

La main de Bergson¹

Pour une histoire du vitalisme (non)-organique

Hisashi FUJITA

« Le vitalisme est stérile aujourd'hui, il ne le sera pas toujours. »
Bergson²

Introduction

Il faudrait dire d'entrée de jeu ceci : il ne s'agit évidemment pas de savoir si Bergson est vitaliste ou non. Si le vitalisme se laisse définir comme une théorie qui, soulignant l'irréductibilité des phénomènes vitaux à ceux du domaine physico-chimique, met en avant l'existence d'une « force vitale » derrière ceux-là faisant de la matière une matière vivante et organisée, et si l'on tient compte de la notion bergsonienne de vie qui est « avant tout une tendance à agir sur la matière brute » (97/577) et de celle d'élan vital, « force explosive – due à un équilibre instable de tendances – que la vie

¹ La première version de ce texte fut prononcée en anglais au 12 juillet 2003 dans le cadre de « Participants Conference » du *Collegium Phaenomenologicum 2003 : Thinking through the Difference between Immanence and Transcendence : Lévinas, Bergson and Deleuze*, séminaire tenu à Città di Castello, Italie. Nous tenons à exprimer notre gratitude envers Deborah Blicq, Taichi Hara, Stéphane Legrand, Yoshikazu Nakaji, Guillaume Sibertin-Blanc et Frédéric Worms pour leur remarques judicieux. Et admettons dès le début – le titre de notre article les suggère déjà pour les lecteurs sagaces – nos plus grandes « dettes » conceptuelles envers le travail monumental de Jacques Derrida, *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, éd. Galilée, 2000.

² Les ouvrages de Bergson seront cités d'après des initiales. *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) : DI. *Matière et mémoire* (1896) : MM. *L'Energie spirituelle* (1918) : ES. *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932) : DS. *La Pensée et le mouvant* (1934) : PM. Pour ce qui est des paginations sans abréviation, il s'agit de *l'Évolution créatrice* (1907, EC éventuellement), principal objet de la présente étude. Les paginations renvoient d'abord à l'édition séparée (PUF, coll. « Quadrige »), puis à l'édition du Centenaire (PUF, 1959). Par exemple, ici, ES 81/876.

porte en elle » (98/577), il y a quelque chose comme un vitalisme chez Bergson, c'est incontestable. L'important est donc de savoir de quel genre il relève. Quel type de vitalisme œuvre dans la philosophie bergsonienne ? – voilà la question qui va nous préoccuper³. Autrement dit, où devrait se rendre notre attention portant sur une certaine fracture, une certaine friction ou résistance que suscitent dans la pensée bergsonienne des relations enchevêtrées entre la vie et la matière, l'esprit et le corps, l'organique et l'inorganique, le corps et la machine, etc. ? Vers la notion d'« organe », notion qui semble donner une clef pour comprendre le vitalisme bergsonien – c'est en tout cas notre hypothèse de travail. Car le terme « organe » est un amalgame de diverses acceptions dont la combinaison ou condensation dans un mot est fort significative pour notre propos sur le vitalisme. Prenons-en certaines : il signifie d'abord « machine », car en grec l'*organon* veut dire « instrument de travail, outil » ; ensuite une partie ou un membre du corps, individuel ou social ; enfin l'organe peut être une « voix », qu'elle soit la voix physique d'un individu ou la voix spirituelle d'un peuple, comme on dit « organe timbré » d'un chanteur ou d'un orateur, du coup, voix autorisée d'un porte-parole, « organe d'un parti » ou « organe d'un ami influent » ou, pourquoi pas, « d'un saint », appel spirituel, d'autant que les *Deux Sources*, quatrième et dernier grand ouvrage de Bergson, fait écouter, on le sait, une certaine *vox Dei* bien singulière qu'est « un ensemble d'appels lancés à la conscience de chacun de nous par des personnes qui représentent ce qu'il y eut de meilleur dans l'humanité » (DS 85/1046) : « Nous pouvons ne pas entendre distinctement leur voix ; l'appel n'en est pas moins lancé ; quelque chose y répond au fond de notre âme » (DS 67/1032)⁴. Ainsi

³ Il en va de même d'une doctrine qui, procédant d'un principe indépendant de la matière ou du corps, fonde un système de valeurs supérieures, propre à l'homme, système dans lequel l'esprit est souvent une substance indépendante, primitive : spiritualisme. De quel genre de spiritualisme s'agit-il chez Bergson ? Mais cette question exigerait un autre travail de mise en question du rôle doctrinal, métaphorique ou analogique que le corps, surtout la main, a joué dans la tradition du spiritualisme français, pour mesurer son écart avec Bergson.

⁴ Ces grandes figures morales qui sont pour Bergson les « grands mystiques chrétiens » entre autres, sont un *organe* de Dieu : « une machine d'un acier formidablement résistant, construite

peut-on dire que, comme la théorie de la vie dans l'*Évolution créatrice* qui appelle inmanquablement celle de la connaissance, l'« organe » possède son *organon* spécifique qui pourrait être intéressant à l'égard d'un vitalisme singulier. Nous allons même soutenir que, d'une façon plus générale, tout une série de mots comme « organe » « être organisé » « organique » « organisme » « organisation » « organicisme » « organon », mais aussi « organum » « orgue », voire, non sans raison ici, « orgasme » ou « orgiasme » – Schelling parlait de l'« *Orgasmus der Kräfte* » « orgasme des forces » dans *Les Âges du monde*⁵ et Deleuze, le grand « paronomane » si on peut dire, néologisait dans *Différence et répétition* le mot « orgique » comme un processus de saturation ou de déviation dans lequel la représentation organique penche vers l'« orgiaque »⁶ –, disons, afin de désigner d'un seul geste une constellation aussi large et aussi strictement déterminée que possible, l'*org*, sous l'enseigne duquel nous abrègerons tout ce système sémantique, aura joué un rôle décisif dans la problématique traditionnelle du vitalisme. Caractérisé par une certaine entremise,

en vue d'un effort extraordinaire, se trouverait sans doute dans un état analogue si elle prenait conscience d'elle-même au moment du montage. Ses pièces étant soumises, une à une, aux plus dures épreuves, certaines étant rejetées et remplacées par d'autres, elle aurait le sentiment d'un manque ça et là, et d'une douleur partout. Mais cette peine toute superficielle n'aurait qu'à s'approfondir pour venir se perdre dans l'attente et l'espoir d'un instrument merveilleux. L'âme mystique veut être cet instrument » (DS 245/1171-1172).

⁵ Friedrich Wilhelm von Schelling, *Die Weltalter* (1811-13), in *Sämtliche Werke*, édité par K.F.A. Schelling, Stuttgart, Corta, 1856-1861, vol. VIII, p. 712. La qualité de la traduction faite par S. Jankélévitch en 1949 « d'une façon fort peu satisfaisante » – selon Bruno Vancamp qui a proposé de sa part la traduction des deux premières versions de *Les âges du monde* (éd. Ousia, 1993) – ne touche pas au moins ce mot (éd. Aubier-Montaigne, p. 179).

⁶ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, coll. « Epiméthée », 1968, p. 61 *sq.*, et 337 *sq.* : « Le plus grand effort de la philosophie consista peut-être à rendre la représentation infinie (*orgique*). Il s'agit d'étendre la représentation jusqu'au trop grand et au trop petit de la différence ; de donner une perspective insoupçonnée à la représentation, c'est-à-dire d'inventer des techniques théologiques, scientifiques, esthétiques qui lui permettent d'intégrer la profondeur de la différence en soi ; de faire que la représentation conquière l'obscur ; qu'elle comprenne l'évanouissement de la différence trop petite et le démembrement de la différence trop grande ; qu'elle capte la puissance de l'étourdissement, de l'ivresse, de la cruauté, même de la mort. Bref, il s'agit de faire couler un peu du sang de Dionysos dans les veines organiques d'Apollon. Cet effort a pénétré de tout temps le monde de la représentation. *Devenir orgique est le vœu suprême de l'organique*, et de conquérir l'en soi » [HF souligne].

intermédiation ou interprétation au sein même de l'immédiateté, l'« org » aura soufflé à certains philosophes vitalistes de renverser le mode de répartition traditionnel des valeurs vie/mort, corps/machine, organique/inorganique, etc.

Au lieu de démontrer cette *thèse*, je choisirai ici d'en donner un exemple. Le meilleur angle d'attaque pour atteindre notre objectif – mieux comprendre le vitalisme de Bergson dans le contexte ainsi brossé autour de la question de l'*org* – sera de nous concentrer, quoique ce choix puisse paraître inattendu, sur le motif de la « main ». Plus précisément la main ou le bras s'efforçant. Cette figure traverse en effet toute l'œuvre de Bergson : l'*Essai* prend dès le début comme exemple, sous la catégorie de l'effort musculaire, la main s'efforçant⁷ ; dans *Matière et mémoire* nous attire, parmi les divers usages, la main amputée⁸ ; on se souvient de la main dans *Évolution créatrice* qui s'enfonce dans un amas de limaille de fer⁹ ; ou encore, dans les *Deux Sources*, le mouvement de la main portée d'un point à l'autre, geste indivisible, mouvant un et multiple¹⁰, etc.

Mais on peut se demander bien évidemment, et d'ailleurs à bon droit, s'il y a quelque intérêt à accorder tant d'importance à un tel motif, d'autant que celui-ci n'est qu'un exemple, une métaphore ou une analogie, et non une notion philosophique. À cette objection légitime, il suffit de rappeler que Bergson lui-même souligne une

⁷ « Essayez, par exemple, de serrer le *poing* « de plus en plus ». Il vous semblera que la sensation d'*effort*, tout entière localisée dans votre *main*, passe successivement par des grandeurs croissantes. En réalité, votre *main* éprouve toujours la même chose » (DI 18/20, HF souligne). Cf. DI 16/18, 31/31-32, et *passim*.

⁸ Cette figure de la main qu'on voit disparaître, ou mieux, paraître éphémèrement là même où elle doit être abordée à fond – on dirait « médiateur évanouissant » à la Hegel – se trouve aux marges de l'analyse sur « Le rôle du corps », aux bords des parenthèses : « On allègue encore les localisations erronées, l'illusion des amputés (qu'il y aurait lieu, d'ailleurs, de soumettre à un nouvel examen). (MM 61/207-208). C'est, on le sait depuis au moins Descartes (sixième méditation), le fameux problème du membre fantôme : perception illusoire d'un membre amputé, accompagnée souvent par la douleur. Il faudra analyser ailleurs les mobiles de cette « réticence » avec ses conséquences, en confrontant avec les analyses du membre fantôme que Maurice Merleau-Ponty propose dans le premier chapitre de la *Phénoménologie de la Perception*. Voir notre étude « *Phainomena* et *Phantasmata*. La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty à travers le membre fantôme et la fausse reconnaissance » à paraître.

⁹ EC 95-96, DS 52/1020, etc.

¹⁰ DI 275-6/1195-1196 ; MM 209/324 ; PM 158/1377 et *sq.*

certaine puissance de la métaphore. Prenant ce terme au sens étymologique, c'est-à-dire prenant comme transposition des sens ou altération de la signification entre le représentable et l'irreprésentable, Bergson nous enjoint de ne pas être « dupes des apparences » : « il y a des cas où c'est le langage imagé qui parle sciemment au propre, et le langage abstrait qui parle inconsciemment au figuré » (PM 42/1285). Dans le domaine spirituel, vital ou méta-physique, en s'appuyant sur comparaisons et métaphores qui suggéreront ce qu'on n'arrivera pas à exprimer avec le langage quotidien ou scientifique, on ne fait pas un détour, on ne fera au contraire qu'aller droit au but où nous amènent les images en donnant la « vision directe ». C'est cette logique transpositionnelle, caractéristique de la stratégie discursive bergsonienne, qui œuvre dans les « mains » de Bergson¹¹. Certes la main, le bras, le poing, le doigt¹², etc. ne sont que des exemples. L'important n'est pourtant pas de savoir s'ils demeurent de simple exemples ou pas, mais de savoir quelle exemplarité ils exercent. Et effectivement, à travers toutes les valeurs de l'exemplarité qui s'entrelacent, la main flotte entre l'échantillon *quelconque* (la main comme un exemple *indifférent* de l'organe), l'exemplarité *paradigmatique* (la main comme le *meilleur* exemple incomparable avec d'autres organes, *métaphore* de ce qui caractérise l'être humain au sommet d'une hiérarchie onto-téléologique) et l'entre-deux qui est un simulacre d'échantillon recelant une autre téléologie (la main ni comme un exemple parmi d'autres ni comme

¹¹ Il faudra entreprendre un jour de mesurer rigoureusement, avec leur importance stratégique, les enjeux de ces « exemples », « métaphores » ou « analogies » chez Bergson, dont nous avons essayé une esquisse partielle. Voir notre article « La main vieillie de Bergson. Style et composition des *Deux Sources* », à paraître. Bref, la philosophie doit entrer dans la voie d'une précision, mais pas forcément (chez Bergson en tout cas) dans celle du type scientifique.

¹² *L'index de Bergson*. La main chez lui apparaît toujours comme organe de *greifen* et de *begreifen*, de préhension et d'appréhension : elle saisit ou prend, comprend et appréhende dans l'immédiateté. Oublie-t-elle du même coup qu'elle peut bien indiquer (*zeigen*) avec son index dans une distance ou médiation espacée ? Le doigt de Bergson ne laisse aucune indice, si on peut dire, sur sa théorie, sinon du concept (*Begriff*), du signe (*Zeichen*). S'agit-il du refus du corps comme lieu premier de la symbolisation ? Il faudrait en ouvrir ailleurs tout un dossier en convoquant d'autres noms comme Kant ou Condillac, Goldstein ou Pradines.

un paradigme normatif, mais en tant que meilleure *analogie*)¹³. Nous observerons aussi rigoureusement que possible ce flottement, cette dérive, sinon cette ambiguïté, de l'exemple de la main chez Bergson, pour peser ses conséquences.

Or, il faut bien distinguer ici la main du toucher, toucher engagé dans une ferme alliance avec la « vision directe » de l'intuition qui représente l'immédiateté ou la continuité comme premier axiome d'une phénoménologie du toucher. L'intuition privilégiait depuis au moins Platon, et d'ailleurs pour des raisons étymologiquement évidentes, la vue, mais la vue comme une sorte de sens tactile, toucher de la lumière¹⁴. Faut-il rappeler que chez un Descartes (*La Dioptrique*) ou un Diderot (*Lettre sur les aveugles*) le rayon lumineux est à l'œil ce que le bâton est à la main de l'aveugle ? Certes, on ne peut pas nier, chez Bergson existe un intuitionnisme privilégiant la complicité tissée entre la vision et le toucher, tel que Derrida le détecte dans l'« Introduction à la métaphysique »¹⁵. Bergson y faisait recours nettement à ce modèle haptico-optique :

¹³ Sur cette typologie de l'exemple, voir Derrida, *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, *op.cit.*, p. 183.

¹⁴ A propos des concepts mobilisés dans ce paragraphe, nous en devons ici encore à Derrida (*Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, p. 137 *sq.*). Il décrit bien ce processus de « devenir- haptique de l'optique » : « Quand la vision tend à ne plus se distinguer du vu ou du visible, c'est *comme si* l'œil touchait la chose même. Mieux, comme si, dans l'événement de cette rencontre, il se laissait toucher par elle. La vision intuitive ne vient pas seulement au contact, comme on dit, elle *devient contact*. Ce mouvement appartiendrait à sa nature. Et sa motion se rendrait, sa pulsion se tendrait plutôt de l'optique, ou du scopique, à l'haptique » (*Ibid.*, p. 141).

¹⁵ « Quant à Bergson, il a beau nous recommander de multiplier les métaphores pour excéder les rigidités trompeuses des concepts, des « idées abstraites, ou générales, ou simples ». Il a beau nous rappeler à la nécessité de cette multiplicité disparate des figures tropiques, la vision s'accomplit en toucher. [...] Bergson hiérarchise encore. Et alors (dira-t-on comme Platon ?) il soumet la vision au contact » (p. 140). Derrida aurait raison de critiquer même avec ce ton véhémentement ironique le Bergson de l'« Introduction à la métaphysique », s'il était seulement un peu plus attentif, comme d'habitude, à une hétérogénéité des textes de Bergson – ce qui n'était pas le cas. Il est regrettable de voir que Derrida laisse échapper quelquefois, semble-t-il, une partialité impassible pour certains auteurs dont Bergson serait exemplaire. Ce qui ne veut pas dire pourtant que nous récusons ici la légitimité de la critique derridienne de Bergson, telle qu'elle se déploie dans *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy en tout cas. La présente étude est écrite avec un espoir qu'un des enjeux de divergence Derrida-Deleuze qu'est Bergson deviendra ainsi un des lieux virtuels de rencontre de ces deux philosophes.

L'intuition porte [...] avant tout sur la durée intérieure. Elle saisit une succession qui n'est pas une juxtaposition [...], c'est la vision directe de l'esprit par l'esprit. [...] Intuition signifie donc d'abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence (PM 27/1272-1273, cité par Derrida, *ibid.*, p. 141).

La rigueur, la prudence et l'impartialité qu'on attend habituellement de la lecture derridienne, inégalée pour sa patience et sa minutiosité, ne semblent néanmoins pas donner à penser que ce Bergson peut se distinguer d'un autre, d'un Bergson à découvert, et à découvrir. C'est la multiplicité féconde de diverses composantes de texture ou grains de voix textuels que notre étude va essayer d'entrevoir dans les figures de main données par, entre autres, le Bergson de l'*Evolution créatrice*. La main de Bergson, qui n'implique pas nécessairement le toucher, semble plutôt résister au primat accordé, et attesté par presque toute l'histoire de la philosophie, à la vision comme toucher, modèle haptique de la philosophie comme intuitionnisme ou de la *theoria* même. Elle constitue ainsi un exemple privilégié, voire l'exemple par excellence de ce que Bergson appelle l'« image médiatrice [...] – une image qui est presque matière en ce qu'elle se laisse encore voir, et presque esprit en ce qu'elle ne se laisse plus toucher, – fantôme qui nous hante pendant que nous tournons autour de la doctrine et auquel il faut s'adresser pour obtenir le signe décisif, l'indication de l'attitude à prendre et du point où regarder » (PM 130/1355). Exemple exemplaire qui nous permet d'aborder les questions cruciales pour le vitalisme bergsonien. En tâtonnant une discontinuité dans la continuité, en touchant une médiation au cœur même de l'immédiation, la main de Bergson, en tant qu'elle donne lieu à la *tekhnè* ou au prolongement prothétique et par là à la question de l'*org*, occupe une place stratégique dans toute l'histoire des figures ou tropes philosophiques.

Contentons-nous ici d'examiner seulement trois figures de la main que Bergson prend dans l'*Évolution créatrice* – la main de l'homme, la main du philosophe et la main de Dieu –, au cours de

l'examen desquelles on rencontrera de principaux concepts bergsoniens (les trois grands – « durée » « mémoire » « élan vital » –, mais aussi « corps » « effort » « tendance » « indétermination », etc.) Et essayons d'y cerner les relations de la vie à la matière, de l'esprit au corps, du corps à la machine, « De l'artificiel à Dieu »¹⁶.

1. La main de l'homme

Commençons donc par la première : la main de l'homme. Elle ne figure plus une explication psychophysique comme dans l'*Essai* ou psychopathologique comme dans *Matière et mémoire*, mais cette fois-ci biologique. Il ne suffit pas pourtant de dire que la vie est pour Bergson un phénomène irréductible à des lois physico-chimiques ou à toute entreprise de la *mathesis universalis*, et que c'est cette irréductibilité biologique même qui constitue le vitalisme bergsonien. Car effectivement c'est le terme « biologique » qui doit être mis en question : il ne s'agit pas du biologique comme une discipline scientifique, mais du « bio-logique » comme logiques et techniques, organisation et normativité de la vie. Et c'est dans ce contexte que la main se donne comme le lieu où se produisent les outils, les machines. Parmi les vertébrés, dont deux paires de membres accomplissent diverses fonctions beaucoup plus indépendantes de leur forme que chez les arthropodes, c'est chez l'homme qu'arrive au sommet cette machine préhensive, en devenant la « main » humaine presque toute-puissante :

L'indépendance devient complète chez l'homme, dont *la main peut exécuter n'importe quel travail*. (134/608, nous soulignons.)

¹⁶ Jean-Pierre Sériis, *La Technique*, PUF, coll. « Philosophe », 2^e éd., 2000, p. 177. De façon concise, Sériis analyse et compare deux philosophes de la vie – Bergson et Spengler – et leurs diagnostics (l'un est optimiste, l'autre pessimiste) sur le futur qu'apporte la machine.

Cette libération par la main remonte, selon Bergson, au jour où « se fabriquèrent les premières *armes*, les premiers *outils* » (138/611)¹⁷. La définition de l'homme, telle qu'elle se propose ici, paraît bien embarrassante, puisqu'elle semble à première vue éloigner Bergson du vitalisme ou du spiritualisme qu'on lui impute ordinairement : non pas *Homo sapiens*, mais *Homo faber* (140/613). Mais il est évident que la main humaine ne serait rien sans l'intelligence¹⁸, car, bien que ce processus de production ne s'actualise, ne se concrétise qu'à travers la main, c'est tout de même par l'intelligence qu'il procède virtuellement. C'est elle qui tend à « transformer la matière en instrument d'action, c'est-à-dire, au sens étymologique du mot, en *organe*. La vie, non contente de produire des organismes, voudrait leur donner comme appendice la matière inorganique elle-même, convertie en un immense organe par l'industrie de l'être vivant » (162/632). Le « sens » de la main et celui de l'intelligence, « destination de notre entendement » (165/634) confluent ainsi dans le « sens » de la vie. Nos organes sont des outils naturels, et les outils

¹⁷ Il est à remarquer que l'arme précède l'outil. Cette description se développera plus tard dans le dernier chapitre des *Deux Sources* : « Or l'homme a nécessairement la propriété de ses instruments, au moins pendant qu'il s'en sert. Mais puisqu'ils sont détachés de lui, ils peuvent lui être pris ; les prendre tout faits est plus facile que de les faire. Surtout, ils doivent agir sur une matière, servir d'armes de chasse ou de pêche, par exemple ; le groupe dont il est membre aura jeté son dévolu sur une forêt, un lac, une rivière ; et cette place, à son tour, un autre groupe pourra juger plus commode de s'y installer que de chercher ailleurs. Dès lors, il faudra se battre. [...] L'origine de la guerre est la propriété, individuelle ou collective, et comme l'humanité est prédestinée à la propriété par sa structure, la guerre est naturelle » (DS 302-303/1217). Description qui ne peut pas ne pas rappeler la première scène de *2001 : A Space Odyssey* (1968) de Stanley Kubrick...

¹⁸ *La main et l'intelligence* : c'est précisément dans ce contexte qu'il faut situer le passage où Bergson fait une digression significative à propos « du travail manuel, du rôle qu'il pourrait jouer à l'école » : « On oublie que l'intelligence est essentiellement la faculté de *manipuler* la matière [...]. Comment alors l'intelligence ne profiterait-elle pas de l'éducation de la *main* ? [...] La *main* de l'enfant s'essaie naturellement à construire. [...] Exerçons donc l'enfant au travail *manuel*, et n'abandonnons pas cet enseignement à un *manœuvre*. Adressons-nous à un vrai maître, pour qu'il perfectionne le *toucher* au point d'en faire un *tact* : l'intelligence remontera de la main à la tête » (PM 92-93/1325, nous soulignons). Bergson parle également du rapport interactif de l'artiste à son œuvre (EC 7/500). Sur tous ces points concernant la continuité entre l'intuition et l'intelligence, l'âme et le corps, la confrontation avec Aristote (*De l'Âme*, *Les Parties des animaux*, *La Marche des animaux*, *La Génération des animaux*, etc.) serait nécessaire et même impérative. On va y revenir ailleurs.

proprement dits sont des organes artificiels ¹⁹. L'« organe » bergsonien dépasse ainsi la frontière de l'organique et de l'inorganique. Non seulement la main, l'intelligence, les outils, mais aussi « mémoire, imagination, conception et perception, généralisation enfin » (PM 54/1294-1295), au nom de la vie, au nom de *Primum vivere*, tout concourt à « nous rendre maître de la matière ». Si, ainsi, tout est organe, rien d'étonnant de voir apparaître ce que nous appellerons la *loi du prolongement* ou *logique de l'org* : « Notre intelligence est le prolongement de nos sens » (PM 34-35/1278-1279), « L'outil de l'ouvrier continue son bras ; l'outillage de l'humanité est donc un prolongement de son corps » (DS 330/1238). Cette loi ou logique d'extension est une conséquence directe de la « théorie des deux corps » déployée dans le livre précédent *Matière et mémoire* : si l'on perçoit les choses là où elles sont, et si la perception n'est ainsi rien d'autre qu'une action virtuelle, le corps humain ne s'arrête pas au point où il se touche ; outre et au-delà du « corps propre », « très petit corps organisé », l'homme a un autre corps, « notre très grand corps inorganique » qui s'étend « jusqu'aux étoiles » (DS 274/1194). Pour voir plus tard ce que donne cette logique, et pour y mieux déterminer les caractéristiques de la « main » de Bergson, il faut s'interroger ici sur la signification

¹⁹ C'est pourquoi la distinction entre l'outil et la machine n'a aucun intérêt pour Bergson. Comme le remarque bien Sérís, « une définition de l'intelligence inspirée par la considération de l'*homo faber* n'établit pas de coupure entre l'outil et la machine » (Sérís, *op.cit.*, p. 178). *La question de la technique*. Elle est bien présente dans *l'Évolution créatrice* et les *Deux Sources*. Tout comme chez Canguilhem dont les articles comme « Aspects du vitalisme » ou « Machine et organisme » sont indispensables pour cette question : « l'on ne peut comprendre le phénomène de construction des machines par le recours à des notions de nature authentiquement biologique sans s'engager du même coup dans l'examen du problème de l'originalité du phénomène technique par rapport au phénomène scientifique » (*La Connaissance de la vie*, Hachette, coll. « Science et Pensée », 1952 ; 2^e éd. revue et augmentée, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1965). Ou comme chez Simondon : « Forme et matière, si elles existent encore, sont au même niveau, font partie du même système ; entre le technique et le naturel il y a continuité » (*Du mode d'existence des objets techniques* (1958), nous citons de l'édition augmentée d'une préface de John Hart et d'une postface de Yves Deforge, éd. Aubier, coll. « L'invention philosophique », 1989, p. 244). Cf. Bernard Stiegler, « La maïeutique de l'objet comme organisation de l'inorganique », in *Gilbert Simondon, Une pensée de l'individuation et de la technique*, éd. Albin Michel, coll. « Bibliothèque du Collège international de philosophie », 1994, pp. 239-262.

de l'argument suivant, quasi-matérialiste, qu'entraîne cette logique : l'avantage que l'organe artificiel possède par rapport à l'instrument naturel, c'est que « surtout il réagit sur la nature de l'être qui l'a fabriqué, car, en l'appelant à exercer une nouvelle fonction, il lui confère, pour ainsi dire, une organisation plus riche, étant un organe artificiel qui prolonge l'organisme naturel. Pour chaque besoin qu'il satisfait, il crée un besoin nouveau, et ainsi, au lieu de fermer, comme l'instinct, le cercle d'action où l'animal va se mouvoir automatiquement, il ouvre à cette activité un champ indéfini où il la pousse de plus en plus loin et la fait de plus en plus libre » (142/614-615). Si l'*Homo faber* n'est pas seulement capable de fabriquer des choses concrètes ou abstraites, mais aussi de « se fabriquer lui-même » (PM 91-92/1325), c'est à travers la matière que l'homme accomplit une auto-transfiguration : « les modifications de l'humanité retardent d'ordinaire sur les transformations de son outillage » (139/612) – idée presque marxienne. Un jour, dit Bergson, quelques millénaires passés, on se servira, pour définir notre époque de « modernité », plutôt de la révolution industrielle, de l'invention de la locomotive que des guerres ou des révolutions. La technique, comme l'avait bien montré Leroi-Gourhan qui s'était inspiré de Bergson, est ainsi une sorte de prothèse, un prolongement de l'évolution purement biologique²⁰ ; l'être intelligent prolonge par son invention la capacité d'indétermination que la vie possède originairement sous une forme potentielle : « Le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière » (127/602). C'est la vie qui insère de l'indétermination, mais cela ne s'effectuera que dans la matière. La matière est donc un « large tremplin sur lequel la vie avait pris son élan » (265/722)²¹. Et c'est précisément en ce sens que Bergson emploie la notion d'élan vital :

²⁰ Bergson et Leroi-Gourhan. Sur le concept de « tendance technique comme couplage de l'homme à la matière » chez ce dernier, et son rapport avec l'analyse bergsonienne du rapport organique/inorganique, voir une remarquable analyse de Bernard Stiegler, *La Technique et le temps*, tome 1 : La faute d'Épiméthée, éd. Galilée, 1994, surtout la longue note de pp. 58-60.

²¹ Sur cette nature dialectique de la vie-matière, « dialecticité du réel » pour reprendre l'expression de Jean-Louis Vieillard-Baron, voir son *Bergson*, PUF, coll. « Que sais-je ? »,

L'*élan de vie* dont nous parlons consiste, en somme, dans une exigence de création. Il ne peut créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien. Mais il se saisit de cette matière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté (252/708, Bergson souligne).

Entre la vie et la matière, la main de l'homme exprime ainsi une extériorisation de cette indétermination, cette liberté de l'activité humaine.

En fabriquant les outils, plus précisément, en coopérant avec l'intelligence et son inventivité, son industrie, la main trace ainsi une ligne de dé-marcation, de dis-jonction ou de dés-articulation entre l'homme et la machine, et par là l'homme et l'animal, l'organique et l'inorganique, la vie et la matière. Ainsi constatons-nous que Bergson est peut-être un des penseurs qui nous permettent de comprendre le rapport entre l'homme, la technique et la vie.

2. La main du philosophe

Passons maintenant à la deuxième main : la main du philosophe. Tout en étant toujours un outil méthodologique, un *organon* pour *dissoudre* les faux problèmes plutôt qu'essayer en vain de les *résoudre*, la « main » ne se donne plus ici comme un quelconque exemple scientifique, mais au titre de métaphore ou comparaison analogique. En quoi consiste la caractéristique de cette manœuvre méthodologique ? Voyons seulement deux manières dont Bergson

1991 ; 2^e éd. corrigée, 1993, p. 78. *Bergson et Hegel* : « Sans le savoir, en critiquant l'intelligence de cette façon, Bergson retrouve la critique que fait Hegel à l'intellect (*Verstand*) qui use de catégories comme d'instruments de pensée » (Vieillard-Baron, *Bergson, op. cit.*, p. 106). Or, c'est Emmanuel Levinas qui, dans son deuxième livre majeur *Autrement qu'être*, évoquait l'*Évolution créatrice* sur la notion du désordre, en y voyant un caractère dialectique, en la comparant avec un passage de la *Phénoménologie de l'esprit*, et en la prolongeant enfin dans une direction « archi-politique », car Levinas y parlait de « la notion d'anarchie telle que nous l'introduisons ici, [qui] précède le sens politique (ou anti-politique) qu'on lui prête populairement » (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, éd. Nijhoff, 1978, p. 160, n. 1).

opère avec sa « main », et là deux mains correspondent à deux critiques bergsoniennes : d'abord, la main s'enfonçant dans de la limaille de fer²², pour la critique de la notion de finalité ; puis, la main qui biffe, pour la célèbre critique de la notion du néant.

2-a. La main traversant de la limaille de fer

Nous avons vu plus haut ce que signifie la logique de *Primum vivere*, le primat de la survie sur l'intelligence, de la *praxis* sur la *theoria* : on ne pense que pour agir. Moulée sur l'action, l'intelligence a ainsi pour objet de combiner et de diriger des actions et des mouvements, en vue de l'exécution d'un but, selon un modèle ou plan préexistant qui n'a plus qu'à se réaliser : « nous naissons artisans » (44/532). Parler d'une « fin » ou d'un « but » de la Vie est donc considérer le processus imprévisible d'évolution biologique en termes de causalité mécanique et de finalité anthropomorphique, lesquelles ne sont, au fond, que « des points de vue où l'esprit humain a été conduit par le spectacle du travail de l'homme » (90/571). Anthropomorphique, car, en assimilant ce travail de la Nature à celui d'un « ouvrier intelligent » (61/546), « ouvrier qui procède par assemblage de parties en vue de la réalisation d'une idée ou de l'imitation d'un modèle » (89/571), les finalistes supposent, en fait, que la vie procède comme notre l'intelligence, comme l'*Homo faber*. Il faut donc *critiquer*, au sens kantien du terme, c'est-à-dire délimiter la frontière entre fabrication et organisation. La critique bergsonienne de la finalité ne signifie pas le rejet total de l'idée d'une finalité immanente à la vie, mais sa modification ; rejeter seulement la « finalité interne » (finalisme classique), et établir la « finalité externe » (finalisme modifié)²³. La différence consiste dans

²² Cf. DS 52/1020. Il faudrait essayer de prendre en compte la relation de cette critique de la finalité, avec ce qu'on pourrait appeler la logique singulière de la « résistance » chez Bergson (DS, « résistance aux résistances », 14-18/991-994) ou, d'une autre manière, chez Freud.

²³ Il faudra approfondir en comparant avec les réflexions que Kant développait sur la téléologie dans la *Critique de la faculté de juger* (notamment §65 et « Remarque générale sur la téléologie »), et avec celles de Schopenhauer dans *Über den Willen in der Natur* et *Die Welt*

le fait que « la matérialité de cette machine ne représente plus un ensemble de moyens employés, mais un ensemble d'obstacles tournés : c'est une négation plutôt qu'une réalité positive » (94/575). Et c'est donc pour démasquer le fait qu'en présupposant l'explicable force démiurgique, le mécanisme comme le finalisme croient au fond en la création *ex nihilo*, que Bergson prend la « main ». Supposons maintenant, dit Bergson, que la main et le bras invisibles essaient d'entrer dans un amas de limaille. Voici, dans ce contexte donc, la main s'efforçant :

Imaginons que [...] ma main ait à traverser de la limaille de fer qui se comprime et *résiste* à mesure que j'avance. À un certain moment, ma main aura épuisé son *effort*, et, à ce moment précis, les grains de limaille se seront juxtaposés et coordonnés en une forme déterminée, celle même de la main qui s'arrête et d'une partie du bras (95-96 ; nous soulignons).

Les mécanistes rapporteront la position de chaque grain à l'action que les grains voisins exercent sur lui ; les finalistes voudront qu'un plan d'ensemble ait présidé au détail de ces actions élémentaires. Mais pour dépasser cette aporie finalisme/mécanisme afin de déboucher enfin sur une troisième voie, il faut trouver « un mode d'explication *sui generis* » (97/577) non pas dans une mystérieuse force interne de l'amas de limaille (vitalo-finalisme classique), non plus seulement dans une interaction externe des grains (mécano-causalisme pur et dur), mais dans une friction entre les grains et la main, dans un mouvement unique et indivisible de la main et de la limaille :

Telle, une main invisible qui s'enfoncerait dans de la limaille de fer et dont l'acte simple apparaîtrait, si l'on ne tenait compte que de ce qu'on voit, comme une inépuisable série d'actions et de réactions que les brins de limaille exerceraient les uns sur les autres pour s'équilibrer réciproquement. Si tel est le contraste entre l'opération

als Wille und Vorstellung (Voir aussi *Le Sens du destin*, extraits des *Parerga und Paralipomena*, tr.fr. par Marie-José Pernin-Segissement, Vrin, 1988).

réelle de la vie et l'aspect qu'elle prend pour les sens et l'intelligence qui l'analysent, est-il étonnant qu'une âme qui ne connaît plus d'obstacle matériel se sente, à tort ou à raison, en coïncidence avec le principe même de la vie ? (DS 52/1020)

c'est-à-dire non pas dans ces deux entités élémentaires mais dans leur relation en elle-même. C'est pour cela que nous proposons – on va le voir – d'appeler le vitalisme bergsonien « (non)-organique ». Il y a donc non pas une interaction mécaniste de la matière, non plus un mystérieux principe vitalo-finaliste, mais une friction ou une résistance entre la matière et la vie. La vie et la matière exercent leur pouvoir ainsi de façon radicalement négative l'une sur l'autre. Mais il faut bien comprendre ceci : certes, pour Bergson, certaines choses négatives et passives comme langage, corps ou société ont bien force et fonction positives (cf. Spinoza et Marx) ; elles découvrent cette positivité par leur propre manque *momentané* ou défaillance *partielle*. Pourtant, ce qui apparaît ici est un nouveau type de négativité et de dialecticité qui ne peut se trouver qu'après leur disparition *totale* par une affirmation *complète*. C'est dans ce contexte qu'il faut interpréter la remarque tout à fait juste de Vladimir Jankélévitch : « La critique des idées de désordre et de néant est la clef du bergsonisme »²⁴. Passons donc au deuxième exemple de la deuxième main.

2-b. La main qui biffe

Bergson convoque le deuxième exemple de la main méthodologique pour dissoudre le deuxième type des faux problèmes dont on a rencontré le premier dans l'*Essai*, à savoir la célèbre critique du néant et du désordre²⁵. Quand quelqu'un entre dans une

²⁴ Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, 1959, p. 200. Cf. p. 2.

²⁵ Cf. « l'idée de désordre », 681-685 ; « le désordre et les deux ordres », 692-696 ; « l'existence et le néant », 728-747. Nous allons essayer ailleurs de situer cette critique bergsonienne du néant et du manque qu'est le revers de l'affirmation de la plénitude vitale, avec la réflexion canguilhemienne sur le pathologique, inséparable de la théorie de la normativité vitale, dans une perspective de ce que nous appellerions « la généalogie du renversement de perspective ». *Le pathologique chez Bergson et Canguilhem*. Comme

chambre et qu'il la juge « en désordre », qu'est-ce qu'il entend par là ? C'est qu'il s'attendait à un ordre, à une chambre bien rangée, et que son attente a été déçue. Le désordre, tel qu'il apparaît comme une absence d'ordre, n'est pourtant qu'un autre mode d'être de l'ordre. S'il en est ainsi, il faudrait dire que le couple ordre/désordre n'existe pas, et qu'il n'y a de fait que « deux espèces d'ordre irréductibles l'une à l'autre » : « penser l'absence d'une chose n'est possible que par la représentation plus ou moins explicite de la présence de quelque autre chose » ; par conséquent « la négation ne diffère donc de l'affirmation proprement dite que dans la mesure où elle est en quelque sorte une affirmation du second degré »²⁶. Il y a donc non pas *moins*, mais *plus* dans le désordre que dans l'ordre : l'idée d'ordre d'abord, *plus* sa négation. Et ici encore, cet exemple privilégié qu'est la main intervient au moment crucial, pour exprimer l'indissociabilité du non-être avec la manœuvre de négation. Si l'on croit, dit Bergson, que dénier est comme biffer d'un trait de plume une clause imaginaire inscrite quelque part dans la tête, c'est qu'on

Canguilhem, célèbre auteur de *Le Normal et le pathologique* (1943-1966), Bergson durant tout sa vie ne cache pas son intérêt pour le pathologique comme on le perçoit à ses analyses de l'aphasie, de la surdité verbale ou psychique dans MM, mais aussi à celles d'« une certaine raideur du corps, de l'esprit et du caractère » dans le *Rire*, ou aux critiques écartant les objections qui consistent à faire « de tout mystique un déséquilibré, de tout mysticisme un état pathologique » dans les *Deux Sources* (DS 259/1183), etc. Ce regard insistant vers le pathologique contresignerait l'affinité des deux philosophes. Par exemple, pour n'en citer qu'un seul, un passage des *Deux Sources* ne me paraît pas suffisamment avoir attiré l'attention : « Il est conforme à nos habitudes d'esprit de considérer comme anormal ce qui est relativement rare et exceptionnel, la maladie par exemple. Mais la maladie est aussi normale que la santé, laquelle, envisagée d'un certain point de vue, apparaît comme un effort constant pour prévenir la maladie ou l'écarter » (DS 26-27/1001). C'est néanmoins Canguilhem lui-même qui cite ce passage dans son article sur *Le Normal et le pathologique* (*La Connaissance de la vie, op.cit.*, p. 166). Sur cette relation Bergson-Canguilhem, cf. Guillaume Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, PUF, coll. « Philosophies », 1998, p. 18 sq. ; *La Vie humaine*, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2002, en particulier pp. 266-275.

²⁶ Ces trois citations sont respectivement de EC 236/695, 283/734, 288/738. Or, il convient de remarquer ici qu'il y aurait une certaine affinité de cette logique avec celle de ce que Lacoue-Labarthe nommait *oblitération* : oblitérer, c'est à la fois effacer et surcharger, biffer et surimprimer, ou plus précisément, faire disparaître une inscription, d'emblée ou progressivement, mais de manière à laisser quelques traces (« L'oblitération », in *Le Sujet de la philosophie* (*Typographies I*), Aubier-Flammarion, coll. « La philosophie en effet », 1979).

oublie l'existence de la main biffant, on oublie la cause de la négation, l'acte par lequel on dénie l'existence, à savoir,

ce qui expulse étant inséparable de l'expulsion comme la main qui pousse la plume est inséparable du trait de plume qui biffe (285/736).

Croire que ce biffage intellectuel se suffise à lui-même, et qu'il soit isolable ou indépendant du reste des choses, voire autonome ou autarcique, c'est croire trouver de nouveau dans un processus générale de négation quelque chose de l'ordre de la création *ex nihilo*. Il faut donc renoncer à la notion dualiste cause/effet, matière/vie, et trouver l'évolution créatrice comme recomposition continue, *agencement perpétuel* par un nouveau type de monisme bien au-delà du conflit entre le monisme et le dualisme.

A travers ces deux exemples, nous pouvons maintenant comprendre avec le « sens » de l'intelligence, le sens en deux sens, sa signification et sa destination-direction, ce que Bergson appelle « la pierre d'achoppement des théories vitalistes », c'est justement « le fait qu'il n'y a ni finalité purement interne ni individualité absolument tranchée dans la nature » (42-43/530-531). On voit ici une anticipation de l'ontologie simondonienne de « transindividuation ». Mais avant de poursuivre dans la conclusion la conséquence de cette définition du vitalisme, passons maintenant au troisième et dernier exemple.

3. La main de Dieu

Et enfin on arrive à la troisième « main ». Ici apparaît la main, avec le motif biranien de l'effort qu'on avait déjà rencontré dans l'*Essai* de Bergson, pourtant non plus comme un exemple concret, non plus aussi comme une analogie, mais comme une *métaphore* au sens bergsonien du terme. Déjà dans la deuxième main que nous venons de voir, la main n'était plus de l'homme, elle était plutôt ce

qu'on serait tenté d'appeler la « main invisible de Dieu ». Et on va voir ici le tournant de la notion d'indétermination.

Ce que Bergson appelle ici « effort » est la spontanéité de la vie qui se manifeste dans l'évolution du monde organique par une continuelle création de formes succédant à d'autres formes : « la vie manifestée par un organisme est, à nos yeux, un certain effort pour obtenir certaines choses de la matière brute » (138/611). Pour concevoir cette force, cet « *élan originel* de la vie, passant d'une génération de germes à la génération suivante de germes par l'intermédiaire des organismes développés qui forment entre les germes le trait d'union » (88/569-570), comme « un large courant de conscience [qui] avait pénétré dans la matière, chargé, comme toute conscience, d'une multiplicité énorme de virtualités qui s'entrepénétraient » (182/649), Bergson avait d'abord eu recours à la célèbre image – il est curieux de voir que de nombreux bergsoniens reprennent cette métaphore que Bergson a finalement abandonnée – d'un « récipient plein de vapeur à une haute tension, et, ça et là, dans les parois du vase, une fissure par où la vapeur s'échappe en jet » (248/705). Mais il y renonce. Car toutes ces choses (la fissure, le jet de vapeur, le soulèvement des gouttelettes, etc.) sont, en obéissant à la loi physique, *déterminées* nécessairement. Pour montrer que la création d'un monde est un acte libre, et que la vie, à l'intérieur du monde matériel, participe de cette liberté, Bergson prend donc comme le meilleur exemple le bras, le bras s'efforçant :

Pensons donc plutôt à un geste comme celui du bras qu'on lève ; puis supposons que le bras, abandonné à lui-même, retombe, et que pourtant subsiste en lui, s'efforçant de le relever, quelque chose du vouloir qui l'anima : avec cette image d'un *geste créateur qui se défait* nous aurons déjà une représentation plus exacte de la matière. Et nous verrons alors, dans l'activité vitale, ce qui subsiste du mouvement direct dans le mouvement inversé, une *réalité qui se fait à travers celle qui se défait* (248/705, Bergson souligne).

L'avantage que recèle cette métaphore du bras ou de la main de Dieu, ou plus précisément le bras qu'*est* le Créateur, est qu'elle

représente une expérience nécessairement *finie*. Indétermination finie ou finitude indéterminée donc. Si la vie est « comme un effort pour relever le poids qui tombe » (247/704), « un effort pour remonter la pente que la matière descend » (246/703), si « la vie tout entière, animale et végétale, dans ce qu'elle a d'essentiel, apparaît comme un effort pour accumuler de l'énergie et pour la lâcher ensuite dans des canaux flexibles, déformables, à l'extrémité desquels elle accomplira des travaux infiniment variés » (254/710), et si enfin « toute l'histoire de la vie, jusque-là, avait été celle d'un effort de la conscience pour soulever la matière, et d'un écrasement plus ou moins complet de la conscience par la matière qui retombait sur elle » (264/719), alors « la force immanente à la vie » n'est pas « illimitée, [...] mais tout paraît indiquer que cette force est *finie* » (142/615, nous soulignons). Si « de bas en haut du monde organisé c'est toujours un seul grand effort » (128/603), « il ne faut pas oublier que la force qui évolue à travers le monde organisé est une force *limitée*, qui toujours cherche à se dépasser elle-même, et toujours reste inadéquate à l'œuvre qu'elle tend à produire » (127/602, nous soulignons). Cette métaphore du bras s'efforçant nous permet de saisir le caractère à la fois déterminé et indéterminé, fini et infini, continu et discontinu, auto-constructif et auto-destructif de l'élan vital. En actualisant tous les degrés de différence de la multiplicité virtuelle dont la mémoire exprime la coexistence, l'élan vital comme mouvement de la différenciation *finie* avance le plus loin possible cette ligne précise de l'humanité où il prend conscience de soi, ligne dont l'*avancée* n'est rien d'autre que ceux que Bergson appelle les grands mystiques chrétiens.

Cet élan a ainsi sa « destination » spécifique. Il n'est pas indifférent que toutes les citations ci-dessus fussent tirées d'une section intitulée « De l'origine et de la destination de la vie » et « Signification de l'évolution ». « C'est dans ce sens tout spécial que l'homme est le « terme » et le « but » de l'évolution » (265/720). Chez Bergson comme chez Fichte – Bergson faisait, on le sait, rue d'Ulm un cours sur *Die Bestimmung der Menschen* (1800), *La*

Destination de l'homme, qui était au programme de l'agrégation à l'époque où il y préparait les agrégatifs²⁷ –, on peut retracer l'usage de plus en plus récurrent et rigoureux de ce concept de « destination » qui a pour but de répondre à la double question de l'(in-)détermination et de la finalité d'une réalité humaine et vitale²⁸. On est toujours (in-)déterminé en vue, en fonction et en faveur de la vie. C'est que non seulement l'homme fait des efforts considérables, mais l'homme lui-même *est* un effort de la nature.

Le « sens » de la vie, donc. À propos de l'effortement bergsonien de la main commençant à revêtir un caractère anthropomorphique que Bergson lui-même récusait au finalisme, on pourrait parler ici sans trop forcer d'un certain *humainisme*²⁹, anthropologisme ou anthropocentrisme christianisant du spiritualisme français. La pensée biranienne de la finitude semble revenir chez Bergson³⁰. Si la force

²⁷ O. Hamelin, H. Bergson, *Fichte, Deux cours inédits* publiés par F. Turlot et Ph. Soulez, Presses Universitaires de Strasbourg, 1988.

²⁸ *La notion de « destination » chez Fichte et Bergson*. À propos de « Bergson et Fichte », voir un article du même titre de Vieillard-Baron, in *Fichte et la France*, sous la direction de Ives Radrizzani, tome I « Fichte et la philosophie française : nouvelles approches », éd. Beauchesne, coll. « Bibliothèque des Archives de philosophie » nouvelle série 62, 1997, pp. 201-220. Pour ce qui est du thème de « destination », voir son livre *Bergson, op. cit.*, pp. 64-65, sa traduction de *Conférences sur la destination du savant* de Fichte (Vrin, 1969), et enfin J.-F. Marquet, « Fichte et le problème de la *Bestimmung* », in *Cahiers de Philosophie, Fichte - Actes du Colloque de Poitiers*, n° 19, 1995. Pour finir, citons une remarque significative de Jean-Christophe Godard dans l'« Introduction » à sa propre traduction de *La Destination de l'homme*, GF-Flammarion, 1995 : « Les deux sens concurrents du mot *Bestimmung* : son sens ontologique traditionnel, qui en fait l'équivalent allemand de *determinatio* (détermination), de limitation, et son sens pratique de vocation (*Stimme* = voix), de destination, qui présuppose l'indétermination de l'être libre. [...] Dans la détermination morale, c'est-à-dire dans la certitude qu'à cet instant et à cette place que j'occupe dans le Tout du monde rationnel je suis appelé à me déterminer librement d'une certaine manière et qu'une tâche m'est assignée, se trouvent également composées l'indétermination et la détermination de l'être humain, c'est-à-dire les deux sens du mot *Bestimmung* » (pp. 11-12). Cf. J.-C. Godard, *La Philosophie fichtéenne de la vie*, Vrin, 1999, et sous sa direction, *Fichte : le moi et la liberté*, PUF, 2000.

²⁹ Nous devons ce mot ici encore à Jacques Derrida qui l'emploie pour Biran, *op. cit.*, p. 176.

³⁰ *Bergson et Maine de Biran*. Voir François Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1995 ; Dominique Janicaud, *Ravaissan et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, 1^{ère} éd., éd. Martinus Nijhoff, 1969 ; 2^e éd., Vrin, 1997 ; Henri Gouhier, « Maine de Biran et Bergson », in *Études bergsoniennes*, vol. 1, pp. 129-173 ; Marguerite Thibaud, *L'Effort chez Maine de Biran et Bergson*, thèse de doctorat, Grenoble, Allier, 1939 ; Gabriel Madinier, *Conscience et mouvement. Essai sur les rapports de la conscience et de l'effort moteur dans la philosophie française de Condillac à Bergson*, thèse de doctat, Alcan, 1938 : « Pour tous les deux

de l'élan vital est à la fois indéterminée et finie, qu'en est-il du travail que la main exécute ? Ne se pourrait-il pas que nous attende la très mauvaise fin ? En effet, C'est vingt-cinq ans après la publication de *l'Évolution créatrice*, en 1932, c'est-à-dire après avoir fait l'expérience de la Première Guerre mondiale et sa suite redoutable de l'Entre-deux-guerres que Bergson livrera dans les *Deux Sources de la morale et de la religion* la conséquence *finale*, beaucoup plus problématique, et beaucoup plus inquiétante de cette logique du prolongement. Si les *Deux Sources* « prolongent », comme dit J.-P. Sérís en commentant les rapports de la machine (machinisme, industrialisme) et de la technique chez Bergson, il faudrait alors s'interroger sur les infléchissements qu'avait subi ce « prolongement ». Il n'est évidemment pas indifférent que ce soit dans une section intitulée « Le problème du mal » que Bergson rappelle et résume cette théorie des deux corps³¹. C'est le « sens » même de cette finitude que nous devons chercher dans les *Deux Sources*. Mais c'est une autre histoire³².

En guise de conclusion : vers une histoire du vitalisme (non)-organique

En parcourant trop rapidement *Évolution créatrice*, et en y effleurant trois « mains » et par là la question de ce que nous avons proposé d'appeler l'*org*, on a ainsi vu, non pas des rudolements j'espère, mais les rudiments de ce vitalisme singulier qu'est celui de

[Bergson et Biran], l'action motrice permet au sujet conscient de se poser ; dans la vie humaine, il n'y a de position du moi que par l'action. Chez tous deux, la conscience de l'action motrice est une conscience précaire et imparfaite [...] ; chez Biran, l'effort est une conscience qui ne donne le sujet que comme agissant sur ses muscles » (pp. 403-404).

³¹ Et ce n'est pas non plus par hasard que précisément ici et précisément à titre d'analogie métaphorique de l'évolution créatrice apparaît la « main invisible de Dieu » bergsonienne, ce « Portez la main d'un point à un autre » comme un mouvement qui est à la fois du dedans un simple geste indivisible et du dehors une multiple infinité divisible (DS 275-276/1195-1196).

³² Nous en avons brossé une esquisse dans « Le sens des *Remarques finales* – Actualité des *Deux Sources* », intervention faite le 17 mai 2002 dans la journée d'études « Autour de Bergson » à l'Université Lille III par Catherine Kintzler, Pierre Macherey et Frédéric Worms.

Bergson. Il ne s'agit pas d'un vitalisme substantialiste fondé sur un quelconque principe vital qu'on pourrait extraire de la notion finaliste-mécaniste de l'évolution. Le corps pour Bergson n'est pas seulement « corps propre », « petit corps » physico-chimique, mais aussi « grand corps » virtuel-machinique ; ce dont il s'agit ici, dans cette théorie clef des deux corps, c'est de déchiffrer tous les enchevêtrements d'animalité/humanité (anthropocentrisme), d'organique/inorganique, de corps/machine, de corps humain/corps social (organicisme), d'homme/Dieu (théologie). Définie comme dépassement du mécanisme et du finalisme, la « philosophie de la vie » ne cache pas une certaine affinité avec ce dernier, en ce qui concerne la façon de représenter « le monde organisé comme un ensemble harmonieux ». Pourtant Bergson en souligne bien la différence :

Mais cette harmonie est loin d'être aussi parfaite qu'on l'a dit. *Elle admet bien des discordances* [...] – d'où un conflit avec les autres formes de la vie. L'harmonie n'existe donc pas en fait ; elle existe plutôt en droit : je veux dire que l'élan originel est un élan commun et que, plus on remonte haut, plus les tendances diverses apparaissent comme complémentaires les unes des autres (50-51/537-538, nous soulignons).

La vie chez Bergson est ainsi quelque chose qui dépasse au fond l'organisme au sens homéo-statique. C'est qu'elle a toujours besoin du dehors, des fuites au dehors de toutes sortes, et que le vitalisme bergsonien ne peut plus être « organique », pas au sens ordinaire du terme en tout cas. Il faut bien insister sur ce point. En voyant en Bergson l'un des rares philosophes français, sinon le seul, qui aient considéré l'invention mécanique, distincte de la science, comme une fonction biologique, un aspect de l'organisation de la matière par la vie, Canguilhem dans *La Connaissance de la vie* déclarait ceci : « C'est que *Évolution créatrice* est, en quelque sorte, un traité

d'organologie générale » (p. 125)³³. Organologie oui, dans la mesure où on n'entend pas par là une branche de la biologie qui étudie les organes par rapport au corps entier, les parties à un « tout » organisé comme un circuit fermé, mais plutôt, en un sens musicologique, quelque chose comme une science de l'« organe » qui étudie les instruments de tous les lieux et de tous les temps. L'organologie comme lieux de rencontre inouïe ou court-circuit des instruments. Et c'est cela, un des caractères constitutifs du vitalisme de Bergson : ouverture à l'univers et à soi-même, transcendance immanente à soi-même³⁴. On comprend maintenant pourquoi nous proposons d'appeler le vitalisme bergsonien « (non)-organique ». Nous employons ce terme de façon comparable à celle dont Deleuze désignait du nom de « (non)-être » ou « ?-être » : « le (non)-être, le ?-être qui dénonce à la fois l'être et le non-être »³⁵. C'est qu'en dénonçant l'indifférence que contiennent l'opposition et la limitation, en dénonçant par là même toutes les sortes de dialectique qui conservent nécessairement l'un ou l'autre de deux termes (opposition), et même l'un dans l'autre (limitation), devient véritablement efficace la critique du négatif, ou ce que Nietzsche appelait « généalogie » ou « renversement des valeurs ». Rappelons que la notion bergsonienne de multiplicité dénonce à la fois l'Un et le multiple. C'est la diversité du mode d'être qui dénonce à la fois

³³ Cf. Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, éd. Aubier, 1958, p. 65.

³⁴ Il faut saisir en ce sens l'importance qu'accordaient Deleuze et Guattari 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 » (*L'Anti-Edipe*, éd. Minuit, 1972, p. 114). Cf. Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1966, p. 76 sq., et 95. Voir également Pierre Montebello, *L'Autre Métaphysique. Essai sur Ravaissou, Tarde, Nietzsche et Bergson*, éd. Desclée de Brouwer, coll. « DDB/Philosophie », 2003. Sur cette totalité des deux cosmos, c'est peut-être ici le lieu qui convient pour évoquer, outre l'émanatisme plotinien ou le monadisme leibnizien, Schelling et sa (dis-)similitude avec Bergson (Jankélévitch, *op. cit.*, p. 2 et *passim*).

³⁵ Deleuze, *Différence et répétition*, *op.cit.*, p. 262. Mais à vrai dire, n'est-ce pas Deleuze lui-même qui devait être inspiré par Bergson ? Nous préférons cette expression pour sa rigueur conceptuelle, quoiqu'elle paraisse monstrueuse, à celle, moins choquante, de « vitalisme non-organique », expression que d'ailleurs Deleuze lui-même utilisait (voir *infra*, n.39).

l'ordre et le désordre. C'est la normativité, dirait Bergson comme Canguilhem, qui dénonce à la fois le normal et le pathologique. On voit bien que partout œuvre cette logique bergsonienne du (non)-organique, de la multiplicité, de la normativité, et que ce lien de la problématisation avec la différenciation contre la complicité du négatif et de la dialectique.

Pour clore, avançons un pas de plus, en affirmant ceci : Bergson nous semble une figure privilégiée qui s'inscrit ainsi non seulement dans la tradition vitaliste, mais dans la perspective de ce que nous appellerions « histoire du vitalisme (non)-organique » « histoire de la transvaluation » ou « généalogie de la généalogie », perspective qui implique de façon inhérente la critique du néant, l'organologie ouverte et finie, et le regard particulier vers le pathologique et vers le politique. C'est là que, d'une certaine manière, Bergson s'inscrit effectivement dans une grande tradition du vitalisme. Dans cette affaire ou cette histoire, outre Bergson, s'inscriraient à des titres divers les noms suivants : Spinoza, comme Darwin qui a attiré l'attention sur « l'histoire de la technologie naturelle, c'est-à-dire sur la formation des organes des plantes et des animaux en tant qu'instruments de production de la vie des plantes et des animaux », Marx proposait « l'histoire de la formation des organes productifs de l'homme social, de la base matérielle de toute organisation particulière de la société »³⁶. Nietzsche qui considère la vie comme force active de pensée et la pensée comme invention de nouvelles possibilités de vie³⁷ ; André Leroi-Gourhan (1911-1986) qui développe d'une certaine manière propre à lui les idées rénovatrices de Bergson sur la vie-technique³⁸ ; Georges Canguilhem (1904-1995)

³⁶ *Le Capital*, traduit sous la responsabilité de Jean-Pierre Lefebvre, 1^{ère} éd., Messidor/Editions sociales, 1983 ; repris dans PUF, coll. « Quadrige », 1993, pp. 417-418.

³⁷ Cf. P. Montebello, *Vie et maladie chez Nietzsche*, éd. Ellipses, 2001.

³⁸ Leroi-Gourhan propose une *programmatologie générale*, en décrivant le processus d'extériorisation libérant de nouvelles possibilités d'individuation par rapport à la régulation génétique. Stiegler pointe bien la portée générale que recèle cette tentative : « le système nerveux est une machine à répondre aux sollicitations internes et externes en construisant des programmes » et le programme est le concept essentiel en tant qu'il permet également de dépasser la partition entre animalité et humanité aussi bien qu'entre humanité et technicité : l'anthropologie de

qui ne cessera de poser la question de la vie comme création de normes, comme normativité, en l'examinant dans une relation complexe d'organisme-machine (question de la technicité) ; pour Foucault qui est à bien des égards successeur de Canguilhem, il s'agit de la vie comme puissance du dehors autant dans l'histoire que dans le domaine de ce qu'il appelait bio-politique contemporaine ; la question à la fois de l'individu et de l'individuation chez Gilbert Simondon (1924-1989) ; et puis un peu plus tard quelqu'un qui, d'ailleurs, a été à la fois l'élève de Canguilhem, un lecteur très important de Simondon, et un ami philosophique de Foucault, c'est Gilles Deleuze : « tout ce que j'ai écrit était vitaliste, du moins je l'espère »³⁹. Mais il faut attendre une autre occasion, bien entendu, pour mettre à l'épreuve cette hypothèse.

Leroi-Gourhan est une entreprise radicale de « désanthropocentralisation » (*La Technique et le temps*, tome 2 : La désorientation, éd. Galilée, 1996, p. 90).

³⁹ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, éd. Minuit, 1990, p. 196 : « Il y a un lien profond entre les signes, l'événement, la vie, le vitalisme. C'est la puissance d'une vie non-organique ». Deleuze avance une autre lignée de cette généalogie : « Entre Lucrèce, Hume, Spinoza, Nietzsche, il y a pour moi un lien secret constitué par la critique du négatif, la culture de la joie, la haine de l'intériorité, l'extériorité des choses et des relations, la dénonciation du pouvoir » (*ibid.*, p. 14). Après Deleuze, Hans Jonas (1903-1993), célèbre auteur de *Principe Responsabilité*, s'inscrit-il dans cette généalogie avec ses travaux sur *Organisme et liberté* (1973) ou sur *Le Principe Vie* (1997) ?