kantien. Pour Bergson, un faux problème, c'est un problème qui

1 / confond différence de nature et différence de degré ;

2 / confond le plus et le moins.

Par exemple, la raison suffisante est raison de la nuance, et non de l'être ; c'est la raison de ceci plutôt que de cela, et non la raison de l'être plutôt que le néant. Cela va à l'encontre de Leibniz.

Bergson fait le même reproche à la dialectique qui commence par le problème de l'opposition de l'être et du néant.

Donc, entre ordre et désordre, la différence est inutile. En fait, ce sont deux ordres qui diffèrent de nature. Le vrai problème n'est donc pas celui de l'ordre et du désordre, mais celui de la différenciation de l'ordre.

Bergson n'aime pas dire qu'un possible se réalise, mais préfère la formule : un virtuel s'actualise.

On a beaucoup reproché à Bergson de faire de la psychologie.

D'un côté, il y a un ordre géométrique, automatique, involontaire, de l'autre, un ordre virtuel, volontaire, vivant (artistique).

La volonté nous donne une approximation de ce qu'il y a de plus contracté dans la durée. Il ne faut pas confondre la vie et les formes dans lesquelles elle s'actualise. Si l'on veut imaginer la durée dans sa vraie présence créatrice, il faut dire qu'elle serait à l'art ce que l'art est à la matière, et qu'elle serait à la volonté ce que celle-ci est à l'involontaire. Il ne faut confondre la durée ni avec la volonté ni avec l'art.

— L'ordre géométrique se présente comme une association et une addition d'éléments. Il donne une division de plus en plus poussée des parties. Les rapports entre celles-ci sont de plus en plus complexes.

— L'ordre vital ne sera jamais dit final, parce que la finalité, c'est la même chose que le mécanisme, car elle suppose elle aussi que tout est donné et nie par là même la réalité du temps. Le mécanisme met tout dans le passé, et la finalité tout dans l'avenir. Tous deux se donnent au départ le passé et l'avenir. La finalité, comme le mécanisme, ne rend pas compte de la réalité du temps dans le temps.

L'ordre vital va du centre à la périphérie, alors que l'ordre géométrique va de la périphérie au centre. L'ordre automatique est un ordre de

fabrication, et l'ordre vital un ordre d'*explosion*. Il procède par dissociation et dédoublement ; il ne fait qu'un avec le mouvement de la différenciation, c'est un centre qui explose en donnant deux directions.

Pourtant, on confond souvent ordre vital et ordre géométrique. Pourquoi cela ? – Parce que, qui dit ordre, dit répétition et ressemblance. Il y a la répétition et la ressemblance biologique, et la répétition et la ressemblance physique, inerte.

- la répétition physique : identité de l'effet par la reproduction de ses causes élémentaires ;
- la répétition vitale : identité d'un effet établi et rétabli malgré la différence des causes.

Aux deux bouts de la chaîne animale, on voit une structure commune : l'appareil oculaire. Et pourtant il est produit par des causes différentes.

Le vitalisme a vu cela, et pour l'expliquer, il a mis un petit esprit, un principe régulateur qui garantit l'identité de l'effet malgré la diversité des causes. Le vitalisme a donc un mérite, dit Bergson : c'est qu'il voit quelles répétitions biologiques diffèrent en nature.

Les philosophes ont toujours confondu les deux répétitions : il y a ceux qui ont fondé tout sur la répétition physique : la science depuis Galilée ; ceux qui ont tout fondé sur la répétition vitale : la science grecque.

Bergson a subi l'influence d'Aristote. Celui-ci comprend la répétition comme la permanence d'un genre, c'est la répétition biologique ; la science moderne la comprend par la permanence des lois : c'est la répétition automatique.

2 mai 1960

L'un des deux ordres est purement négatif : le géométrique. Cet ordre est automatique, et il apparaît automatiquement dès que l'ordre vital cesse, s'interrompt.

Nous retrouvons donc le problème essentiel du chapitre III.

Comment concilier deux ordres différant en nature, et dire en même temps que l'un n'est que l'interruption de l'autre ?

Les deux aspects du problème se retrouvent jusque dans les termes employés. Le « désordre » n'est que la « substitution d'un ordre à un autre ». Le désordre c'est l'ordre que je n'attends pas substitué à celui que j'attendais. L'ordre géométrique n'est que l'interruption de l'ordre vital.

Mais alors, pourquoi n'avons-nous pas une claire conscience de ce phénomène de substitution ? C'est que, coïncider avec la Durée nécessite toujours un effort douloureux, qui ne se prolonge pas longtemps. Cette coïncidence est une instance privilégiée de contraction. Lorsqu'on y parvient, la philosophie a rempli sa fonction. Alors, on a dépassé la « condition humaine ».

Celle-ci exprime le fait pour nous d'éclorre dans un monde tout fait. Or un monde va toujours, par définition, dans le sens de la détente de la Durée. En vertu de la condition humaine qui est détente, il nous est difficile de comprendre ce que signifie « créer », notion qui est essentielle à la réflexion philosophique. La création artistique elle-même ne donne qu'un succédané de ce qu'implique la notion de création. Car nous naissons dans un monde tout fait. L'approximation que nous avons de l'idée de création, c'est lorsque nous retardons le mouvement de détente du monde. Ou plus exactement d'un monde car Bergson admettait la pluralité des mondes : chacun correspondant à un moment de détente de la durée. Ce qui intéresse Bergson dans un tableau c'est moins la couleur que la ligne, ce que celle-ci retient du mouvement, ce que le dessin spatial récupère du mouvement.

Aussi Bergson veut-il amener une nouvelle conception du concept de création. Il utilise pour cela un problème contemporain, celui de la thermodynamique. Il va, là aussi, illustrer la même idée.

Il s'agit de montrer, pour lui, que la vie est ce qui retarde le mouvement de détente.

1 / Le premier principe de la thermodynamique pose la conservation de l'énergie. Bergson ajoute alors : il ne s'agit pas de la conservation de la quantité d'une certaine chose. Car cf. (*sic*) l'énergie potentielle, par exemple. Le principe veut dire simplement *compensation* entre gains et pertes quantitatives correspondant à des *qualités diverses*. Il ôte ainsi tout sens cosmologique au premier principe. Ce qui lui permettra d'en accorder un au second.

2 / Le deuxième principe est celui de la dégradation de l'énergie. Il affirme la non-réciprocité totale entre les transformations de l'énergie (chaleur-travail, par ex.). Il y a donc une inégalité. Et celle-ci correspond avec [*sic*] la loi de dissymétrie découverte par Pierre Curie :

- 1 / l'apparition d'un phénomène a pour condition l'existence de différences ;
- 2 / le phénomène tend à supprimer la différence qui le conditionne ;
- 3 / tout changement physique produit un dégagement de chaleur ;
- 4 / les chaleurs tendent à s'égaliser. On va ainsi vers la « mort thermique » ou « calorifique » de l'univers par le nivellement.

Les savants se sont attachés à déceler la tendance à l'égalisation (phénomène de l'entropie). Dès 1907 (publication de *L'Évolution créatrice*) certains tentent d'en faire une loi.

Les uns la croient valable dans la perspective d'un univers fini. Bergson lui-même refuse l'infini de l'univers, car dans ce cas :

- 1 / il y a confusion de l'espace avec la matière ;
- 2 / la pluralité des mondes est contradictoire avec l'infini ;
- 3 / principale raison : l'élan vital lui-même est fini.

D'autres disent qu'il y a un mouvement qui va dans le sens inverse de la dégradation, et qu'on assiste à une reconcentration de l'énergie.

Raukine admet la valeur cosmologique du principe de dégradation, mais il admet aussi un mouvement compensatoire de reconcentration. L'énergie rayonnée doit se concentrer dans des foyers de la surface de l'univers fini.

Bergson – des allusions du texte en font foi – a certainement connu cette hypothèse.

Arrhénius, en 1907, publie *L'Évolution de l'Univers*. Il admet le principe de reconcentration mais lui donne une tournure astronomique. Il propose le cycle de la mort des soleils. Selon une loi de probabilité, les chocs des soleils morts donnent naissance à des météorites et des nébuleuses qui créent des foyers de reconcentration de l'énergie.

Bergson reproche à ces tentatives de compter toutes sur l'espace. La reconcentration s'appuie toujours sur un point localisé de l'univers

(foyers, points de choc, etc.). Il admet pour sa part le mouvement de reconcentration, mais celui-ci doit être cherché dans la Durée de l'univers, c'est-à-dire dans le vivant. Car c'est celui-ci qui *retarde* le mouvement de dégradation de l'énergie.

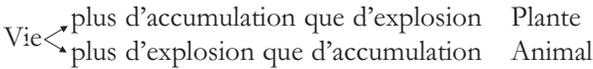
Comment la vie peut-elle ainsi « retarder »?

Bergson distingue dans la vie ce qui est nécessaire de ce qui est contingent.

La Vie se définit par :

- 1 / de l'emmagasinement d'énergie, d'explosifs ;
- 2 / par ce qui fait détonner ceux-ci.

Elle ne peut lutter contre les dégradations, mais elle la retarde en accumulant. Elle ne peut lutter car il faut du temps pour accumuler, et que le temps est déjà détente. Pour comprendre le processus, il faut faire intervenir la loi de différenciation vitale : dans chaque direction de la vie, il y a un peu de l'autre car il n'y a pas de vie sans les deux à la fois. La différenciation de base est donc celle-ci :



1 / La plante accumule l'énergie solaire grâce à la fonction chlorophyllienne qui lui permet de décomposer en détachant le carbone.

2 / L'animal n'a qu'à se nourrir de la plante. Il fait détonner l'énergie grâce à son système nerveux.

Le système nerveux est à l'animal ce que la fonction chlorophyllienne est à la plante. Ce qui est *nécessaire* c'est que, quel que soit le monde, la vie se constitue par ces deux directions. Ce qui est *contingent*, ce sont les explosifs choisis, les moyens de les accumuler, de les faire détonner.

Ainsi, la Vie et l'Art nous mettent dans une direction sans nous conduire au bout. Il faut remonter à partir de là à l'instance créatrice. Pour cela, il faut voir que le « créé » répond toujours à un moment de décontraction, avant que la durée se tende à nouveau.

Aussi « Dieu n'a(-t-il) rien du tout fait ». Le créateur est un mouvement (contraction), et non un être. Il en est de même pour le créé. Les créatures sont à chaque moment de cette détente.

Comment concilier cette perspective à *[sic]* la finitude de l'élan vital ?

À chaque instant de détente de celui-ci correspond un monde. On peut le concevoir comme unité : mouvement de se reprendre ; et la matière comme mouvement de se défaire. Le divers dépend de la manière dont la matière résiste à l'élan vital, et dont celui-ci triomphe.

Quelle est donc l'origine de l'individuation ? C'est cette résistance de la Matière qui s'oppose à la vie.

9 mai 1960

Le problème que pose le 3^e chapitre intéresse la pensée de Bergson et pèse sur tout son système philosophique. Sa pensée se développe sur trois niveaux, simultanés. On retrouve ces plans dans chacun de ses ouvrages, mais avec des valeurs différentes selon le point de vue.

1 / *Plan méthodologique*

C'est celui du rapport de l'intuition et de la durée. L'expérience, dit Bergson, ne présente jamais que des mixtes, pas de pureté. C'est le rôle de l'intuition de décomposer les mixtes, de retrouver les « purs ». Elle est une méthode de division, *i.e.* qu'elle doit décaler les vraies différences de nature.

L'expérience ne donne aucun « pur », car, en restant aux choses en tant que produits, elle ne donne aucune différence de nature, mais n'offre que des différences de degrés. Seules les *tendances* peuvent différer de nature. La méthode consiste précisément à mettre à jour ces tendances, ces « directions ».

À ce plan correspond un *aspect critique* :

- contre ceux qui en restent aux différences de degrés ;
- contre ceux qui en restent aux chocs, aux oppositions.

De là dérive la critique des idées générales des concepts philosophiques (ex. le concept d'être). Il s'agit donc d'une critique qui porte à la fois sur la science et sur la métaphysique.

2 / *Nature de la différence en nature*

Une fois faite celle-ci, Bergson s'aperçoit qu'elle n'est pas entre les deux directions ou tendances, mais qu'elle est unilatérale. La différence de nature est l'une des deux moitiés seulement. Ex. : la durée, c'est ce qui change à tout moment et se différencie ; l'espace au contraire est ce qui n'admet pas l'hétérogénéité qualitative, mais seulement des différences de degrés. Il en va de même pour l'élan vital - matière.

Cette idée est confirmée par l'usage du mot « pur » dans *Matière et Mémoire*. Bergson divise un mixte en :

- *perception* : celle-ci est « pure » ;
- *affection* : celle-ci est « l'impureté » qui vient troubler la précédente. Il n'y a donc qu'un seul élément qui soit « pur ». Celui qui s'y oppose est la « mauvaise moitié », l'impureté.

Ici encore, il y a dualisme, comme dans le 1 / mais c'est pourtant un dualisme différent. Il se présente ici comme ce qui vient troubler ; la bonne moitié est ce qui tâche de tourner l'obstacle. Le problème est de savoir comment elle y parvient :

- par la différenciation [:] réussite totale ;
- ou bien elle échoue ;
- ou bien elle ne réussit qu'à demi (l'élan vital, cf. fin § III).

L'élan vital, en effet, ne dépose ses impuretés que sur un point, la vie de l'homme, sa conscience. Là, la durée s'appelle Histoire. Ailleurs, elle est la Vie, *i.e.* un échec ou demi-échec. Il y a une Histoire parce que le cerveau humain, par sa complexité, est un mécanisme où l'élan vital dépasse le mécanisme lui-même.

3 / *Le dualisme surmonté*

Quelle est la différence de degrés ?

— Bergson dit : « C'est le plus bas degré de la différenciation », *i.e.* le plus bas degré de la durée.

— La durée est donc tout. Nous avons affaire à un monisme qui conserve tous les pouvoirs de la pluralité. Ainsi, si l'on a dit dans 2 / que si l'élan vital se différencie, c'est parce que la matière s'oppose à lui, on dit maintenant que la différenciation a son origine dans l'intériorité même de la durée.

— Les lignes de différenciation sont les degrés de la Durée elle-même. La Durée les contient tous virtuellement. Par la différenciation-nécessité intérieure à elle – ceux-ci passent à l'acte, se réalisent.

— Il n'y a donc pas, après ce 3^e plan, d'opposition entre les trois niveaux, l'idée d'une différence de degrés est acceptée, mais au sein de ce monisme, elle peut être admise sans contradiction pour le système.

FIN