



2007-2008

Université Paris X Nanterre
Service d'enseignement À distance
Bâtiment E - 2ème étage
200, Avenue de la République
92001 NANTERRE CEDEX
Tel : 01.40.97.76.18

Envoi du 15-04-2008

Nombre de pages : 8

Matière : PHILOSOPHIE L3
E.C. : LLPHI516

Philosophie contemporaine 1

Bergson : L'Évolution créatrice (1907)

M. HOQUET Thierry

Corrigé du devoir

Rappel :

· L'étiquette figurant sur votre enveloppe d'expédition mentionne uniquement les E.C. qui font l'objet d'un envoi. Merci de vérifier que ces E.C. correspondent bien à ceux notés sur votre formulaire d'inscription pédagogique. Si tel n'était pas le cas, merci de nous en informer dans les plus brefs délais.

Thierry Hoquet

COMETE Licence de philosophie 2007-2008

LLPHI 516.

Henri Bergson : *L'Évolution créatrice* (1907)

Explication d'un texte extrait du chapitre II, p. 183.

Préambule et remarques générales

La philosophie de Bergson semble toujours difficile à commenter par son aspect littéraire et par le grand pouvoir de séduction qu'elle exerce. Cela fait que la lecture de la prose de Bergson suscite immédiatement une adhésion difficilement conciliable avec la distance critique nécessaire au commentaire. Tout se passe comme si, pour lire Bergson, il fallait accepter d'être, le temps de la lecture, bergsonien, c'est-à-dire dans un rapport d'immédiateté au texte, alors que le commentaire exigerait au contraire qu'on mobilise des médiations.

Un commentaire de texte de Bergson exigera donc peut-être, plus qu'un autre, un caractère particulier. Il faut épouser le mouvement du texte, tout en en produisant les articulations, les difficultés, les enjeux. C'est ici tout ce qu'on demandera aux étudiants : que grâce à leur bonne connaissance du livre dans son ensemble, ils puissent restituer la signification des images, développer tout l'arrière-plan métaphorique ou conceptuel d'un terme (comme ici « pénétrer »); qu'à l'aide de leur fréquentation générale de *L'Évolution créatrice*, ils puissent manifester une compréhension attentive à ce qui se joue dans cet extrait particulier.

Un élément sera en effet déterminant dans l'évaluation : que ce travail d'explication soit le plus possible éclairant sur l'extrait spécifique proposé à l'étude, sans devenir le prétexte à des dissertations sur Bergson, le bergsonisme, le temps ou la durée, ou à des résumés doxiques sur différents aspects ou concepts du bergsonisme, ou sur sa place dans l'histoire des idées. Globalement, on peut s'épargner de présenter des affirmations qui, quoique vraies, vaudraient pour n'importe quel texte. Au contraire, toujours privilégier les remarques « topiques », qui ancrent votre propos en un lieu (*topos*).

Éviter le topo (l'exposé tout prêt, doxique) pour privilégier le topique (le spécifique) : c'est ce qui caractérise un devoir « pertinent ».

Est pertinente une remarque (une analyse) qui évite les lieux communs (les *koina*) pour privilégier les propres (les *idia*). L'explication de texte peut être comprise comme un exercice d'idiotie.

Une remarque d'orthographe qui concerne plusieurs copies : plusieurs mettent un accent sur la voyelle et ajoutent une double consonne (par exemple : réppartie). En fait, l'accent est précisément ce qui permet de modifier la prononciation de la voyelle en l'absence de double consonne. Inversement, s'il y a double consonne, on n'a pas besoin d'accent (d'où par exemple : il jette; il appelle).

Au niveau des difficultés particulières posées par ce texte :

Il me semble qu'un problème s'est posé à plusieurs reprises sur le terme « conscience » : le fait que Bergson n'emploie pas ce terme en son sens cartésien classique.

Du même coup, l'intelligence a posé beaucoup de problèmes.

Est-elle le propre de l'homme? Non.

Est-elle caractérisée par la réflexion? Non. Mais par l'action sur la matière.

Donc l'intelligence n'est pas le propre de l'homme.

Ce dernier point rend problématique la fin du texte qui affirme au contraire le privilège de l'homme parmi les êtres conscients. Comment comprendre ce privilège qui n'est pas fondé sur la possession de l'intelligence?

Cela n'est pas du tout, à la manière aristotélicienne ou cartésienne, par l'attribution à l'homme d'une faculté qui lui serait particulière.

Une formule comme « l'homme : être doué d'intelligence » est peut-être vraie dans les faits mais totalement infondée par la manière dont elle oriente la compréhension du texte, vers la recherche d'un propre de l'homme qui le distinguerait non en degré mais en nature.

En réalité, c'est précisément parce que toute le bergsonisme conduit à l'absence de différence de nature, mais seulement à des différences de degrés, que se pose le problème de la dernière phrase du texte.

Plusieurs ont été gênés par l'apparence de dualisme, Bergson décrivant la conscience qui s'insère dans la matière.

Il est vrai que B ne s'explique pas ici sur la raison d'être de ce face-à-face. La seule justification qu'on peut lui donner c'est de référer à ce que sa théorie de la connaissance est aussi une métaphysique : c'est-à-dire une description du réel.

Ensuite, on peut commenter le « tout se passe comme si » initial, qui nous place dans le cadre d'une description vraisemblable.

Enfin, le terme de dualisme est-il approprié? Il nous entraîne vers une sorte d'anthropologie ou de subjectivité de la conscience, alors que le schéma bergsonien est beaucoup plus large. Autrement dit, l'expression de « dualisme » pour décrire ce qui se passe dans le texte est peut-être recevable, à la limite, pourquoi pas, mais avec deux restrictions importantes : que cela n'entraîne pas de contresens sur la « conscience » dont il s'agit; et en outre que cela soit pondéré par l'idée que ce dualisme sera fortement retravaillé au chapitre III, avec un travail important réalisé sur le concept de matière.

Proposition de trame pour une explication du texte.

On est ici à la fin du chapitre II dont l'objet était de mettre en avant les « directions de l'évolution ».

Dès la page 180, Bergson a mis en avant la nécessité de « rattacher la vie soit à la conscience même, soit à quelque chose qui y ressemble ».

Conscience : « proportionnelle à la puissance de choix dont l'être vivant dispose » (180); c'est-à-dire la conscience est ce qui crée une « zone de virtualités » autour de chaque acte (180). — dans ce cas, elle pourrait n'être qu'un effet de l'action (conscience « étincelle » qui jaillit du frottement du réel et des possibles).

— mais Bergson propose un autre schéma qui rendrait compte des mêmes faits:

« les choses se passeraient exactement de même si la conscience, au lieu d'être effet, était cause » (180)

Cette conscience est présente dans tous les animaux, mais « comprimée, ... dans une espèce d'étau » : l'action serait « pour la conscience emprisonnée, le seul moyen possible de se libérer ».(181)

La question que se pose Bergson en cette fin de chapitre est donc de savoir « comment choisir entre ces deux hypothèses ».

La conscience-effet : implique le parallélisme (une thèse que Bergson a réfutée dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, en janvier 1904).

Reste donc la conscience-cause : implique solidarité et interdépendance entre cerveau et conscience mais pas parallélisme. (la complication de l'organe augmente le nombre des possibilités).

C'est à partir de cette conception de la conscience-cause que B entend reprendre ses différents résultats.

Simplement, il ne la donne que comme une hypothèse vraisemblable, d'où l'emploi de l'expression « tout se passe comme si » qui ouvre notre extrait.

Ce que B nous donne ici est une manière de reprendre un ensemble des résultats des deux premiers chapitres, à la lumière de cette hypothèse de la conscience-cause, autrement dit, à la lumière des rapports entre « la conscience et la vie », titre de cette section, mais aussi avec la matière.

C'est bien cette question des rapports entre conscience et matière, (rapports qui définissent la vie) qui fait le thème central de l'extrait.

B y décrit ces rapports (Thèse) sous la double figure de l'assoupissement et de la multiplication des tendances. À partir de là, il lui faut à la fois déployer ces différentes tendances (que seront l'intelligence et l'intuition) mais aussi montrer comment chacune d'entre elles peut ou non constituer une manière pour la conscience de se réveiller, de sortir de la torpeur qui est le propre du végétatif. C'est bien à ce travail que s'emploie la fin du texte.

En effet (enjeux), les rapports de l'intuition et de l'intelligence semblent jouer contre l'intelligence.

Bergson est parvenu à un certain nombre de résultats : en particulier, la conscience s'est « scindée » ou dédoublée, du fait de deux exigences différentes (« le dédoublement de la conscience tiendrait ainsi à la double forme du réel ») : « l'intelligence est accordée sur la matière et l'intuition sur la vie » (p. 179) et la « théorie de la connaissance » doit tenir compte de ces deux facultés.

Il y a en outre un branchement entre la théorie de la connaissance (risque de créer « des fantômes d'idées auxquelles s'accrocheront des fantômes de problèmes », 179) et la métaphysique (les formes du réel) : les deux dimensions « relèvent de l'expérience » et Bergson analyse comment elles sont suspendues l'une à l'autre.

Comment dès lors l'intelligence (qui est en prise sur la matière), peut-elle constituer le meilleur moyen de regagner la vision de la vie?

Il semble que l'intelligence constitue par rapport à l'intuition un détour nécessaire dont il faut rendre compte car c'est cette logique du détour nécessaire qui détermine la place de l'homme parmi les animaux.

I. les rapports de la conscience à la matière sont d'abord exposés par Bergson.

Il prolonge ici les images de la fin du chapitre I sur la main qui s'enfonce dans la limaille. On comprend bien à partir de là la résistance que rencontre le courant, et l'effort corollaire que cela suppose. Le « courant » de la conscience rencontre l'inerte. Rien n'explique la nécessité de cette rencontre. Il s'agit pour la conscience de « pénétrer » dans la matière, avec toute la violence que comprend cette image : si bien, et cela sera repris au chapitre III, que l'image du grand fleuve ou du courant de la vie est toujours doublée par une image de labour.

Le courant exprime cela : l'idée d'un fleuve (donc d'une continuité) mais doublée de l'idée de puissance opératoire. Par ailleurs, l'idée de courant contient l'idée d'une unité, et d'une puissance qui peut donner lieu à ramification et canalisation. Ce vaste « courant » charrie des poids, il est « chargé » : de quoi ? ces poids ne sont pas des poids morts ; ce sont des « virtualités ».

C'est peut-être une définition ou du description du « courant » qui nous est donnée par l'expression : « une multiplicité énorme de virtualités qui s'entre-pénétraient ».

D'une part, l'interpénétration est une manière de dépasser le dualisme strict de la pénétration de l'un par l'autre, ou de l'application d'un élément actif à un élément passif.

D'autre part, l'interpénétration fonctionne ici comme une image de la fluidité du courant, de sa continuité : cf. la p. 163 où « la multiplicité des éléments » et « la pénétration réciproque de tous par tous » étaient présentées comme deux propriétés de la continuité dont B disait alors : qu'elles ne peuvent guère « se réconcilier » avec le terrain de « notre industrie » et par conséquent de « notre intelligence ». L'énonciation des propriétés est donc déjà une manière de déterminer quelle instance sera qualifiée pour approcher/connaître la continuité.).

Par ce terme, Bergson marque la nature de cette conscience comme ouverture de virtualités, non sans une espèce de confusion apparente : de fait, l'intelligence n'a pas prise sur cette interpénétration.

Mais si l'on comprend que l'interpénétration est l'opposé de la juxtaposition, on peut alors renvoyer cette interpénétration à la durée.

Cf. EDIC, p. 77 : « la pure durée pourrait bien n'être qu'une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis... »

De plus, on voit que la conscience bergsonienne n'est pas simple réflexivité ou rapport d'un psychisme humain à un objet, mais qu'elle est un pouvoir d'action qui traverse la matière et ne se limite pas à la subjectivité.

B. multiplie ici les termes qui suggèrent un dépassement de nos capacités : « énorme », « infinité ».

On pourrait croire qu'il s'agit d'hyperboles, d'exagérations. Mais il me semble au contraire que ces termes sont à prendre au sérieux : comme les descriptions d'un courant qui va bien au-delà de nos capacités.

Il faut aussi commenter la différence entre virtualité et possibilité.

Le possible n'a pas bonne presse pour Bergson car il est toujours rétrodictif et au futur antérieur (il comprend une négation du réel).

A l'inverse, le virtuel est véritablement ouverture, tourné vers l'avenir, il est indéfini; et ce d'autant plus qu'il s'agit là d'une « multiplicité énorme ».

(Deleuze, *Le Bergsonisme*, p. 100 : « Le propre de la virtualité, c'est d'exister de telle façon qu'elle s'actualise en se différenciant. » \$)

C'est cet effort qui est à l'origine de l'organisation. *L'organisation* est à distinguer ici de la *fabrication* (associée au mécanisme et au finalisme).

D'où l'analyse de l'œil, non comme moyen en vue d'une fin (comme le suggéraient les finalistes) non comme pur produit d'un hasard (comme le déclarent les mécanistes), mais comme la manière dont le courant de la vie organise la matière : donc l'effet d'une négation, d'une retombée, à la fois un moyen et une résistance, les deux indissociablement.

Ce cas de l'œil était également ce qui permettait au chapitre I de prendre en compte la division du grand courant en de multiples branches; c'était même là un des points d'achoppement des théories classiques de l'évolution, et qui fondait B à proposer sa théorie de l'élan vital : que sur différentes lignes, la vie est parvenue à produire le même effet (l'œil, la vision).

C'est cette ambiguïté de la nature de l'organe (moyen et résistance) qui est fondamentale pour la suite.

II. les deux tendances

La vie est redéfinie selon une formule importante comme « la conscience lancée à travers la matière ».

On peut se demander si la vie est antérieure à cette insertion (et identifiée à la conscience) ou si au contraire elle n'apparaît qu'à partir de la réunion des deux facteurs (conscience+matière), comme semble le suggérer le texte.

L'idée principale ici est bien celle d'une traversée — à la fois un parcours et un mouvement dans un milieu; un effort et une résistance, les deux donnés ensemble.

Cette traversée produit ralentissement et division : voilà les deux termes de l'effet de l'insertion de la conscience dans la matière.

Ce que B développe à partir de deux images :

- Le ralentissement devient assoupissement et prend l'aspect d'une chrysalide : comme un temps de maturation où quelque chose se prépare; — ici : des ailes.

Le recours à l'image de la chrysalide indique la volonté d'une méthode qui ne se donne pas par avance ce dont il s'agit de produire la genèse.

Mais précisément, il semble que B doive recourir à une image vitale pour penser la vie et qu'il n'y ait pas d'autres moyens rhétoriques. La métaphore vitale marque la nécessité pour Bergson de garder prise avec le réel, quitte à l'introduire dans ce qui est en question. Sa méthode est presque celle d'une description.

La chrysalide (1) reformule l'étau sous la forme de l'enveloppe ; (2) indique l'idée de stades de développement, et donc d'une épaisseur de temps, nécessaire à une transformation.

- La division produit des « séries divergentes d'organismes » : les embranchements de l'arbre phylogénétique et surtout les résultats de l'anatomie

comparée (indissociable de l'idée de « série » animale). On voit qu'à l'opposé d'une fabrication, l'organisation procède par différenciation d'un mouvement unique et d'une impulsion originaire. Elle fonctionne aussi au contraire des associations.

Ces résultats sont déterminants : la divergence est ce qui permet à B de reprendre la division entre intelligence et intuition qu'il a élaborée dans le reste du chapitre. Cette divergence est immédiatement représentée par rapport à l'assoupissement : chacune des deux tendances représente une manière de réveil possible.

Mais surtout, l'évolution dans son ensemble est décrite comme une opposition entre deux tendances : endormissement et activité. Par là, c'est tout l'histoire de la prédation qui est esquissée : quand B écrit que « la torpeur » des uns (« torpeur » est toujours associé dans son texte à « végétal »), sert à l'activité des autres, c'est toute l'histoire de l'alimentation animale et des différentes manières de capturer ou d'utiliser l'énergie qui est impliquée. (On peut revenir ici à l'image de la gerbe qui ouvre le chapitre II)

Mais c'est aussi deux modes de l'attention de la conscience qui sont proposés : fixée sur son propre mouvement, la conscience est bien intuition; fixée sur la matière, elle est intelligence. Il semble donc que l'intuition soit la voie royale vers elle-même et que l'intelligence ne constitue qu'une perte ou un détour inutile dont on ne comprend pas la raison. Or, on va voir qu'il n'en est rien.

III- Quelle voie vers l'éveil?

Il y a plus haut une expression que l'on n'a pas commentée : c'est que B ajoute à l'idée des séries divergentes une précision ou une restriction : que les séries ont « extériorisé » les tendances plutôt que de les « intérioriser » en représentations. Cette dynamique de l'extérieur et de l'intérieur est tout à fait fondamentale ici, pour comprendre la suite du texte.

En effet, la question de l'intériorité et l'extériorité traverse toute la différence entre l'intuition et l'intelligence.

Paradoxalement, c'est en restant fidèle à elle-même, intérieure à elle-même que la conscience s'est étouffée. L'étau s'est avéré plus puissant que le courant, si bien que l'intuition s'est muée en une forme abâtardie d'elle-même : l'instinct, c'est-à-dire non plus une lueur mais un tâtonnement aveugle. C'est la forme que B identifie dans les sociétés animales. Celles-ci n'évoluent pas : leur horizon est fermé.

Paradoxalement, en restant fidèle à elle-même, l'intuition s'enferme dans un cul-de-sac évolutif. Son défaut est alors de n'avoir pas pris en compte le fait qu'elle est enserrée dans l'étau de la matière. Et pour ne l'avoir pas pris en compte, elle est finalement écrasée et dépassée, réduite en instinct à la fois par la sphère de son intérêt (limitée) et par la manière dont elle y accède (substitution du tact à la vue).

À l'inverse, la voie de l'extériorisation a été choisie par l'intelligence qui entend prendre en compte la matière dans laquelle elle est enfermée, et où elle veut s'insérer.

Cette seconde voie n'est plus une adhésion, mais plutôt c'est la voie de l'adaptation. C'est proprement une voie de ruse, car il s'agit d'un détour : l'intuition doit d'abord quitter la forme de l'intuition, pour se retrouver ensuite elle-même. Autant dire qu'on a à proprement parler ici la version bergsonienne de l'aliénation ou de la dialectique. On comprend surtout tout le poids de la formule qui retire la « vision » à l'instinct et la réserve à l'intelligence.

En effet, B a associé à la vision à l'ouverture de virtualités.

Cf. la toute fin du chapitre I, p. 97-98 : « Or, un choix suppose la représentation anticipée de plusieurs actions possibles. Il faut donc que des possibilités d'action se dessinent pour l'être vivant avant l'action même. La perception visuelle n'est pas autre

chose : les contours visibles des corps sont le dessin de notre action éventuelle sur eux. »

La voie de l'extériorité est donc paradoxalement la meilleure manière de regagner des « virtualités d'intuition ».

Car elle est la voie par laquelle la vie gagne la vue : la vue n'est pas l'intuition, même si le terme intuition vient du latin *intuere*. Mais c'est comme si elle constituait malgré cela une voie vers la vision intellectuelle. On voit que le texte se termine presque comme il a commencé avec cet appel aux virtualités.

C'est cette mise en avant de l'intelligence et de la conscience qui permet à B de terminer ce passage sur le statut de l'homme parmi les animaux : cette différence n'est pas de degrés mais de nature.

Une simple différence de degrés : c'est celle par exemple que figurent les âmes aristotéliennes, mais c'est aussi celle qui se dégagerait, en première approche, de la logique même du système bergsonien.

S'il s'agit d'une différence de nature, (et non plus seulement de degrés), cela ne veut évidemment pas dire que la logique du système bergsonien conduit à faire de l'intelligence le propre de l'homme. En réalité, la différence est liée à cette capacité particulière que l'intuition a, dans l'homme, de se ressaisir. C'est ce caractère singulier qui fait que l'on passe d'une différence simplement de degré à une différence de nature. Mais la différence de nature n'est pas donnée au départ, comme l'indique le « il n'y a plus » final ou encore « l'homme vient occuper » (qui indique un mouvement) : il ne s'agit pas d'une différence d'essence, mais d'une délivrance, d'une conquête, qui attribue à l'homme une place particulière dans le mouvement de l'évolution.

Mais ce point sera l'objet plus spécifique du chapitre III.