

# La Notion de finalité chez Kant et Bergson<sup>1</sup>

Hisashi FUJITA

## Introduction : Le sens du monde, les fins de l'homme

« A l'arc (*Biós*) est donné le nom de vie (*Bíos*),  
et son œuvre, c'est la mort. »  
Héraclite

On ne cesse de répéter que notre époque est en manque et en quête de sens. Les grands philosophes de notre temps, tout en adoptant chacun les stratégies différentes, s'accordent au moins pour constater ceci : ce diagnostic n'est pas le bon, ou plutôt lui-même manque de sens. Leur problème n'est plus : « Comment réhabiliter le sens perdu ? », mais : « Comment ne pas parler du sens ? », question non seulement d'un évitement souhaitable mais aussi et surtout d'une insistance ou revenance inévitable. Tous leurs efforts se concentrent donc sur cette question qui constitue un des enjeux les plus imminents de la philosophie : « Comment tourner la téléologie sans renoncer complètement au sens ? »

Qu'est-ce que, par exemple, la « différance » de Derrida, sinon une trace, un frayage ou un espacement qui diffère infinitésimalement de l'origine comme de la fin, sinon un indice du sens, sens absent et cependant présent par cette absence ?<sup>2</sup> Qu'est-ce que le

---

<sup>1</sup> Cet article reprend une communication présentée en anglais le 17 juillet 2004 dans le cadre de la « Participants-Conference » du Collegium Phaenomenologicum, tenu à Città di Castello, Italie. Je remercie Maud Verherve pour ses suggestions pertinentes. NB : concernant la mise en accent *dans les citations*, nous adoptons la règle générale suivante : italiques pour les auteurs, soulignage pour nous-mêmes. Pour ce qui est des paginations de l'œuvre bergsonienne, conformément à l'usage, les deux nombres indiqués entre parenthèses renvoient d'abord à la page correspondante dans le volume d'*Œuvres*, édition dite du centenaire, ensuite à la page de l'édition séparée, reproduite dans la coll. « Quadrige ».

<sup>2</sup> Derrida et la question du télé-théologique. Derrida ne cesse de s'intéresser à la question de ce qu'on pourrait appeler « télé-théologique » ; s'il y avait « le » geste déconstructeur, il viserait

« plan d'immanence » de Deleuze-Guattari, sinon un plan entendu comme « plan-séquence », survol du champ tout entier, et non comme programme, dessein, but ou moyen ; sinon un « milieu » à la fois stratigraphique et éthologique qui, doté des traits diagrammatiques, se meut en lui-même infiniment ? Qu'est-il enfin, sinon un « rhizome » fait de plateaux qui sont « au milieu, ni début ni fin » : « Faites la ligne et jamais le point ! [...] Ligne de chance, ligne de hanche, ligne de fuite »<sup>3</sup> ? Ainsi pourrait-on résumer toutes

---

au commencement et à la fin. L'idée que la « différance » serait un autre nom pour usure ou épuisement, voire effacement, de l'origine et de la destination, figure aussi dans son célèbre article « Les fins de l'homme » (1968) : « *Aufheben*, c'est relever, au sens où « relever » veut dire à la fois déplacer, élever, remplacer et promouvoir dans un seul et même mouvement. [...] Ce rapport équivoque de relevance marque sans doute la fin de l'homme, l'homme passé, mais du même coup l'accomplissement de l'homme, l'appropriation de son essence. *C'est la fin de l'homme fini*. La fin de la finitude de l'homme, l'unité du fini et de l'infini, le fini comme dépassement de soi [...] La relève ou la relevance de l'homme est son *télos* ou son *eskhaton*. L'unité de ces deux fins de l'homme, l'unité de sa mort, de son achèvement, de son accomplissement est enveloppée dans la pensée grecque du *télos*, dans le discours sur le *télos*, sur l'*ousia* et sur l'*aletheia*. Un tel discours, chez Hegel comme dans toute la métaphysique, coordonne indissociablement la téléologie à une eschatologie, à une théologie et à une ontologie. *La pensée de la fin de l'homme est donc toujours déjà prescrite dans la métaphysique, dans la pensée de la vérité de l'homme*. Ce qui est aujourd'hui difficile à penser, c'est une fin de l'homme qui ne soit pas organisée par une dialectique de la vérité et de la négativité. » (Jacques Derrida, *Marges - de la philosophie*, 1972, pp. 144-145).

<sup>3</sup> Deleuze et la question du « milieu ». Si Derrida se propose d'*user* en tous sens la téléologie, Deleuze de son côté semble s'acharner à l'*annuler* pour ensuite installer, et s'installer dans, un quasi-concept mathématico-éthologique du « milieu » (à bien des égards héritier conceptuel de celui deleuzo-bergsonien du « plan », voir la note sur cette question, *infra*) : « Aussi bien, ce qui compte, ce ne sont pas les débuts ni les fins, mais le milieu. Les choses et les pensées poussent ou grandissent par le milieu, et c'est là qu'il faut s'installer » (Deleuze, *Pourparlers*, éd. Minuit, 1990, p. 219) ; « Un rhizome ne commence et n'aboutit pas, il est toujours au milieu, entre les choses, inter-être, *intermezzo*. [...] Où allez-vous ? D'où partez-vous ? Où voulez-vous en venir ? sont des questions bien inutiles. Faire table rase, partir ou repartir à zéro, chercher un commencement, ou un fondement, impliquent une fausse conception du voyage et du mouvement. [...] Une autre manière de voyager comme de se mouvoir, partir au milieu, par le milieu, entrer et sortir, non pas commencer ni finir. [...] Se mouvoir entre les choses, instaurer une logique du ET, renverser l'ontologie, destituer le fondement, annuler fin et commencement. [...] *Entre* les choses ne désigne pas une relation localisable qui va de l'une à l'autre et réciproquement, mais une direction perpendiculaire, un mouvement transversal qui les emporte l'une *et* l'autre, ruisseau sans début ni fin, qui ronge ses deux rives et prend de la vitesse au milieu » (*Mille Plateaux*, éd. Minuit, 1980, pp. 36-37). Dans cette stratégie généralisée de ce que j'appelais « para-téléologie », le quasi-concept deleuzien de « milieu » – car justement il n'est pas un concept – joue un rôle crucial, en connectant le *medius* et le *ethos*, « à mi-chemin » et « au foyer ». Voir à ce propos Cf. Pierre Macherey, « Deleuze dans Spinoza », *Magazine littéraire*, n° 257, septembre 1988, numéro spécial consacré à « Gilles Deleuze, un philosophe nomade » ; repris dans *Avec Spinoza. Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1992, pp. 239-240 ;

ces entreprises contemporaines en une formule : « Pas de téléologie, mais para-téléologie ».

Mais cette question du « sens » n'est-elle pas aussi l'une des plus insistantes de toute l'histoire de la philosophie, d'au moins l'« *energeia* » (l'être-en-œuvre) ou de l'« *entelecheia* » (l'être-accompli-en-sa-fin) chez Aristote, à l'« *Ereignis* » chez Heidegger, en passant par le « *conatus* » chez Spinoza, la « monade » chez Leibniz, le « travail du négatif » chez Hegel, etc. ? Mais il n'en va pas seulement des concepts, dans cette question du *télos* et de l'*eskhaton*, mais aussi des exemples et des figures (les voyageurs égarés de Descartes, « Que signifie s'orienter dans la pensée ? » de Kant<sup>4</sup>, mais aussi et déjà l'Orient et l'Occident mêmes). C'est pourquoi on ne saurait se contenter de dire avec Jean-Luc Nancy que « le *sens du monde* forme déjà la tradition moderne – qu'aucun post-modernisme n'aura vraiment interrompue »<sup>5</sup>. En effet, concernant le sens du monde, il n'y a pas une seule rupture radicale dans l'histoire de la philosophie, comme Nancy semble l'affirmer, mais d'incessantes. N'est-ce pas précisément cette question qui permet de délimiter la frontière entre théologie et philosophie ? « Comment marquer le sens du monde ? », c'est la théologie. « Comment s'en démarquer ? », c'est la philosophie. Côtayant la question de

---

Philippe Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, éd. Kimé, 1994, surtout le chap. I-3 « La pensée du milieu », pp. 28-33.

<sup>4</sup> « S'orienter signifie au sens propre du mot : à partir d'une région donnée du ciel (nous divisons l'horizon en quatre régions) trouver les autres, notamment l'*orient*. [...] J'ai nécessairement besoin, à cet effet, du sentiment d'une différence subjective, à savoir celle de ma main droite et de ma main gauche. [...] S'orienter de manière générale dans la pensée signifie donc, étant donné l'insuffisance des principes objectifs de la raison, déterminer son assentiment d'après un principe subjectif de celle-ci. [...] [Sans le concept d'un premier être originel, notre raison] ne peut avancer aucun principe satisfaisant de la contingence de l'existence des choses dans le monde, et bien moins encore de la finalité et de l'ordre qu'on rencontre partout à un degré si admirable » (Kant, *Vers la paix perpétuelle et autres textes*, introduction par Françoise Proust, 1991, pp. 57, 59 et 62). A propos de l'analyse heideggerienne, critique à bien des égards, de cet exemple de s'orienter, voir le §23 de *Sein und Zeit*. Cf. Relisant, outre les textes philosophiques (Montaigne, Descartes, Kant, Heidegger, Adorno), tour à tour *Le Tour du monde en quatre-vingt jours* et *Les Aventures du capitaine Hatteras* de Jules Verne, Pierre Macherey propose une série d'études très intéressante sur cette question de « s'orienter » : <http://www.univ-lille3.fr/set>

<sup>5</sup> J.-L. Nancy, *Le sens du monde* (1993), éd. revue et corrigée, éd. Galilée, 2001, p. 24.

l'existence de Dieu, le problème du « sens du monde » et des « fins de l'homme » n'a jamais quitté entièrement ses frontières dont les lignes de démarcation étaient et sont toujours obscures, difficilement saisissables<sup>6</sup>. Le spectre du finalisme y rôde toujours.

Si toute la philosophie comme *Prima Philosophia* essayait donc de résoudre d'une manière ou d'une autre cette question téléologique depuis au moins Aristote<sup>7</sup>, c'est Kant et Bergson qui semblent constituer non seulement deux grands sommets dans l'histoire du vitalisme étroitement liée à celle de la téléologie, mais aussi et surtout deux extrêmes conceptuels possibles, « deux interprétations possibles du vitalisme » proposées par Deleuze-Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991) :

celle d'une Idée qui agit, mais qui n'est pas, qui agit donc seulement du point de vue d'une connaissance cérébrale extérieure (de Kant à Claude Bernard<sup>8</sup>) ; ou celle d'une force qui est, mais qui n'agit pas, donc qui est un pur Sentir interne (de Leibniz à Ruyer<sup>9</sup>) (p. 201).

---

<sup>6</sup> D'autant que la science et l'art se mêlent eux aussi dans l'histoire de la téléologie. Pour ne prendre qu'un seul exemple, on peut penser aux histoires inextricablement enchevêtrées du perspectivisme – histoires à la fois théologiques, cosmologiques et philosophiques (depuis Euclide, Ptolémée ou Aristote, à Desargues, Kepler ou Descartes en passant par l'intermédiaire arabo-musulman de Ibn al-Haytham connu en Occident sous le nom d'Alhazen), politiques ou idéologiques (fameuse *camera obscura* dans *Le Capital* de Marx), mais aussi technico-scientifiques et artistiques (utilisation du télescope par Galilée, invention de la *perspectiva artificialis* par Brunelleschi, *Les Ambassadeurs* de Holbein ou *Richard II* de Shakespeare : « perspectives, which, rightly gazed upon, / Show nothing but confusion ; eyed awry, / Distinguish form. [...] »). En prenant un texte de Freud, nous avons essayé ailleurs d'esquisser l'enchevêtrement de cette histoire. Voir « Anamorphoses – de la *Weltanschauung* chez Freud. Introduction à une théorie du perspectivisme généralisé », à paraître.

<sup>7</sup> *Histoire(s) de la notion de finalité* : Colas Duflou offre un aperçu historique du problème concernant les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles (*La Finalité dans la nature. De Descartes à Kant*, PUF, coll. « Philosophies », 1996). En le prolongeant à la fois en amont (jusqu'à Aristote ou saint Thomas) et en aval (jusqu'à Deleuze-Guattari ou Gauchet), Jean-Marie Vaysse en propose de son côté une perspective très intéressante (*Kant et la finalité*, éd. Ellipses, coll. « Textes en Débats », 1999).

<sup>8</sup> Claude Bernard avec Kant : cette déclaration bien abrupte de Deleuze-Guattari est à bien des égards déboussolante : si l'on comprend « Kant-Idee », on le fera difficilement avec « Kant-vitalisme » ; si, inversement, on peut assez bien comprendre « Bernard-vitalisme », on comprendra moins « Bernard-Idee ». C'est précisément cette juxtaposition, à première vue gratuite peut-être, qui nous fait pourtant saisir mieux l'enjeu de notre propos sur le finalisme et le vitalisme. S'il est d'usage depuis Bergson de comparer ce que les sciences de la vie doivent à l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865) avec ce que les sciences

Il va de soi que Bergson appartient au deuxième type de vitalisme. De cette déclaration bien abrupte, retenons simplement ceci : dans le vitalisme se séparent la voie d'une Idée (Idée régulatrice kantienne) et celle d'une force (élan vital bergsonien)<sup>10</sup>.

---

abstraites de la matière au *Discours de la méthode* (1637), néanmoins, ce que Bergson a dégagé comme une philosophie de cet ouvrage semble consister plutôt en une double opération qu'il serait légitime de qualifier de « critico-transcendante » ; d'un côté, contre « le vitalisme superficiel » qui affirme aveuglément l'existence, chez les êtres vivants, d'une force résistant contre les forces physico-chimiques, Claude Bernard réfute totalement un « principe vital », en soutenant qu'il n'y a aucun fait physiologique qui ne doive pas s'expliquer un jour par la physique et la chimie. Mais d'un autre côté, contre un physicisme radical qui refuserait de voir dans les sciences de la vie une science à part entière, distincte de la physique et de la chimie, il défend « l'idée organisatrice et créatrice » qui nous permet de comprendre le processus d'organisation, c'est-à-dire la coordination singulière des parties au tout qui est caractéristique du phénomène vital. Affirmer un déterminisme absolu qui régit le fait physiologique, et par conséquent la physiologie comme une science rigoureuse ; affirmer la singularité des lois propres et des méthodes propres à la physiologie, et par conséquent la physiologie comme une science indépendante. Etablir ainsi les conditions de possibilité de la physiologie expérimentale comme science rigoureuse, tout en réservant ou suspendant la question du rapport vie-matière, rappelle évidemment l'antinomie kantienne : « A vrai dire, soit qu'il [Claude Bernard] attaque l'hypothèse du « principe vital », soit qu'il fasse appel à « l'idée directrice », dans les deux cas il est exclusivement préoccupé de déterminer les conditions de la physiologie expérimentale. » (PM1437/234-235). L'important est que « dans un être vivant, les choses se passent *comme si* [HF souligne] une certaine « idée » intervenait, qui rend compte de l'ordre dans lequel se groupent les éléments. Cette idée n'est d'ailleurs pas une force, mais simplement un principe d'explication : si elle travaillait effectivement, si elle pouvait, en quoi que ce fût, contrarier le jeu des forces physiques et chimiques, il n'y aurait plus de physiologie expérimentale » (PM1436-1437/233-234). Cette idée n'est rien d'autre que l'idée régulatrice kantienne : « Mais ce qui est essentiellement du domaine de la vie et ce qui n'appartient ni à la chimie, ni à la physique, ni à rien autre chose, c'est l'idée directrice de cette évolution vitale. Dans tout germe vivant, il y a une idée créatrice qui se développe et se manifeste par l'organisation. Pendant toute sa durée, l'être vivant reste sous l'influence de cette même force vitale créatrice, et la mort arrive lorsqu'elle ne peut plus se réaliser. Ici, comme partout, tout dérive de l'idée qu'elle seule crée et dirige » (*Introduction*, pp. 142-143). C'est pourquoi il n'est pas sans raison d'affirmer que Claude Bernard est moins cartésien que kantien, et que l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* est moins le *Discours de la méthode* que la *Critique de la raison pure*, ou mieux la *Critique de la faculté de juger*.

<sup>9</sup> Philosophe psycho-biologiste, Raymond Ruyer (1902-1987) critique à la fois le mécanisme et le dynamique d'une tout autre manière que de celle de la phénoménologie dans le *Néo-finalisme* (PUF, 1952) entre autres : « Chez R. Ruyer, aujourd'hui, on trouverait des exigences analogues à celles de Bergson : appel à un « potentiel trans-spatial, mnémique et inventif », refus d'interpréter l'évolution en termes purement actuels » (Deleuze, *Le Bergsonisme*, p. 103 n1). Il faudrait essayer ailleurs de retracer cette généalogie Bergson-Ruyer-Deleuze, etc.

<sup>10</sup> Considérer Kant comme vitaliste n'est certes pas courant, mais pas non plus complètement inédit : « Van Helmont est l'un des trois médecins vitalistes que l'histoire de la philosophie ne peut ignorer ; Willis, à cause de Berkeley (*La Siris*) ; van Helmont, à cause de Leibniz (*La Monadologie*) ; Blumenbach, à cause de Kant (*La Critique du Jugement*) » (Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie* (1952), 2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1965, p. 89). Et le vitalisme kantien est, comme

Dans *La philosophie critique de Kant* (1963), Deleuze affirmait : « l'essentiel est que la *Critique du jugement* donne une nouvelle théorie de la finalité, qui correspond au point de vue transcendantal et se concilie parfaitement avec l'idée de législation »<sup>11</sup>. Kant renouvelle donc de façon radicale la vieille question métaphysique. Sur ce point, Jean-Marie Vaysse affirme que « la reprise kantienne de la question de la finalité marque ainsi le point d'achèvement de la métaphysique traditionnelle », et que « Kant ne reprend donc la question traditionnelle de la finalité que pour la déplacer vers celle du sens »<sup>12</sup>. Néanmoins, la question de la finalité n'est-elle pas toujours déjà rien d'autre que celle du sens ? Seulement, chez Kant aussi, le sens du sens change de sens... L'essentiel, qu'on oublie très souvent, est plutôt ceci : après tant d'années de tâtonnements théoriques consacrés à la question de la « finalité dans la nature », c'est dans les phénomènes vitaux ou à leurs frontières organiques avec les êtres inorganiques que Kant a cherché une solution. C'est en examinant avec les machines les êtres vivants, l'être organisé comme « fin naturelle » que la deuxième partie de la *Critique de la faculté de juger* (1790)<sup>13</sup>, intitulée « Critique du jugement téléologique » se veut construire un système complexe des fins : « finalité externe », « finalité interne », « fin dernière » ou encore « but final ». Comparée par Héraclite à l'arc – sens ou direction en mouvement, intentionnalité par excellence –, la vie était, et est encore, un des *Kampfplatz* les plus affreux autour de la téléologie. Non que la vie implique forcément une fin, ni que le vitalisme nous mène inmanquablement à un finalisme, il faut au contraire mettre en

---

d'ailleurs celui de Bergson, d'autant plus intéressant qu'il se confond chez Kant avec une certaine philosophie de la technique : « Or un même auteur a affirmé, contrairement à Descartes, l'irréductibilité de l'organisme à la machine et, symétriquement, l'irréductibilité de l'art à la science. C'est Kant, dans la Critique du Jugement. Il est vrai qu'en France, on n'a pas l'habitude de chercher dans Kant une philosophie de la technique, mais il est non moins vrai que les auteurs allemands qui se sont abondamment intéressés à ces problèmes, notamment à partir de 1870, n'ont pas manqué de le faire » (*ibid.*, p. 121).

<sup>11</sup> Gilles Deleuze, *La Philosophie critique de Kant*, PUF, 1963, p. 99.

<sup>12</sup> Vaysse, *op. cit.*, pp. 48 et 49.

<sup>13</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduction et introduction par Alexis Philonenko, éd. revue avec des notes nouvelles, Vrin, 1993.

question le rapport entre vie et finalité, vitalisme et finalisme.

Or c'est là, aux parages du finalisme et du vitalisme, que Bergson, dans cette affaire du « sens du monde » et des « fins de l'homme », joue de son côté un rôle crucial pourtant ignoré jusqu'ici. Mettre en question la vie telle quelle n'est rien d'autre que de mettre en question sa totalité, y compris commencement et fin. A propos de l'expression « Philosophie de la vie », Heidegger dit dans le §10 de *Sein und Zeit* que ce mot est redondant comme « botanique de la plante »<sup>14</sup>. Autrement dit : la philosophie doit s'occuper avant tout de la vie. Bien que son approche soit différente de celle de Heidegger, Bergson affronte aussi le problème de ce qu'on appelle « finalité » ou « téléologie » dans sa philosophie de la vie. Dans l'*Evolution créatrice* (1907) et les *Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), Bergson cherche en effet à déterminer le « sens » de l'homme dans l'évolution vitale, processus de différenciation a-dialectique entre l'organique et l'inorganique. Nous verrons comment Bergson hérite du vocabulaire kantien des finalités externe et interne pour ensuite les destituer. Combat difficile comme chez Kant ; on ne peut pas si facilement se débarrasser du *télos* et de l'*eskhaton*. Non seulement sur le terrain des sciences de la vie mais aussi sur celui de l'histoire se croisent et divergent les trajectoires de Kant et de Bergson. L'humanité est la « fin » du progrès historique pour Kant, la « fin » de l'évolution vitale pour Bergson. « Fin » en deux sens pour chacun d'eux, d'un côté but à viser ou destination, et de l'autre point de saturation ou de stagnation, voire impasse :

Kant : « La marche de l'espèce humaine pour remplir toute sa destination semble de ce fait incessamment interrompue et risque continuellement de retomber dans la brutalité primitive. [...] [En sortir par ses propres moyens] c'est un art qui ne peut s'apprendre que tardivement, et après bien des tentatives infructueuses : pendant ce laps de temps, l'humanité gémit sous le poids de maux que, par

---

<sup>14</sup> « „Lebensphilosophie“ – das Wort sagt so viel wie die Botanik der Pflanzen – unausdrücklich die Tendenz auf ein Verständnis des Seins des Daseins. Auffallend bleibt, und das ist ihr grundsätzlicher Mangel, daß „Leben“ selbst nicht als eine Seinsart ontologisch zum Problem wird. »

inexpérience, elle se cause à elle-même. »<sup>15</sup>

Bergson : « Même sur la ligne où l'essentiel de cette impulsion [élan vital] a passé, elle a fini par épuiser son effort, ou plutôt le mouvement s'est converti, rectiligne, en mouvement circulaire. L'humanité, qui est au bout de cette ligne, tourne dans ce cercle » (DS, p. 273).

Bergson comme Kant réveillent ainsi de façon équivoque la vieille question de la finalité : « fin » en deux sens d'achèvement et de piétinement ; « sens » en deux sens de direction et de signification<sup>16</sup>. Dans les pages qui suivent, nous allons essayer de faire remarquer une structure homologique et une divergence entre ces deux théories kantienne et bergsonienne de la finalité pour ressaisir chez eux le sens du monde, les fins de l'homme.

## A. Kant

Kant renouvelle de façon radicale la vieille question métaphysique de la finalité, mais cela non seulement dans la fameuse deuxième partie de la *Critique de la faculté de juger*, où il s'interroge sur la cohérence des analyses concrètes concernant la notion de finalité, non seulement dans la *Critique de la raison pure* (1781) traitant de l'usage épistémologique de cette notion, mais encore et déjà dans l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel* (1755). Kant cherchait alors une théorie satisfaisante de la finalité, en essayant de réconcilier les positions cartésienne et leibnizienne.

---

<sup>15</sup> Kant, « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine », in *Opusculs sur l'histoire*, tr. Stéphane Piobetta, Garnier-Flammarion, 1990, pp. 156.

<sup>16</sup> Nous sommes tout à fait conscient d'un « non-dit », sinon d'un « impensé », de notre propos, d'un troisième sens du sens dans lequel ce dernier relie cette fois-ci avec l'*ars*, « art » en tous sens, des rapports complexes : en effet, dans cette dernière étape des œuvres kantienne et bergsonienne que nous examinons ici, il s'agit non seulement du jugement esthétique dans la 1<sup>re</sup> partie de la troisième *Critique*, et du projet abandonné par Bergson de boucler son cycle philosophique avec une philosophie de l'art, mais il s'agit aussi et surtout d'une *aisthesis* au sens large du terme, c'est-à-dire ce qui était latent dans le schématisme kantien dans la première *Critique* d'un côté, et dans la théorie bergsonienne de la perception dans *Matière et mémoire* de l'autre. Mais ce sera l'objet d'une autre étude.



Poursuivie jusqu'aux opuscules dits « historico-politiques »<sup>17</sup>, la question de la finalité traverse ainsi toute l'œuvre kantienne. S'il en est ainsi, il n'en reste pas moins que le « sens du monde » y change souvent de sens.

## **1. Théorie des fins :** **« Fin de la nature » et « Fins naturelles »**

On ne saurait peut-être décrire mieux que Henri Heine le point d'infléchissement le plus important<sup>18</sup> dans cet itinéraire errant, *itinérance* si je puis dire. Selon Heine, la raison pratique pure permet « comme d'un coup de baguette magique » à Dieu de réchapper à la destruction massive des démonstrations de son existence, décide opéré par la raison théorique pure. A quoi, selon Heine, Dieu devrait-il cette survie ?

A-t-il[Kant] voulu, justement en détruisant les preuves de l'existence de Dieu, bien nous montrer combien on se trouvait mal quand on ne pouvait rien savoir de l'existence de Dieu ? Il a agi presque aussi sagement en la circonstance que mon ami de Westphalie, qui avait brisé toutes les lanternes de la Gronerstraße à Göttingen et nous tint là dans le noir une longue harangue sur la nécessité de ces lanternes,

---

<sup>17</sup> « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » (1784), « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine » (1786), « Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie » (1788), « La fin de toutes choses » (1794), etc.

<sup>18</sup> A cet infléchissement s'appliquerait la remarque suivante de Heidegger : « Dans de tels cas, où deux thèses essentielles d'un philosophe ne se laissent pas immédiatement harmoniser, l'échappatoire la plus commode consiste à prétendre que l'auteur a modifié lui-même son point de vue. Le fait peut d'ailleurs se produire, et la philosophie de Kant est en effet riche en « basculements ». Mais il s'en faut justement que l'on puisse en saisir le sens par la méthode fatale du sens commun, qui s'empresse de n'y voir qu'un changement d'avis, c'est-à-dire d'opposer l'un à l'autre deux résultats divergents. Au contraire, un basculement véritable, porté par la nécessité de la chose même, est toujours le signe d'une continuité interne, et c'est pourquoi il ne peut être compris que grâce à une saisie de la problématique qui embrasse la totalité du revirement » (Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, traduit par Emmanuel Martineau, éd. Gallimard, 1987, p. 248). D'autant que la remarque apparaît là où il s'agit des idées cosmologiques de la liberté et du monde.

qu'il n'avait brisées en théorie que pour nous montrer que sans elles nous ne pouvions rien voir<sup>19</sup>.

Cette « farce » qui succède à la « tragédie » déicide n'est pas sans importance. Au contraire, ce drame tout entier constitue ce que j'appellerais une « sécularisation de la téléologie », ou passage fondamentalement ambigu de la téléologie théologique à la téléologie anthropologique<sup>20</sup>. La téléologie n'appartient plus ni à la physique (au sens classique de « science de la nature ») ni à la métaphysique (dont la théologie est selon Kant propédeutique) « mais à la critique et la critique de la faculté de juger » (CFJ, §79). Depuis ce tournant que Heine a aperçu à juste titre, s'installe peu à peu la fameuse « Idée régulatrice » au foyer de cette problématique proprement kantienne de la totalité de l'univers, de la finalité dans la nature ou de l'unité systématique des lois naturelles : ce qui régit l'Idée régulatrice – comme mirage d'eau fuyant infiniment dans l'autoroute en été –, c'est l'idée du Tout, non pas en tant que cause réelle ou génétique de la chose, mais en tant que fondement de sa possibilité qui permet de la considérer, du point de vue de la réflexion, comme produit de la nature.

Le concept de « fin naturelle » (*Naturzweck*) doit être distingué de celui de « fin de la nature » (*Zweck der Natur*) : « Juger qu'une chose en raison de sa forme intérieure est une fin naturelle, est tout autre chose que de considérer que l'existence de cette chose est une fin de la nature » (CFJ, §67). Autrement dit, la fin naturelle se préoccupe uniquement de la question « Pourquoi certaines choses existantes ont-elles telle ou telle forme ? », en rejetant complètement, pour en finir avec la fin de la nature, cette tout autre question « pourquoi des

---

<sup>19</sup> Henri Heine, *Histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne*, tr. Jean-Pierre Lefebvre, Imprimerie nationale, coll. « La Salamandre », 1993, p. 162.

<sup>20</sup> Car la « sécularisation » ne signifie aucunement une « abolition » ou « destruction » pure et simple, mais plutôt l'*Aufhebung* hégélienne ou la « relève » derridienne. Voir le grand classique à ce propos, *Die Legitimität der Neuzeit* (1966 ; 2<sup>e</sup> éd., 1988 ; tr. fr. *La Légitimité des Temps modernes*, Gallimard, 1999) de Hans Blumenberg (1920-1996). Cf. Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2002.

choses de cette forme existent-elles ? », question insoluble autrement qu'en recourant aux présupposés théologiques dogmatiques. En cernant son objet, le concept de fin naturelle nous fait comprendre ainsi de quoi il s'agit dans ce système téléologique : unité finale des choses, ou maximum d'unité dans la plus grande variété possible.

Le concept de fin naturelle s'applique dans la nature sensible de deux façons selon la nature des objets de l'application. Dans le premier cas, il s'agit de deux objets dont l'un est cause et l'autre effet (ex. carambolage, ou collision en chaîne des billes de billard) ; et dans le second, il s'agit d'une seule et même chose qui est à la fois cause et effet d'elle-même (ex. être organisé s'organisant lui-même, dont les parties se (re)produisent réciproquement dans leur forme comme dans leur liaison). La première finalité est externe ; la seconde, interne. Examinons rapidement les rapports complexes de ces deux finalités.

## 2. Ruse de la Nature : « Finalité externe » et « finalité interne »

La finalité externe est purement relative et hypothétique, dans la mesure où il n'est possible d'observer que des moyens qui sont déjà fins par rapport à leur cause, ou que des fins qui sont encore moyens par rapport à autre chose. La finalité externe se subordonne ainsi à la finalité interne. Mais cette subordination n'est pas définitive ; en soulevant la question apparemment insoluble de la « fin dernière », la finalité interne renvoie à son tour à une sorte de finalité externe<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> C'est le point sur lequel, quoique du point de vue différent que le nôtre, Alexis Philonenko dans *L'Œuvre de Kant* accuse « tous ces nombreux et excellents interprètes » (Cohen, V. Delbos, K. Fischer, G. Lebrun, etc.) de « se tromper », de n'avoir pas vu « un aspect fondamental et trop souvent négligé de la théorie kantienne de la finalité » : « L'ensemble des interprètes de Kant s'élève pour déclarer néanmoins que celui-ci a nié toute *finalité externe*. Et avec Bergson on reconnaît qu'en revanche il a admis une certaine conception de la finalité interne (*Evolution créatrice*, p. 41). Or s'il n'y a pas une forme de la finalité externe – donnons un exemple parmi d'autres : la guerre ou l'union sexuelle – tous les développements précédents et surtout l'idée de progrès s'effondrent. [...] La philosophie kantienne de l'histoire suppose une philosophie de la finalité externe et on affirme que la *Critique de la faculté de juger* nie catégoriquement la possibilité d'une finalité externe. [...] Supposé que la chose soit impossible,

Car dans le cas de la finalité interne où le concept de fin naturelle s'applique aux êtres organisés, la nature tout entière est considérée comme un système suivant la règle des fins. On est ainsi subrepticement renvoyé de l'organisation intérieure des êtres à des rapports extérieurs entre eux, rapports qui devraient couvrir l'ensemble de l'univers. Ainsi les deux finalités, externe et interne, constituent un système complémentaire, un cercle en quelque sorte, où la notion de « fin dernière » fait la jonction, pour ne pas dire « *missing link* ». Et comme le dit le dicton anglais : « *The strength of the chain is in the weakest link* »...

Là aussi s'impose la distinction kantienne fine (« critique » vient du « *krinein* » qui signifie en grec « distinguer »...) : le « but final » (*Endzweck*) doit être distingué de la « fin dernière » (*letzter Zweck*) :

Or si nous parcourons toute la nature, nous ne trouvons en elle, en tant que nature, aucun être qui pourrait prétendre au privilège d'être le but ultime de la création et l'on pourrait même démontrer *a priori* que ce qui à la rigueur pourrait être pour la nature une *fin dernière* ne pourrait jamais être un *but final* en dépit de toutes les déterminations et de toutes les propriétés concevables dont on pourrait le munir (CFJ, §82).

Si la « fin dernière » n'est pas déterminable par observation de la nature sensible, la Nature de son côté ne pourrait former une unité systématique (sinon un simple agrégat mécaniquement assemblé) qu'en fonction d'une fin dernière. Il va de soi qu'aucun être organisé ne peut constituer une telle fin. D'autre part, le « but final » est un être, tel que la fin de son existence soit en lui-même, c'est-à-dire l'homme non pas en tant qu'espèce animale, mais en tant qu'être

---

il faudra s'en tenir au jugement de Bergson sur la théorie de la finalité kantienne [...] (EC, p. 41). La conséquence de l'interprétation de Bergson est l'inconséquence de la philosophie kantienne, admettant la finalité dans le domaine de l'histoire et la repoussant ailleurs. Mais dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant a réellement développé une conception de la finalité susceptible de soutenir sa philosophie de l'histoire. [...] La finalité aussi bien externe qu'interne ou externe-interne est une chaîne de problèmes » (Philonenko, *L'Œuvre de Kant*, tome II : Morale et politique, 1972, pp. 78-81).

raisonnable, l'homme comme noumène, existence suprasensible, l'homme comme être moral.

A propos de l'homme considéré comme être moral, on ne peut plus demander pourquoi il existe ; son existence contient en soi la fin suprême (CFJ, §84).

Cette fin suprême est l'organisation des êtres raisonnables sous la loi morale. Cette unité absolue d'une finalité pratique et d'une législation inconditionnée forme la « téléologie morale », en tant que la finalité pratique est déterminée *a priori* en nous-mêmes avec sa loi. Téléologie morale que nous évoquions au début de la présente étude, en empruntant la formule de Deleuze : « une nouvelle théorie de la finalité, qui correspond au point de vue transcendantal et se concilie parfaitement avec l'idée de législation ». Ainsi l'homme en tant qu'être moral est déterminé comme but final, et ce pour l'ensemble de la création divine<sup>22</sup>.

### **3. Le progrès par l'« insociable sociabilité » : « Fin dernière » et « but final » de la troisième *Critique* aux écrits historico-politiques**

Comment alors le but final qu'est l'homme comme être suprasensible ou nouménal, peut-il être aussi fin dernière de la nature sensible ? Dans le monde sensible, les concepts de liberté et de Souverain bien doivent réaliser la fin imposée par sa loi suprasensible, mais comment ? Ce n'est pas la nature qui réalise la liberté et le Souverain bien, mais les concepts de liberté et de Souverain bien qui se réalisent ou s'effectuent dans la nature à travers une activité synthétique originale de l'homme : l'histoire. L'histoire, telle qu'elle apparaît dans la perspective de Kant, n'est point un simple développement interactif de la nature et de l'homme,

---

<sup>22</sup> Cf. la discussion de Kant sur le « Mal radical » dans *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793).

mais un processus progressif dans lequel se forme peu à peu une constitution civile parfaite. Bien que cette communauté cosmopolitique comme idée régulatrice puisse ne jamais être atteinte, celle-ci est l'objet le plus haut de la culture, la « fin de l'histoire » kantienne. Du fait que la Nature ne peut réaliser ce qui est pourtant « sa » fin dernière qu'avec l'aide du progrès humain, il serait légitime de l'appeler une « ruse de la Nature » :

La Nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son existence animal, et ne participe à aucune autre félicité ou perfection que celle qu'il s'est créée lui-même, indépendamment de l'instinct, par sa propre raison (IHU, prop. 3).

Néanmoins réaliser le concept de liberté et de Souverain bien dans une constitution parfaite, l'effet du suprasensible dans le sensible, ne signifie pas nécessairement la soumission du phénomène (nature sensible) au noumène (nature suprasensible ou loi intelligible de la raison)<sup>23</sup>. Si cette conception de l'histoire supposait que les événements soient déterminés par la raison individuelle dans l'être moral, alors les événements manifesteraient une sorte de « ruse de la Raison » hégélienne. Mais l'histoire dans la nature sensible ne manque pas d'exemples atroces, odieux ou fous qui nous montrent tout le contraire. C'est par une autre solution que la nature, tout en étant soumise à ses propres lois suprasensibles, rende sensiblement possible la réalisation de sa fin dernière.

Ici intervient une seconde « ruse de la Nature », à distinguer de la première : grâce à la fameuse notion d'« insociable sociabilité » (*ungesellige Geselligkeit*), ce qui paraît insignifiant au niveau d'une raison individuelle peut être un « dessein de la Nature » (*Absicht der Natur*) qui assure le progrès, marche de la raison au niveau de l'espèce humaine. L'histoire se réalise vers la perfection non pas du point de vue de la raison individuelle, mais de l'espèce. Ainsi la

---

<sup>23</sup> Cf. Démonstrations des antinomies dans la *Critique de la raison pure*.

nature sensible, dans et par l'homme même, fait établir une communauté cosmopolitique, seul milieu dans lequel la fin dernière puisse être historiquement réalisée à travers et par le mécanisme des forces et le conflit des tendances :

La question de savoir si l'homme a gagné ou perdu à ce changement [de la tutelle de la nature à l'état de liberté] ne se pose plus si l'on regarde la destination de son espèce qui réside uniquement dans *la marche progressive* vers la perfection. Peu importe les erreurs du début lors des essais successifs entrepris par une longue série de générations dans leur tentative pour atteindre ce but. [...] Comment la civilisation doit progresser pour développer les dispositions de l'humanité en tant qu'espèce *morale*, conformément à leur destination, de façon que l'une ne s'oppose plus à l'autre conçue comme espèce naturelle. [...] Cependant que les impulsions [...] sont en elles-mêmes bonnes ; [...] mais ces dispositions, étant donné qu'elles n'ont été créées qu'en fonction de l'état de nature, sont contrariées par les progrès de la civilisation ; et réciproquement elles portent préjudice à ces progrès, jusqu'au moment où l'art, atteignant sa perfection, devienne de nouveau nature ; ce qui est la fin dernière de la destination morale pour l'espèce humaine<sup>24</sup>.

## B. Bergson

« Die Linien des Lebens sind verschieden,  
Wie Wege sind, und wie der Berge Grenzen,  
Was hier wir sind, kann dort ein Gott ergänzen  
Mit Harmonien und ewig Lohn und Frieden. »  
Hölderlin<sup>25</sup>

Concernant l'*Evolution créatrice* (1907), Jean-Louis Vieillard-Baron affirme que « l'opposition à Kant est fortement accusée ; du

---

<sup>24</sup> Kant, « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine », in *Opuscules sur l'histoire*, tr. Stéphane Piobetta, Garnier-Flammarion, 1990, pp. 155-157.

<sup>25</sup> « Les lignes de la vie sont divisées, / Comme sont les chemins, les morts à la lisière. / Ce que nous sommes, un dieu peut là-bas le parfaire / En harmonie, en salaire à jamais, pacifié. » (Hölderlin, *Poèmes*, traduits et présentés par Jean-Pierre Faye, éditions L'Amourier, 2000, pp. 116-117.)

moins faut-il noter que Bergson ne semble connaître que la *Critique de la raison pure*, et ignorer la *Critique de la faculté de juger* »<sup>26</sup>. Quoique cette remarque soit largement pertinente, elle le serait moins sur la question de la finalité. Concernant cette question, nous allons retracer rapidement ici un certain parallélisme entre Bergson et Kant, en dégagant quelques-uns de leurs traits communs.

Quand Kant parle de l'unité systématique de la nature, cette dernière ne semble pas dynamique, à moins qu'elle le soit à travers la réalisation historique du progrès humain. Chez Bergson la nature ne fait qu'évoluer dans les phénomènes vitaux<sup>27</sup>. L'apport de Bergson consiste à abandonner le système complémentaire des finalités externe et interne (tout fermé) qui est dirigé réflexivement par l'Idée régulatrice et transcendante, pour effectuer un « désenchantement du finalisme » et constituer par là un « finalisme sans fin » ou « finalisme ouvert » (tout ouvert) qui œuvre immédiatement dans la force différencielle et immanente.

## **1. Au-delà du mécanisme radical et du finalisme radical**

Pour saisir l'évolution des phénomènes vitaux, dit Bergson, il y a deux manières de voir : mécaniste et finaliste.

Le point de vue mécanique consiste à diviser cette évolution vitale et la réduire aux simples processus physico-chimiques. L'essentiel de ce point de vue est d'isoler les unités matérielles, quantitativement divisibles, observables et calculables, et les rassembler pour ensuite reconstituer la vie en tant que telle. Le problème de cet évolutionnisme mécanique est de porter trop d'attention à l'aspect répétitif de la vie, et de la bricoler abstraitement avec les bribes d'unités répétables. De même que l'ensemble d'une vie psychologique n'est pas l'assemblage de parties fragmentaires,

---

<sup>26</sup> J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson* (1991), PUF, coll. « Que sais-je ? », 2<sup>e</sup> éd. corrigée, 1993, p. 77.

<sup>27</sup> Dans les sections qui suivent, je m'appuie fortement sur l'interprétation deleuzienne exposée dans son *Bergsonisme*.



de même l'ensemble des phénomènes vitaux – qui n'est rien d'autre que le jaillissement de la créativité vitale – n'est pas la somme des choses réduites aux éléments physico-chimiques. Comme un être vivant est interconnecté aux différents niveaux avec le monde environnant (*Umwelt*), de simples concepts mécaniques d'« individu » et de « tout » ne délivrent pas une véritable explication de phénomènes vitaux<sup>28</sup>.

Mais le point de vue finaliste n'est pas non plus satisfaisant pour Bergson, même si lui-même dit que sa philosophie de la vie est plus proche du finalisme que du mécanisme. Il ne s'agit donc pas de savoir si Bergson est finaliste ou non, mais de savoir de quel finalisme il dispose. Le finalisme que Bergson écarte d'emblée est ce qu'il appelle « finalisme radical ». Présupposant un tout dont la totalité est préalablement déterminée, ce finalisme n'est qu'une forme renversée du mécanisme radical. Ces deux opposés partagent le même horizon, car, dans le cas du mécanisme qui reconstitue le tout à partir des fragments partiels et parfaitement prévisibles, comme dans le cas du finalisme radical qui retrace automatiquement le tout prédestiné, le tout est entièrement donné<sup>29</sup>.

Mais alors comment résoudre cette aporie ? Si « l'Evolution créatrice s'élève au-dessus du conflit traditionnel du mécanisme et du finalisme », et si « c'est ici dans la dénonciation du finalisme, ce défenseur insincère de la vie, [...] que se concentre toute l'originalité de Bergson », cela n'enlève rien au fait que « Bergson paraît

---

<sup>28</sup> « L'essence des explications mécaniques est en effet de considérer l'avenir et le passé comme calculables en fonction du présent, et de prétendre ainsi que *tout est donné*. [...] Le mécanisme radical implique une métaphysique où la totalité du réel est posée en bloc, dans l'éternité » (EC 526-527/38-39).

<sup>29</sup> « Mais le finalisme radical nous paraît tout aussi inacceptable, et pour la même raison. La doctrine de la finalité, sous sa forme extrême, telle que nous la trouvons chez Leibniz par exemple, implique que les choses et les êtres ne font que réaliser un programme une fois tracé. Mais, s'il n'y a rien d'imprévu, point d'invention ni de création dans l'univers, le temps devient encore inutile. Comme dans l'hypothèse mécanistique, on suppose encore ici que *tout est donné*. Le finalisme ainsi entendu n'est qu'un mécanisme à rebours. Il s'inspire du même postulat, avec cette seule différence que, dans la course de nos intelligences finies le long de la succession toute apparente des choses, il met en avant de nous la lumière avec laquelle il prétend nous guider, au lieu de la placer derrière. Il substitue l'attraction de l'avenir à l'impulsion du passé » (EC 528/39-40).

s'exprimer tour à tour en termes de causalité et de finalité ; tantôt il formule cette hypothèse téléologique que le système nerveux est la fin de l'organisation »<sup>30</sup>. Ce qu'il faut chercher, c'est précisément une troisième voie beaucoup plus ambiguë, dans la mesure où, loin d'être neutre, elle montre plus d'affinités électives avec le finalisme :

Toutefois le finalisme n'est pas, comme le mécanisme, une doctrine aux lignes arrêtées. Il comporte autant d'infléchissements qu'on voudra lui en imprimer. La philosophie mécanistique est à prendre ou à laisser [...]. Au contraire, la doctrine des causes finales ne sera jamais réfutée définitivement. Si l'on en écarte une forme, elle en prendra une autre. Son principe, qui est d'essence psychologique, est très souple. Il est si extensible, et par là même si large, qu'on en accepte quelque chose dès qu'on repousse le mécanisme pur. La thèse que nous exposerons dans ce livre participera donc nécessairement du finalisme dans une certaine mesure. C'est pourquoi il importe d'indiquer avec précision ce que nous allons en prendre, et ce que nous entendons en laisser (EC 528-529/40).

C'est pourquoi on peut soutenir avec Keith Ansell Pearson que « Bergson is in some sense a finalist, albeit a complex one »<sup>31</sup>. Examinons maintenant cette « précision ». Le point crucial consiste à saisir l'essentiel du temps qui coule. Que ce soit du point de vue mécaniste (reconstituer un tout en combinant les éléments après coup), ou du point de vue du finalisme radical (suivre tout le chemin déjà tracé comme *T-bar lift* ou *Jet courster*), il n'y a de toute façon rien d'imprévisible, d'incalculable, d'indivisible et de créateur qui ne se produise avec et dans la durée. Et s'il est certain qu'il y a un Tout de la durée, il n'est pas le Tout préalablement déterminé et totalement actualisé, mais le Tout virtuel. Ce concept de « Tout virtuel » a, dans la théorie de l'évolution, deux conséquences<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Jankélévitch, *Henri Bergson* (1959), PUF, coll. « Quadrige », 1989, pp. 133-134.

<sup>31</sup> Keith Ansell Pearson, *Germinal Life. The difference and repetition of Deleuze*, London and New York, Routledge, 1999, p. 45 : « Indeed, he acknowledges a link with finalism in the course of his argument. It is particularly interesting to note the way that he both identifies with, and radically divorces his argument from, neo-Lamarckism » (*idem.*).

<sup>32</sup> Deleuze, *Le Bergsonisme* : « Entre le mécanisme et le finalisme, le finalisme est préférable ; à condition de lui faire subir deux corrections » (pp. 109-110).

1) Le Tout ouvert. Si le vivant a quelque chose de comparable ici avec le tout de l'univers, cette comparaison bergsonienne ne se fondera pas sur les deux totalités fermées, deux entités nettement distinguées comme dans toute la comparaison classique, mais sur les deux totalités ouvertes, ou plutôt un ensemble de multiples systèmes d'individuation qui met d'ailleurs le doigt précisément sur « la pierre d'achoppement des théories vitalistes » :

Mais la vérité, dit Bergson, est que la position du vitalisme est rendue très difficile par le fait qu'il n'y a ni finalité purement interne ni individualité absolument tranchée dans la nature (EC 530-531/42-43).

C'est pourquoi est vouée à l'échec toute l'entreprise, somme toute kantienne, d'« atténue[r] le finalisme leibnizien en le fractionnant à l'infini », de « briser en morceaux l'antique conception de la finalité », de « rétrécir la finalité à l'individualité de l'être vivant » pour laquelle s'introduit la distinction entre finalités externe et interne, et qui s'appuie sur l'individualité ou la totalité fermée. D'où la célèbre formule de Bergson :

Si radicale que notre thèse elle-même puisse paraître, la finalité est externe ou elle n'est rien du tout<sup>33</sup> (EC 41/529).

Le schème classique de « macrocosme-microcosme » change ainsi de sens : « ce n'est pas le Tout qui se ferme à la manière d'un organisme, c'est l'organisme qui s'ouvre sur un tout, à la manière de ce Tout virtuel »<sup>34</sup>.

2) Les processus d'actualisation : du fait qu'il y a des cas de formes identiques ou d'organes semblables sur des lignes divergentes (l'œil chez le mollusque et chez le vertébré, par exemple) – preuves de la finalité –, il résulte premièrement que les mouvements de production ne se ressemblent pas, et que, deuxièmement, les produits

---

<sup>33</sup> Cette attitude ressemble jusqu'à un certain point à celle d'un déterminisme bernardien. Voir la note sur Claude Bernard avec Kant, *supra*.

<sup>34</sup> Deleuze, *Le Bergsonisme*, p. 110.

actuels ne ressemblent pas à ce que chaque ligne d'espèce actualise. L'évolution créatrice n'est rien d'autre qu'un processus de différenciation dans lequel, en créant les lignes divergentes et les moyens dissemblables utilisés sur chacune d'elles, le Tout virtuel s'actualise sur elles. Citons la phrase capitale du *Bergsonisme* de Deleuze :

Il y a de la finalité parce que la vie n'opère pas sans directions ; mais il n'y a pas de « but », parce que ces directions ne préexistent pas toutes faites, et sont elles-mêmes créées « au fur et à mesure » de l'acte qui les parcourt (p. 111).

Chaque ligne d'actualisation implique un niveau virtuel à expliquer. Et elles doivent inventer chaque fois les moyens pour le développement de ce qui n'était qu'enveloppé.

## **2. Ruse de l'Evolution**

C'est seulement sur la ligne de l'espèce humaine que l'élan vital s'effectue le maximum. En ce sens, l'homme est bien « la raison d'être du développement tout entier » :

C'est dans ce sens tout spécial que l'homme est le « terme » et le « but » de l'évolution. La vie transcende la finalité comme les autres catégories. [...] Il n'y a donc pas eu, à proprement parler, de projet ni de plan. D'autre part, il est trop évident que le reste de la nature n'a pas été rapporté à l'homme : nous luttons comme les autres espèces, nous avons lutté contre les autres espèces. [...] On ne peut même pas dire qu'elle [l'humanité] soit l'aboutissement de l'évolution entière, car l'évolution s'est accomplie sur plusieurs lignes divergentes, et, si l'espèce humaine est à l'extrémité de l'une d'elles, d'autres lignes ont été suivies avec d'autres espèces au bout. C'est dans un sens bien différent que nous tenons l'humanité pour la raison d'être de l'évolution (EC, 720/265-266).

Parmi les autres directions qui se ferment et tournent en rond, et dont

les « plans » s'actualisent séparément, seul l'homme est capable de brouiller les plans des autres, de dépasser son propre plan comme sa propre condition. Il arrive qu'en en débordant le « plan »<sup>35</sup>, l'homme trompe la Nature, et rejoint la Nature naturante. Bergson prend un exemple peu céleste :

Nombreux sont d'ailleurs les cas où l'homme a trompé ainsi la nature, si savante et pourtant si naïve. La nature entendait sûrement que l'homme procréât sans fin, comme tous les autres vivants ; elle a pris les précautions les plus minutieuses pour assurer la conservation de l'espèce par la multiplication des individus ; elle n'avait donc pas prévu, en nous donnant l'intelligence, que celle-ci trouverait aussitôt le moyen de couper l'acte sexuel de ses conséquences, et que l'homme pourrait s'abstenir de récolter sans renoncer au plaisir de semer (DS, 55/1022).

Quoi qu'il en soit, le fait que cet homme trompeur et brouilleur des plans de la nature rejoint et réactive la Nature naturante, en se connectant avec des instruments libérateurs, en « fabriqu[ant] une mécanique qui triomphât du mécanisme », « employ[ant] le déterminisme de la nature à passer à travers les mailles du filet qu'il avait tendu »<sup>36</sup>, on serait tenté de l'appeler « ruse de l'Évolution ». Les *Deux Sources* qui ne cessent de parler du « sens du monde » et des « fins de l'homme » les décriront toujours de façon équivoque.

---

<sup>35</sup> A travers l'interprétation du concept bergsonien de « plan », Deleuze sera conduit à développer sa théorie du virtuel et du multiple, jusqu'à l'élaboration du « plan d'immanence » ou « champ transcendantal » : « C'est là qu'apparaît la notion, étrange en apparence, de « plan de la nature » (1022/54). Malgré certaines expressions de Bergson (« voulu par la nature », 1029/63), il ne faut pas interpréter cette notion en un sens trop finaliste : il y a plusieurs *plans*, et chacun, nous le verrons, correspond à l'un des degrés ou niveaux de contraction qui coexistent tous dans la durée. Plutôt qu'à un projet ou à un but, le mot « plan » renvoie aux coupes, aux sections du cône » (Deleuze, *Le Bergsonisme*, p. 95 n1 ; cf. pp. 104, 112) ; « Le plan ne consiste évidemment pas en un programme, un dessein, un but ou un moyen » (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 44, cf. p. 197).

<sup>36</sup> Cf. La philosophie whiteheadienne de l'organisme : « The thinker is the final end whereby there is the thought. In this inversion we have the final contrast between a philosophy of substance and a philosophy of organism. The operations of an organism are directed towards the organism as a "superject", and are not directed from the organism as a "subject" [...]. They are "vectors" » (A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, éd. Corrigée, Free Press, 1978 (1929), p. 151).

### 3. Le « marche en avant » par l'« élan mystique » : de l'*Evolution créatrice* aux *Deux Sources*

A quoi semble aboutir une telle ruse de l'Evolution ? A l'impasse ; car ni l'intelligence ni la sociabilité ne justifient encore le privilège de l'homme. Si les sociétés humaines ne sont pas moins closes que les espèces animales, si l'espèce humaine faisant partie d'un « plan de la nature », comme d'autres espèces animales de leurs « plans », constitue un arrêt, l'homme n'a apparemment aucune raison d'acquiescer à une telle ouverture exceptionnelle en tant que pouvoir de dépasser son « plan » et sa condition.

Et ici bifurquent les chemins de Kant et Bergson. Pour ce dernier, c'est l'émotion qui justifie le privilège de l'homme. Mais il faut ajouter aussitôt qu'elle n'a rien à voir avec le sentimentalisme ou le romantisme. A la différence de l'intelligence et de l'instinct, de l'égoïsme individuel et de la pression sociale, l'émotion pour Bergson précède toute représentation, et est elle-même génératrice d'idées nouvelles. Elle n'a pas à proprement parler un objet, mais seulement une *essence* qui se répand sur des objets divers, y compris les êtres inanimés comme c'est le cas pour Rousseau qui a créé, à propos de la montagne, une émotion neuve et originale<sup>37</sup>. A la fois personnelle et trans-individuelle<sup>38</sup>, cette émotion créatrice n'a rien à voir ni avec les pressions sociales ni avec les inventions individuelles. Elle s'insère dans cette circulation entre la société et l'individu, elle s'en insère pour rompre ensuite le cercle même. C'est cette émotion créatrice qui (s')actualise (à) tous les niveaux, et libère l'homme de son propre plan, en faisant de quelques-uns des artistes ou artisans de la vie, adéquats à tout le mouvement créateur de l'évolution. Cette actualisation de l'élan vital en émotions créatrices se fait dans des âmes privilégiées puissamment agissantes qui, constituant chacune

---

<sup>37</sup> DS 1009/37-38.

<sup>38</sup> « A l'origine de véritables inventions il y a un homme », DS 1009/37 ; « ce n'est pourtant l'amour de personne [...]. L'amour sera qualifié par son essence, non par son objet », DS 1191-92/270 ; « ce n'est pas les émotions qui s'introduit en nous, mais c'est nous qui sommes entraînés en elles, comme des passants qu'on pousserait dans une danse », DS 1008/36.

une espèce d'« espèce », accèdent à la totalité créatrice ouverte :

Comme tout acte constitutif d'une espèce, celui-ci fut un arrêt. En reprenant la marche en avant, on brise la décision de briser. Pour obtenir un effet complet, il faudrait, il est vrai, entraîner avec soi le reste des hommes. Mais si quelques-uns suivent, et si les autres se persuadent qu'ils le feraient à l'occasion, c'est déjà beaucoup : il y a dès lors, avec le commencement d'exécution, l'espérance que le cercle finira par être rompu (DS 1019/50).

Et pourtant la diversité des efforts se résumerait bien en quelque chose d'unique : un élan, qui avait donné des sociétés closes parce qu'il ne pouvait plus entraîner la matière, mais que va ensuite chercher et reprendre, à défaut de l'espèce, telle ou telle individualité privilégiée. Cet élan se continue ainsi par l'intermédiaire de certains hommes, dont chacun se trouve constituer une espèce composée d'un seul individu (DS 1203/285).

Ainsi s'accorde la ligne de l'espèce humaine, à travers une ruse de l'Evolution que sont des émotions créatrices, avec la grande ligne de l'élan vital chez Bergson<sup>39</sup>.

### **En guise de conclusion**

« Voyez-vous cet œuf ? C'est avec cela qu'on renverse toutes les écoles de  
théologie et tous les temples. »  
Diderot

L'histoire de la philosophie noue un lien étroit avec celle de la téléologie pour deux raisons. Premièrement parce que la philosophie n'est rien d'autre que la perpétuelle remise en question du « sens du monde », et que c'est sur ce terrain que se heurtent philosophie, théologie, science et art. Deuxièmement parce que la téléologie nous

---

<sup>39</sup> Nous avons esquissé ailleurs une autre direction possible, version pessimistique, contenue virtuellement dans cette ligne humaine, selon laquelle la technologie humaine, actualisation du virtuel, pourrait tourner mal. Voir notre étude sur « La main de Bergson. Pour une histoire du vitalisme (non)-organique » (le numéro précédent de cette revue).

entraîne immanquablement dans une certaine problématisation que des philosophies de l'histoire ou des philosophies morales ou politiques<sup>40</sup> ne cessent de formuler en termes de « fins de l'homme » ou de « *Bestimmung des Menschen* »<sup>41</sup>.

Nous avons vu, quoique rapidement, les grands traits communs de la téléologie kantienne et du finalisme bergsonien. A la différence de la « ruse de la Raison » hégélienne, on trouvait chez Kant la « ruse de la Nature », chez Bergson la « ruse de la Nature naturante », ou « ruse de l'Evolution ». Mais alors qu'est-ce qui distingue le mieux l'évolution bergsonienne de la nature kantienne ? Deleuze nous fournirait une fois de plus une clé :

Sans doute l'idée de lignes divergentes ou de séries ramifiées n'est-elle pas inconnue des classificateurs, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais ce qui importe à Bergson, c'est que ces divergences de directions ne peuvent s'interpréter que dans la perspective de l'actualisation d'un virtuel<sup>42</sup>.

Ce qui manquait à Kant et au XVIII<sup>e</sup> siècle, et ce que Bergson a ouvert avec les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, ce serait non simplement une conception évolutionniste quelconque mais l'idée du Tout virtuel ou de la totalité ouverte du *cosmos* qui nous permet de comprendre pourquoi les finalités externe et interne devaient nouer un rapport complexe chez Kant, et pourquoi « la finalité est externe sinon elle

---

<sup>40</sup> D'autre part, la problématique du vitalisme ou de l'évolutionnisme – à travers ce que j'ai nommé « question de l'org » – nous amène aussi immanquablement à divers théories sociales (organicisme, positiviste ou sociologique, darwinisme social). Concernant le schème général, voir notre étude « La main de Bergson » (*op.cit.*). Cf. Judith E. Schlanger, *Les Métaphores de l'organisme*, éd. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1971.

<sup>41</sup> « Le terme de *Bestimmung*, dit Jean-François Marquet, est peut-être le mot-clef de toute la pensée de Fichte ; reste que, pour un lecteur français, sa traduction ne va pas de soi. D'après la dérivation même du mot (*Bestimmung*, de *Stimme*, voix), on serait tenté de le rendre uniformément en français par « vocation » ou « destination » [...]. C'est à un point de vue pratique que se situe Fichte, en se demandant ce que doit être [...] un homme. Mais en même temps, dans son vocabulaire, *Bestimmung* conserve son sens ontologique traditionnel qui en fait l'équivalent allemand de *determinatio* » (J.-F. Marquet, « Fichte et le problème de la *Bestimmung* », in *Cahiers de Philosophie, Fichte – Actes du Colloque de Poitiers*, n° 19, 1995, p. 137). Voir notre étude comparative de la notion fichtéenne de « *Bestimmung* » avec celle de « destination » chez Bergson, à paraître.

<sup>42</sup> *Bergsonisme*, p. 103.



n'est rien du tout » chez Bergson. Citons pour la dernière fois un passage de l'*Anti-Œdipe* dans lequel Deleuze-Guattari accordaient l'importance à une révolution discrète introduite par Bergson dans la conception générale des rapports microcosme-macrocosme :

Si le vivant ressemble au monde, c'est au contraire dans la mesure où il s'ouvre sur l'ouverture du monde ; s'il est un tout, c'est dans la mesure où le tout, celui du monde comme du vivant, est toujours en train de se faire, de se produire ou de progresser, de s'inscrire dans une dimension temporelle irréductible et non-close<sup>43</sup>.

Et c'est là, dans cette affaire de la téléologie, qu'intervient le vitalisme. qu'il y a deux plans d'immanence : d'un côté, immanence transcendante qui agit et est régi par l'Idée régulatrice (finalisme clos, vitalisme transcendantal qui divise quand même l'organisme et la machine, tout en essayant de faire circuler les deux dans le cycle finalité externe-interne : réalisation du possible), et de l'autre côté, immanence pure qui *est*, et est une force (finalisme ouvert, vitalisme immanent et (non)-organique qui fait croiser l'organique et l'inorganique – « machine à faire des dieux » : actualisation du virtuel). La première est de Kant, la seconde de Bergson.

Pour ne pas conclure, une chose est sûre : le spectre de la finalité rôde toujours.

fujitahi@free.fr

---

<sup>43</sup> L'*Anti-Œdipe*, éd. Minuit, 1972, p. 114.