

BEJARANO USECHE JORGE
Año 2012 - 2013

Resumen en español de la tesis *El problema del individuo en
La evolución Creadora de Bergson*

Tesis de Master 2 realizada bajo la dirección de Mme Alexandra Roux,
Maestra de conferencias de filosofía en la Universidad de Poitiers.

Plano:

<u>Introducción</u>	5
a. El problema de lo continuo y lo discontinuo.....	5
b. Rol e importancia del individuo en <i>La Evolución Creadora</i> : presentación del problema.....	11
 <u>Primera parte : <i>Del individuo como sistema artificialmente cerrado : discontinuidades.</i></u>	14
1. La génesis ideal de la materia y la inteligencia.....	15
2. El rol de la acción.....	23
3. La individuación material como fabricación de seres inorgánicos.....	28
4. La inteligencia práctica.....	34
 <u>Segunda parte : <i>Del individuo como sistema naturalmente cerrado : continuidades.</i></u>	39
1. El origen de la intuición frente al problema del individuo.....	40
2. Una analogía entre el método de la intuición y la individuación.....	46
3. El impulso vital como movimiento de la diferenciación.....	52
4. La vida intensificándose en la individuación del ser viviente.....	58
 <u>Conclusiones :</u>	64
<u>Bibliografía :</u>	66

« Así, a los ojos de una filosofía que hace esfuerzo para reabsorber la inteligencia en la intuición, muchas dificultades se desvanecen o se atenúan. Pero una tal doctrina no facilita solamente la especulación. Ella nos da también fuerza para actuar y para vivir. Porque, con ella, no nos sentimos más aislados en la humanidad, la humanidad no nos parece tampoco aislada en la naturaleza que ella domina. Como el más pequeño grano de polvo es solidario de nuestro sistema solar entero, arrastrado con él en ese movimiento indivisible de descenso que es la materialidad misma, así todos los seres organizados, del más humilde al más elevado, desde los primeros orígenes de la vida hasta los tiempos donde estamos, y en todos los lugares como en todos los tiempos, no hacen más que hacer sensible a los ojos un impulso único, inverso del movimiento de la materia y, en él mismo, indivisible. Todos los vivientes se atienen, y todos ceden al mismo formidable impulso. El animal toma su punto de apoyo sobre la planta, el hombre cabalga sobre la animalidad, y la humanidad entera, en el espacio y en el tiempo, es un ejército inmenso que galopa al lado de cada uno de nosotros, adelante y atrás de nosotros, en una carga implacable capaz de vencer todas las resistencias y de atravesar muchos obstáculos, incluso posiblemente la muerte. »

Henri Bergson, *L'évolution créatrice* (1907)

Resumen en español de la tesis *El problema del individuo en
La evolución Creadora de Bergson*

Entre el sentido y las palabras, existe la misma relación que entre la vida y las formas orgánicas.

Bernard Gilson

Este resumen busca exponer de manera sintética la problemática general a la que se enfrenta la tesis de maestría escrita en francés y titulada *El problema del individuo en La evolución Creadora de Bergson*.

Abordar el problema del individuo en la obra de Henri Bergson *La Evolución Creadora* nos reenvía primero a otro problema, el de la discontinuidad y la continuidad. Este último nos conduce inmediatamente a un problema metodológico y de conocimiento que resulta fundamental a la hora de plantear el individuo como un problema en el libro *La Evolución Creadora*. El problema metodológico consiste en que nuestro acceso a la duración como continuidad solamente es posible a través de la intuición y no de la inteligencia. Plantear el problema del individuo en términos de continuidad y discontinuidad nos conduce entonces a la pregunta si el individuo como definición pertenece al mundo viviente o al mundo inerte, a la duración o al espacio. Veremos que las operaciones de la inteligencia son operaciones discontinuas bajo una realidad que es continua, y que la inteligencia no es el medio o la herramienta adecuada para conocer la verdadera naturaleza de lo que sería el individuo viviente.

Es pertinente señalar que la operación de la inteligencia es una consecuencia necesaria de otra facultad, la percepción. La percepción corta siempre un flujo de imágenes seleccionando solamente algunas, pero jamás todas. Así, la percepción es selectiva, y toda selección es la afirmación de una diferencia, a través de la cual la consciencia logra distinguir cosas e incluso pensar sus relaciones particulares. Distinguimos así por ejemplo

personas, animales, plantas, minerales, bajo dos flujos indivisibles que serían de un lado la materia, del otro la vida. El individuo nace entonces como la detención de dos movimientos continuos en una diferenciación donde se opera artificialmente el aislamiento de los seres.

Percibimos los contornos distintos que separan los seres unos de otros, en los cuerpos e incluso en las imágenes; este acto preciso de *distinción* que efectuamos es, como ya se indicó, la realización de un cierto *aislamiento*, consciente o inconsciente, de una imagen en relación a las otras en el conjunto de lo dado. Este recorte introduce una suerte de discontinuidad cuando nuestra atención se sumerge entre los objetos yuxtapuestos, dicho de otra manera, en el espacio.

La percepción aísla una imagen con relación a otra, separa en el todo de lo dado lo que entrevería la constitución de un objeto determinado. No obstante, la percepción presupone el espíritu, una consciencia y una memoria que aseguran la continuidad, la duración: una percepción no duraría más que un instante que se evanecería inmediatamente si no existiera una memoria que asegura la conexión a otras imágenes, la ampliación indefinida, dotándola de la intensidad irreversible de una vida. Así, sea desde el punto de vista de la percepción donde no percibimos las cosas en nosotros mismos, sino ahí donde ellas están, o sea desde el punto de vista del recuerdo donde no captamos el pasado más que allá donde él está en sí mismo, y tampoco en nosotros, no seríamos de hecho más que el *paso* de un estado psicológico a otro, en una inmanencia total a los cambios de la cual la *individualidad* no puede separarse sino por una ficción del intelecto. Es ahí que nace la cuestión del individuo: ¿Es *uno*? ¿Es *múltiple*? ¿Es suficiente decir que es más o menos uno, más o menos múltiple? ¿Más o menos aislado, más o menos en relación a otra cosa que él mismo? ¿Cuál es el papel del devenir como *paso* en una filosofía de la individuación más que del individuo? ¿Todas estas distinciones son *reales* o al contrario no son más que *aparentes*?¹ ¿*Dónde comienza y dónde termina la individualidad de un individuo?*

¹ « (...) los elementos disociados son siempre deducciones artificiales. Es decir que los actos del espíritu son actos discontinuos, tomas de vista discontinuos sobre una realidad que es continua. Pero es verdad que Bergson no da otras pruebas de la continuidad que el hecho que existe interpenetración de estados psicológicos, luego indivisibilidad. Pero existe indivisibilidad del movimiento, existe indivisibilidad de la consciencia. Los estados de consciencia no pueden ser separados, ellos se interpenetran. Pero debemos

Seleccionar por la vía de la percepción una imagen o algunas, y no todas, e incluso escoger recuerdos, pero no todos, eso nos lleva a recortar un *todo* en *partes*, a renunciar a un flujo moviente e imprevisible en favor de una detención parcial de movimiento en el seno del cual se distinguen *cosas* o *estados*. Existen por supuesto actos más complejos en el espíritu como lo testimonia la actividad de la inteligencia, que reconstruye artificialmente la movilidad a partir de inmovilidades yuxtapuestas. La cuestión de saber si todos los actos del espíritu tienen por característica esencial la discontinuidad permanece sin embargo.

¿Es el individuo una expresión continua del devenir del mundo, una unidad que permanece indivisible detrás de las discontinuidades aparentes, o bien esas discontinuidades que se perciben constituyen, en la emergencia efectiva de individuos particulares y múltiples, la verdadera naturaleza del individuo?

El individuo tal y como Bergson lo conceptualiza es ante todo una mezcla de materia y vida. Desde ese punto de vista, el individuo tal y como aparece en *La Evolución Creadora* no sería un problema, sino una solución. De hecho, lo que es el individuo se puede sintetizar en la siguiente consigna: el individuo es el *organismo*. Pero un organismo no se constituye ni vive porque esté compuesto de partes y elementos que conforman un sistema cerrado y completo. Podemos encontrar en el individuo como solución un problema cuando decidimos buscar en él la fuente de su *individuación*, de su constitución, de su devenir, en fin, de todo aquello que él no es pero que lo determina vitalmente.

De ese modo, la única vía por la cual podríamos problematizar la cuestión del individuo en *La Evolución Creadora* de Bergson sería descomponiendo ese mixto que constituye al individuo mostrando que pueden existir dos tipos de individualidad: el individuo inerte y el individuo viviente. Para ir más lejos, problematizar el individuo significa plantearnos la pregunta si el término mismo de “individuo” corresponde con lo que normalmente llamamos un individuo viviente, o si por el contrario sugiere algo que no corresponde con la naturaleza propia de la vida, a saber, con su procesualidad, su

dividirlos de todos modos para poderlos comprender. No podemos hacer abstracción del trabajo analítico de la inteligencia. He aquí lo que respondería. La relación continuo/discontinuo es verdaderamente una dificultad interna del sistema. » Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson, la vie et l'action*, Paris, Le Félin, 2007, p. 99

movimiento y cambio incesante, su devenir. Pero descomponer lo que define al individuo mismo cambiaría de naturaleza al individuo como definición, porque no es evidente que exista por un lado un “individuo inerte” tanto como por otro lado un “individuo viviente”. Para aclarar esa división y esa distinción, habría que decir que el individuo viviente sería móvil, continuo, ahí donde el individuo inerte sería un individuo detenido, discontinuo. El individuo sería un problema que comportaría esta tensión entre la continuidad y la discontinuidad, entre la vida y la materia; y esto aparece claramente cuando uno se pregunta qué es el individuo según *La Evolución Creadora* de Bergson porque, para captar el problema, tres perspectivas diferentes se presentan:

1. De un lado, se puede afirmar que el individuo es indivisible y que corresponde exactamente a la continuidad moviente y cambiante de la duración como algo que es igualmente indivisible. La duración individual o singular no sería entonces algo discontinuo en relación a la duración universal o a otras duraciones, sino que ella sería su contenido propio, el presupuesto interno y esencial sin el cual las otras duraciones no serían accesibles.² Así, habría un ritmo continuo e indivisible de muchos ritmos que se interpenetran los unos a los otros en una especie de dinamismo absoluto y moviente.
2. De otro lado, se puede sostener más bien la idea inversa, es decir, que el individuo es discontinuo en relación a la duración, porque su existencia puede ser comprendida como una detención parcial de movimiento, cuando percibe, pero también cuando actúa a partir de un pensamiento, en últimas, cuando el individuo no se relaciona hacia la realidad más que por la mediación del espacio, efectuando

² « « La » duración no existe en efecto más que como duración singular. Ella es por esencia una noción fluida o intensiva, en cuanto que ella no designa una cosa, sino un acto, susceptible de diferentes intensidades o grados en su puesta en obra. A partir de la duración “interior” o “psicológica” hacia la cual cada uno de nosotros tiene acceso de manera inmanente en sí mismo, toca entonces concebir por una ampliación sucesiva una diversidad de duraciones correspondiendo a los diversos grados del ser. Todas esas duraciones participan sin embargo de la esencia de “la” duración y son así accesibles los unos a los otros en su diferencia misma” Frédéric Worms, *Bergson, dans Le vocabulaire des philosophes*, Ed. Ellipses 2002, p. 28 sur la « Durée ».

sobre él subdivisiones al infinito, o además, yuxtaponiendo artificialmente inmovilidades o cuadros intelectuales y fijos.

3. Una tercera vía consistiría en afirmar que el individuo es a la vez continuo y discontinuo, que él es unas veces algo viviente y otras veces algo muerto. Desde esta perspectiva debemos distinguir entre *individuo* e *individuación*, ya que la individuación sería algo del orden de lo procesual ahí donde el individuo sería algo del orden de la finalidad. El individuo no es entonces algo evidente; él posee dos modalidades para relacionarse a la realidad, a saber, la intuición que le revela la duración y la continuidad que le son inmanentes y también la inteligencia por la cual él actúa recortando la realidad en inmovilidades discontinuas.

Todas esas hipótesis parecen sugerirnos que la individuación como problema y el individuo como solución alcanzan una particular complejidad en el caso del ser humano. Para Bergson, la discontinuidad propia al individuo como finalidad es siempre una construcción artificial operada por la inteligencia en nuestras acciones, nuestras percepciones y nuestras concepciones particulares, mientras que la continuidad propia a la individuación procesual se revela como algo natural, es decir, algo que no depende más que relativamente de nosotros y de nuestros actos, y que nos religa a una fuerza impersonal más vasta que sería o bien la vida, o bien la materia. Hacemos parte realmente de la duración, de la conciencia y del impulso vital en grados diversos; sin embargo, el ser humano impone discontinuidades frente a ellos y en consecuencia nuestra existencia se hace problemática. En otros términos, es nuestra manera de comprender lo que plantea el problema del individuo, en el sentido que parece que nosotros no podemos actuar y pensar más que a través de la acción de la inteligencia sobre el espacio. La cuestión del individuo deviene así más apremiante y problemática en el hombre, cuya inteligencia constituye la manifestación más evidente de la discontinuidad:

Sin duda es difícil determinar, incluso en el mundo organizado, lo que es un individuo y lo que no lo es. La dificultad es ya grande en el reino animal; ella deviene casi insalvable cuando se trata de los vegetales. Esta dificultad se debe por otro lado a causas

profundas, sobre las cuales insistiremos más lejos. Veremos que la individualidad comporta una infinidad de grados y que en ninguna parte, ni siquiera en el hombre, ella está realizada completamente. Pero ello no es una razón para negar de ver ahí una propiedad característica de la vida.³

¿Por qué interesarnos por esta propiedad característica de la vida, esta tendencia a *individuarse*? ¿En qué medida ese problema constituye un verdadero problema filosófico?

Si la pregunta por el individuo constituye un verdadero problema, es porque la individuación como proceso continuo plantea el enigma de que un individuo como fin jamás es algo enteramente realizado ni acabado. En el caso del ser humano, por ejemplo, vemos cómo la percepción *difiere* constantemente cuando selecciona algo del mundo, siendo toda selección la afirmación de una diferencia, de tal modo que mientras viva, el “individuo” como tal nunca coincide consigo mismo: un momento como ese sería justamente el momento de la muerte, y hay que admitir que las pequeñas muertes que suceden durante una vida tienen que ver con esta coincidencia del individuo consigo mismo donde la finalidad es alcanzada y no existen más transformaciones, más cambios, más movimiento, más variación, más devenir: el individuo se ha detenido en la identidad y coincidencia absoluta consigo mismo. La diferencia pertenece más a la naturaleza propia de lo viviente que la identidad. Las diferencias que conforman una vida hay que verlas más bien como tensiones dinámicas entre tendencias que difieren y que constituyen el ritmo intenso e indivisible que caracteriza a la realidad. El individuo podría entonces hundirse siempre en un todo inexorable, pertenecer a una ley silenciosa que regiría el orden y la coherencia del absoluto, los actos y las cuestiones “humanas” deviniendo entonces vanas y fútiles -al mismo tiempo que marcan la diferencia existencial y fundamental respecto al “todo”- cuando hacen parte de una continuidad y de una totalidad siempre más inmensas e impenetrables por nuestro espíritu.

El grado de realidad del problema de la individuación y de la cuestión por el individuo es entonces un problema y una cuestión que pertenecen filosóficamente al

³ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, P.U.F., 11^o édition, 3^o tirage “Quadrige”: 2009, p. 12

dominio de la ontología (el problema de la identidad y la diferencia) pero también al dominio de la epistemología, porque para Bergson una teoría de la vida – y por ende del individuo- no puede estar desligada de una teoría del conocimiento, dado que los marcos preexistentes de las teorías del conocimiento se constituyeron precisamente por la evolución creadora de la vida.

Si dirigimos por ejemplo la mirada hacia las plantas, donde la conciencia está dormida e insensible, la cuestión del individuo deviene cada vez más oscura. En los animales, donde la conciencia está ya despierta y es sensible, las dificultades para distinguir el individuo comienzan a disolverse. Ahora bien todo ser de la naturaleza es determinado esencialmente por Bergson como siendo una *tendencia* que pertenece por su propia naturaleza al impulso vital. Así, a medida que el impulso vital evoluciona a través de las tendencias antagonistas y divergentes, vemos como la individuación deviene el verdadero problema mientras que el individuo sería solamente un efecto o una solución de ese movimiento problemático que le precede, porque la evolución no tiene finalidad, los seres de la naturaleza nunca están completamente hechos, son tendencias siempre en proceso de hacerse. Surge sin embargo la cuestión de saber si una tendencia pertenece a la *individuación* como proceso característico de la vida, es decir, como algo que jamás está completo ni acabado absolutamente, o bien si la tendencia pertenece a la *individualidad* como un fin característico de una ley necesaria de la materia y su inercia. Sea el individuo aparece por la acción de la inteligencia que aísla el todo de la materia en sistemas artificialmente cerrados, sea el individuo es ante todo un sistema naturalmente creado y vinculado por su propia naturaleza a la vida universal, o bien esas dos modalidades están presentes a la vez en el hombre.

Por consiguiente, quisiéramos aclarar la cuestión que consiste en preguntarse si el problema de la individuación como proceso en relación al individuo como finalidad no existiría más que para el ser humano o si por el contrario existe en sí mismo como una característica de la vida o una característica de las leyes del universo. Evidentemente en filosofía parece que los problemas se plantean siempre en relación a nosotros mismos, es

decir, a la conciencia que los piensa. Pero parece también que la vida misma plantea y construye problemas a través de cada una de sus manifestaciones:

Es verdad que, en Bergson, la noción de problema tiene sus raíces más allá de la historia, en la vida misma o en el impulso vital: es la vida la que se determina esencialmente en el acto de superar obstáculos, de plantear y resolver un problema. La construcción del organismo es a la vez posición de problema y solución.⁴

Es claro que en Bergson el problema del individuo no se reduce al ser humano y su historia sino que implica igualmente el todo de la vida. La vida misma es portadora de la tendencia a individuarse, a disociarse, a crear sistemas aislados. Sin embargo la vida no es portadora de esta tendencia como una finalidad, sino como un proceso continuo. Así, toda reflexión que se sumerge en los trabajos de Bergson deberá, como lo hace él, examinar los límites inherentes a las categorías racionales frente a las diversas manifestaciones de la vida, su evolución creadora y su movimiento propio teniendo en cuenta el método filosófico de Bergson, a saber, la intuición.

El problema del individuo aparece bien antes en la introducción de *La Evolución Creadora*:

(...) De hecho, sentimos bien que ninguna de las categorías de nuestro pensamiento, unidad, multiplicidad, causalidad mecánica, finalidad inteligente etc. se aplica exactamente a las cosas de la vida: ¿quién dirá dónde comienza y donde acaba la individualidad, si el ser viviente es uno o varios, si son las células que se asocian en organismo o si es el organismo que se disocia en células? En vano circunscribimos al viviente en uno u otro de nuestros esquemas. Todos los esquemas revientan. Son demasiado estrechos, demasiado rígidos sobre todo para eso que quisiéramos meter.

⁴

Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Presses Universitaires de France, 1966, p. 5

Nuestro razonamiento, tan seguro de sí cuando circula a través de las cosas inertes, se siente por otro lado a disgusto sobre ese nuevo terreno.⁵

Inmediatamente el problema adquirirá una importancia particular cada vez más grande, sobretodo en el primer capítulo, porque la reflexión sobre el individuo toca inmediatamente la manera por la cual conocemos las « cosas de la vida », la manera en que determinamos la verdadera naturaleza de la vida. Pero ¿cuál es, entonces, la relación existente entre « las cosas de la vida » y el problema de la « individualidad » de un ser viviente? ¿Qué significa esta « individualidad »? ¿Por qué las categorías de nuestro pensamiento y de nuestro razonamiento parecen pertenecer a las cosas inertes más que a los seres vivientes?

El problema del individuo, su comienzo y su finitud, por consecuencia su misterio, pertenece esencialmente a las cosas de la vida, porque existe una implicación recíproca entre la vida y su tendencia hacia la formación de individualidades e individuos concretos, es decir, sistemas naturalmente cerrados, lugares de una individuación constante. Sin embargo, la cuestión de saber si el individuo es uno o varios permanece irresoluble para nosotros, puesto que no sabemos todavía cuándo su individualidad comienza y termina, es decir, si estamos frente a una identidad o a una diferencia. No es claro tampoco si existe algo en el mundo que se pueda llamar « individuo », dado que éste está siempre en devenir, en cambio, en movimiento, en duración. Hay que ver entonces si *individuo* y *devenir* son conceptos contradictorios o bien si ellos se refieren a la misma cosa. Así, parece que todo depende de la idea que tengamos del individuo, sea como un proceso heterogéneo, simple, indivisible y en devenir, sea como una parte entre otras partes, homogéneo y divisible.

Constatando las restricciones de los sistemas artificialmente fabricados por la ciencia, nacidos de nuestra inclinación a medir la realidad según nuestras categorías intelectuales, vemos entonces emerger en Bergson la importancia propia de los sistemas naturalmente creados por la vida, los cuales exigen de nosotros una nueva relación hacia los

⁵ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, P.U.F., 11^e édition, 3^e tirage "Quadrige": 2009, Introduction, p, VI

seres vivientes, una relación que acabará finalmente a establecer la intuición como método filosófico. Según la perspectiva que adoptemos, encontraremos en el mundo o bien puras discontinuidades operadas por la inteligencia de las cuales la individualidad es artificialmente cortada, o bien puras continuidades efectuadas por la intuición de las cuales la duración es indivisible. Igualmente, el asunto del individuo y de la individuación permanece una cuestión a la vez tomada por la necesidad y la libertad. Esta tensión entre materia y vida, necesidad y libertad que constituyen la base de la individuación en Bergson marca el punto de partida de este trabajo de investigación, trabajo que decidimos dividir en dos partes principales: la primera que trata el individuo como un sistema artificialmente cerrado y que indaga sobre el origen común de la materia y la inteligencia para enseguida elaborar la concepción del individuo a partir de la inteligencia. La segunda parte trata la concepción del individuo como un sistema naturalmente cerrado a partir de la hipótesis metafísica de la vida como *impulso vital*.

Todo ello nos va a permitir examinar si es legítimo hablar de « individuo » en Bergson, o si conviene más bien hablar de una *multiplicidad* como proceso de individuación constante, porque desde el punto de vista de la primera parte, es decir de la materia y la inteligencia, el individuo no sería nada, sino una parte indiferente entre otras, una multiplicidad numérica sin cualidad ni definición ni existencia real. Al mismo tiempo, desde el punto de vista de la segunda parte, a saber de la intuición y la vida, el individuo no correspondería a nada tampoco, porque es una multiplicidad cualitativa siempre en proceso de hacerse y que no está nunca acabado. El problema del individuo, en sentido estricto, se revelará entonces como siendo un falso problema ; el término *individuo* va a ser reemplazado por el de *individuación* cuando constatamos que para Bergson no existe más que una individuación constante, un proceso siempre en devenir.

A este propósito, nos apoyaremos fundamentalmente en la obra de Henri Bergson *La Evolución Creadora*, Presses Universitaires de France, 11^o édition, 3^o tirage “Quadrige”: 2009 edición crítica bajo la dirección de Frédéric Worms. Después se consideraran ciertos aspectos de otras obras de Henri Bergson como el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y *El pensamiento y lo moviente* de la misma edición crítica, sobre todo para

aclarar mucho más la diferencia entre las dos multiplicidades, y luego para profundizar su noción de intuición. No tomamos en cuenta los otros libros de Bergson, a excepción de *Mélanges*, en la medida en que el conjunto de nuestra investigación consistía en aclarar la determinación de la noción de individuo tal que ella se desarrolla en la obra *La Evolución Creadora*.

Además escogimos como comentaristas la obra de Bernard Gilson *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, éditorial Vrin, 1978 donde se encuentra de manera más clara la exposición del problema del individuo sobretodo en relación a la tradición filosófica, notoriamente Kant y Hegel; el libro de Pierre Trotignon, *L'idée de vie chez Bergson*, Paris, PUF, 1968 con el fin de comprender mejor la noción de conciencia; *Le bergsonisme*, PUF, 1966 de Gilles Deleuze porque explica mucho más la cuestión de la virtualidad y la intuición como método; Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie : études inédites*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004 y también del mismo autor *Bergson*, en *Le vocabulaire des philosophes*, Ed. Ellipses 2002 ; tanto como Jean-Louis Vieillard-Baron *Bergson, la vie et l'action*, Paris, Le Félin, 2007 y *Bergson et le bergsonisme*, Armand Colin, Paris, 1999 con el fin de aclarar mucho más las nociones fundamentales de Bergson, sobretodo la noción de *acción*.

Las conclusiones a las que se llegaron se pueden resumir en 8 puntos :

1. Haber dividido la mezcla que compone al individuo en dos tendencias opuestas, materia y vida, y haber desarrollado cada tendencia de manera mas o menos aislada, nos indicó que el individuo inerte propio a la materia y la inteligencia es un individuo homogéneo, divisible en partes, mientras que el individuo viviente propio a la vida y la intuición es un individuo heterogéneo, indivisible y simple.

2. La individuación material como proceso de fabricación concibe individuos inorgánicos, aislados y fabricados de manera artificial, mientras que la individuación viviente como proceso creador comprende individuos orgánicos, reales y creados de manera natural.
3. EL individuo y la individuación son procesos jamás acabados, jamás completos de manera absoluta. Permanecen como tendencias propias a la artificialidad de la inteligencia y a las manifestaciones de la vida.
4. Una investigación sobre el individuo en *La Evolución Creadora* pone en obra la necesidad y la libertad propias a la intensificación de la vida, con el fin de que la realidad pueda ser percibida y accesible. La individuación expresa entonces en los seres vivientes su intensificación más alta y perfecta en la duración, produciendo un cambio continuo de forma, un envejecimiento pero también una evolución creadora.
5. La investigación sobre el individuo nos permitió darnos cuenta de la necesidad de distinguir lo inerte de lo viviente, y en consecuencia, de aproximarnos al problema de la creación y del devenir de los cuales la plasticidad y variedad de la vida no serán nunca accesibles ni por los sentidos ni por la inteligencia, sino por una intuición estética y filosófica.
6. El individuo no puede ser pensado por los términos de lo Uno y lo Múltiple, que son determinaciones del espacio y del entendimiento. El individuo debe ser aprehendido más bien en términos de *multiplicidad*, sea cualitativa, sea cuantitativa.
7. Se puede sostener la tesis según la cual la definición del término individuo pertenece a un individuo muerto, detenido, mientras que la individuación es el individuo viviente, moviente. En consecuencia no habría en sentido estricto

individuación artificial: la individuación, siendo una disociación de elementos más que una asociación, no sería más que una característica propia al mundo de los vivientes, al mundo de la vida. La individuación es la fuente intuitiva de donde parte el individuo; el individuo es, por el contrario, un punto de llegada, una condensación transitoria más o menos distinta en el amontonamiento de lo real.

8. La individualidad en Bergson como totalidad y virtualidad simple existe en derecho más que de hecho. Se divide en múltiples individuos particulares pasando al acto durante la evolución creadora. Aunque la diferencia de naturaleza entre lo virtual y lo actual, el todo y la parte, la causa y el efecto ponen en evidencia una disparidad e incompatibilidad irreversible que testimonia la idea de creación en la vida, existe sin embargo un vínculo de articulación, de individuación, de duración que expresa al final la idea de absoluto en la intuición filosófica. Así, la individuación es continua mientras que el individuo es discontinuo.

BIBLIOGRAFIA

Henri Bergson *L'évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, 11^e édition, 3^e tirage "Quadrige": 2009 édition critique sous la direction de Frédéric Worms.

Henri Bergson *La pensée et la mouvante*, Presses Universitaires de France, 16^e édition mise à jour « Quadrige » : 2009 édition critique sous la direction de Frédéric Worms.

Henri Bergson, *Mélanges*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

Bernard Gilson *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, éditorial Vrin, 1978.

Pierre Trotignon, *L'idée de vie chez Bergson*, Paris, PUF, 1968.

Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, 1966.

Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie : études inédites*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

Frédéric Worms, *Bergson*, dans *Le vocabulaire des philosophes*, Ed. Ellipses 2002.

Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson, la vie et l'action*, Paris, Le Félin, 2007.

Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, Armand Colin, Paris, 1999.

BEJARANO USECHE JORGE
Année 2012 - 2013

Le problème de l'individu dans
L'évolution créatrice de Bergson

Mémoire de Master 2 réalisé sous la direction Mme Alexandra Roux,

Maître de conférences de philosophie à l'Université de Poitiers.

Plan:

<u>Introduction</u>	5
a. Le problème du continu et du discontinu.....	5
b. Rôle et importance de l'individu dans <i>L'évolution créatrice</i> : présentation du problème.....	11
<u>Première partie : De l'individu comme système artificiellement clos : discontinuités</u>	14
1. La genèse idéale de la matière et de l'intelligence.....	15
2. Le rôle de l'action.....	23
3. L'individuation matérielle comme fabrication des êtres inorganiques.....	28
4. L'intelligence pratique.....	34
<u>Deuxième partie : De l'individu comme système naturellement clos : continuités</u>	39
1. L'origine de l'intuition face au problème de l'individu.....	40
2. Une analogie entre la méthode de l'intuition et l'individuation	46
3. L'élan vital comme mouvement de la différenciation.....	52
4. La vie s'intensifiant dans l'individuation de l'être vivant.....	58
<u>Conclusions</u> :.....	64
<u>Bibliographie</u> :.....	66

Je remercie Madame Alexandra Roux, maître de conférences à l'Université de Poitiers
pour ses précieux cours sur Bergson pendant l'année 2012-2013

Je remercie tous mes amis de Poitiers pour leur joie, leur encouragement et leur soutien.

« Ainsi, aux yeux d'une philosophie qui fait effort pour réabsorber l'intelligence dans l'intuition, bien des difficultés s'évanouissent ou s'atténuent. Mais une telle doctrine ne facilite pas seulement la spéculation. Elle nous donne aussi plus de force pour agir et pour vivre. Car, avec elle, nous ne nous sentons plus isolés dans l'humanité, l'humanité ne nous semble pas non plus isolée dans la nature qu'elle domine. Comme le plus petit grain de poussière est solidaire de notre système solaire tout entier, entraîné avec lui dans ce mouvement indivisé de descente qui est la matérialité même, ainsi tous les êtres organisés, du plus humble au plus élevé, depuis les premières origines de la vie jusqu'au temps où nous sommes, et dans tous les lieux comme dans tous les temps, ne font que rendre sensible aux yeux une impulsion unique, inverse du mouvement de la matière et, en elle-même, indivisible. Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort. »

Henri Bergson, *L'évolution créatrice* (1907)

INTRODUCTION

Entre le sens et les mots, il y a le même rapport qu'entre la vie et les formes organiques.

Bernard Gilson

a. Le problème du continu et du discontinu

Aborder le problème de l'individu dans l'ouvrage d'Henri Bergson *L'évolution créatrice* nous renvoie forcément à un problème plus général, celui de la *discontinuité* et de la *continuité*.

Le monde est composé de différents processus dont un des plus communs pour les êtres humains est celui de la perception directe de la réalité par les sens. La perception coupe ainsi un flux d'images en sélectionnant quelques-unes, mais jamais toutes. Ensuite on a des sentiments ou encore des volitions, ce qui conduit à l'édification de certaines représentations. Mais tout d'abord, on distingue des choses, on peut les montrer, les toucher, parfois les manipuler et même penser leurs rapports particuliers. On distingue aussi des personnes, des êtres humains, des animaux, des plantes, des minéraux. Cela est rendu possible par le fait que nous percevions des contours distincts qui séparent les êtres les uns des autres, dans les corps et même dans les images; cet acte précis de *distinction* qu'on effectue est en même temps l'accomplissement d'un certain *isolement*, conscient ou inconscient, d'une image par rapport aux autres dans l'ensemble du donné. Ce découpage introduit une sorte de discontinuité lorsque notre attention se plonge parmi les objets juxtaposés, autrement dit, dans la matière.

Nous pouvons déterminer ainsi la perception: elle consiste en un acte de sélection, et par là, d'isolement d'une image d'avec une autre, d'une mise à l'écart dans le tout du donné de ce qui entraverait la constitution d'un objet déterminé. Pourtant la perception présuppose l'esprit, une conscience et une mémoire qui en assure la continuité, la durée :

une perception ne durerait qu'un instant qui s'évanouirait immédiatement sans une mémoire assurant la liaison à d'autres images, l'élargissement indéfini, et lui donnant l'intensité irréversible d'une vie. Ainsi, soit du point de vue de la perception où nous ne percevons pas les choses en nous-mêmes, mais là où elles sont, ou soit du point de vue du souvenir où nous ne saisissons le passé que là où il est, en lui-même, et pas non plus en nous, nous ne serions en fait que le *passage* d'un état psychologique à un autre, dans une immanence totale aux changements dont *l'individualité* ne peut se détacher sinon par une fiction. C'est là que naît la question de l'individu : est-il *un* ? Est-il *multiple* ? Suffit-il de dire qu'il est plus ou moins un, plus ou moins multiple ? Plus ou moins isolé, plus ou moins en relation à autre chose que lui-même ? Toutes ces distinctions sont-elles *réelles* ou au contraire ne sont-elles qu'*apparentes* ?⁶ *Où commence et où finit l'individualité d'un individu ?*

Sélectionner par la voie de la perception une image ou certaines, et pas toutes, et même choisir des souvenirs, mais pas tous, cela revient à découper un *tout* en *parties*, à renoncer à un flux mouvant et imprévisible en faveur d'un arrêt partiel du mouvement au sein duquel on distingue des *choses* ou des *états*. Il y a bien sûr des actes plus complexes dans l'esprit comme en témoigne l'activité de l'intelligence, qui reconstruit artificiellement la mobilité à partir des immobilités juxtaposés. La question de savoir si tous les actes de l'esprit ont pour caractéristique la discontinuité demeure.

L'individu est-t-il une expression continue du devenir du monde, une unité qui demeure indivisible derrière les discontinuités apparentes, ou bien ces discontinuités qu'on aperçoit constituent-elles, dans l'émergence des individus particuliers, la vraie nature de l'individu ?

⁶ « (...) les éléments dissociés sont toujours des prélèvements artificiels. C'est-à-dire que les actes de l'esprit sont des actes discontinus, des prises de vue discontinues sur une réalité qui est continue. Mais il est vrai que Bergson ne donne pas d'autres preuves de la continuité que le fait qu'il y a interpénétration des états psychologiques, donc indivisibilité. Mais il y a indivisibilité du mouvement, il y a indivisibilité de la conscience. Les états de conscience ne peuvent pas être séparés, ils s'interpénètrent. Mais nous devons bien les diviser tout de même pour pouvoir les comprendre. Nous ne pouvons pas faire abstraction du travail analytique de l'intelligence. Voilà ce que je répondrais. Le rapport continu/discontinu est vraiment une difficulté interne du système. », Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson, la vie et l'action*, Paris, Le Félin, 2007, p. 99

L'individu tel que Bergson le conceptualise est d'abord un mélange de matière et vie. Ensuite ce mixte va se trouver décomposé, dans la mesure où Bergson met en évidence qu'il y a deux types d'individualité : l'individu inerte et l'individu vivant. L'individu vivant serait mobile, continu, là où l'individu inerte serait un individu arrêté, discontinu. L'individu est un problème qui comporte cette tension entre la continuité et la discontinuité ; et cela apparaît clairement quand on se demande ce qu'est l'individu d'après *L'évolution créatrice* de Bergson car, pour saisir le problème, trois perspectives différentes se présentent :

1. D'un côté, on peut affirmer que l'individu est indivisible et qu'il correspond exactement à la continuité mouvante et changeante de la durée réelle comme quelque chose qui se trouve également être insécable. La durée individuelle ou singulière ne serait pas alors quelque chose de discontinu par rapport à la durée universelle ou encore à d'autres durées, mais elle en serait le contenu propre, le présumé interne et essentiel sans lequel les autres durées ne seraient pas accessibles.⁷ Ainsi, il y aurait un rythme continu et insécable de plusieurs rythmes qui s'interpénètrent les uns les autres dans une espèce de dynamisme absolu et mouvant.
2. D'un autre côté, on peut soutenir plutôt l'idée inverse, c'est-à-dire, que l'individu est discontinu par rapport à la durée, parce que son existence peut être comprise comme un arrêt partiel du mouvement, quand il perçoit, mais aussi quand il agit à partir d'une pensée, enfin, quand l'individu ne se rapporte à la réalité que par l'intermédiaire de l'espace, en effectuant sur lui des subdivisions à l'infini, ou

⁷ « « La » durée n'existe en effet que comme durée singulière. Elle est par essence une notion fluide ou intensive, en ce qu'elle ne désigne pas une chose, mais un acte, susceptible de différentes intensités ou degrés dans sa mise en œuvre. A partir de la durée « intérieure » ou « psychologique » auquel chacun de nous a accès de manière immanente en lui-même, il faut donc concevoir par un élargissement successif une diversité de durées correspondant aux divers degrés de l'être. Toutes ces durées participent pourtant de l'essence de « la » durée et sont ainsi accessibles les unes aux autres dans leur différence même. », Frédéric Worms, *Bergson*, dans *Le vocabulaire des philosophes*, Ed. Ellipses 2002, p. 28 sur la « Durée ».

encore, en juxtaposant artificiellement des immobilités ou des cadres intellectuels et fixes.

3. Une troisième voie consisterait à affirmer que l'individu est à la fois continuité et discontinuité, qu'il est tantôt quelque chose de continu et tantôt quelque chose de discontinu, tantôt quelque chose de vivant, tantôt quelque chose de mort. L'individu est un mélange d'espace et de temps, de matière et de vie ; il possède ainsi deux modalités pour se rapporter au réel, à savoir, l'intuition qui le révèle la durée et la continuité qui lui sont immanentes et aussi l'intelligence par laquelle il agit en découpant la réalité en immobilités discontinues.

Toutes ces hypothèses semblent nous suggérer que le problème de l'individu atteint sa complexité la plus grande dans le cas particulier de l'être humain. Pour Bergson, la discontinuité est toujours une construction artificielle opérée par l'intelligence dans nos actions, nos perceptions et nos conceptions particulières, tandis que la continuité se révèle comme étant un processus naturel, c'est-à-dire, quelque chose qui ne dépend que relativement de nous et de nos actes, et qui nous relie à une force impersonnelle plus vaste qui serait ou bien la vie, ou bien la matière. On fait bel et bien partie de la durée, de la conscience et de l'élan vital à des degrés variés ; pourtant, l'être humain impose des discontinuités face à eux et par là notre existence est rendue problématique. En d'autres termes, c'est notre manière de comprendre et de le faire nôtre qui soulève le problème de l'individu, au sens où il semble que nous ne pouvons agir et penser que par l'action de l'intelligence sur l'espace. La question de l'individu devient plus sollicitante et problématique chez l'homme, dont l'intelligence constitue la manifestation la plus évidente de la discontinuité :

Sans doute il est malaisé de déterminer, même dans le monde organisé, ce qui est individu et ce qui ne l'est pas. La difficulté est déjà grande dans le règne animal ; elle devient presque insurmontable quand il s'agit des végétaux. Cette difficulté tient d'ailleurs à des causes profondes, sur lesquelles nous nous appesantirons plus loin. On verra que l'individualité comporte une infinité de degrés et que nulle part, pas même

chez l'homme, elle n'est réalisée pleinement. Mais ce n'est pas une raison pour refuser d'y voir une propriété caractéristique de la vie.⁸

Pourquoi nous intéresser à cette propriété caractéristique de la vie, cette tendance à s'individuer ? Dans quelle mesure ce problème constitue-t-il un vrai problème philosophique ? Si le problème de l'individu est un vrai problème, c'est parce qu'il constitue une difficulté énigmatique pour l'être humain, dans la mesure où lui-même *diffère* par rapport au monde, aux autres et à soi-même, en même temps qu'il *s'identifie* avec le monde et les autres. Néanmoins cette tension dynamique entre des tendances antagonistes peut bien constituer le rythme intense et indivisible qui caractérise la réalité, et par conséquent, la question de l'individu pourrait alors s'effondrer dans un tout inexorable, relever d'une loi silencieuse qui régirait l'ordre et la cohérence de l'absolu, les actes et les questions humaines devenant alors vains et futiles, faisant partie d'une continuité et d'une totalité toujours plus immenses et impénétrable par notre esprit.

Le degré de réalité du problème de l'individu est donc un problème qui appartient philosophiquement au domaine de l'ontologie mais aussi au domaine de l'épistémologie, car pour Bergson une théorie de la vie –et par là de l'individu- ne peut pas être déliée d'une théorie de la connaissance, étant donné que les cadres préexistants des théories de la connaissance se sont constitués précisément par l'évolution créatrice de la vie.

Si on tourne le regard vers les plantes, où la conscience est endormie et insensible, la question de l'individu devient de plus en plus obscure. Chez les animaux, dont la conscience est déjà éveillée et sensible, les difficultés pour distinguer l'individu commencent à se dissoudre. Or tout être de la nature est déterminé essentiellement par Bergson comme étant une tendance qui appartient par sa propre nature à l'élan vital. Ainsi, au fur et à mesure que l'élan vital évolue à travers des tendances antagonistes et divergentes, on voit comment le problème de l'individu devient proportionnellement plus aigu. On dirait que le degré problématique de l'individu est directement proportionnel au

⁸ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, P.U.F., 11^e édition, 3^e tirage "Quadrige": 2009, p. 12

degré évolutif propre de la vie. Par conséquent, il faut dire que, étant donné que l'individu est une tendance et non pas un état, c'est finalement avec l'homme que la question de l'individu devient vraiment visible et acquiert un sens particulier. Il émerge néanmoins en lui la question de savoir si *l'individuation* est une propriété caractéristique de la vie, une tendance jamais complète ni achevée de manière absolue ou bien une loi nécessaire attachée par sa propre nature à la matière, à l'inertie. Soit l'individu apparaît par l'action de l'intelligence qui isole le tout de la matière dans des systèmes artificiellement créés, soit l'individu est avant tout un système naturellement créé et attaché par sa propre nature à la vie universelle, ou bien ses deux modalités à la fois sont présentes dans l'homme.

Par conséquent, nous voudrions éclaircir la question qui consiste à se demander si le problème de l'«individu» n'existe que pour l'être humain ou si en revanche il existe en lui-même comme une caractéristique de la vie ou une caractéristique des lois de l'univers. Evidemment, en philosophie il semble que les problèmes se posent toujours par rapport à nous-mêmes, c'est-à-dire, à la conscience qui les pense. Mais il semble aussi que la vie pose et construise des problèmes à travers chacune de ses manifestations :

Il est vrai que, chez Bergson, la notion de problème a ses racines au-delà de l'histoire, dans la vie elle-même ou dans l'élan vital : c'est la vie qui se détermine essentiellement dans l'acte de tourner des obstacles, de poser et de résoudre un problème. La construction de l'organisme est à la fois position de problème et solution.⁹

Il est clair que chez Bergson le problème de l'individu ne se réduit pas à l'être humain et à son histoire mais qu'il embrasse également le tout de la vie. Ainsi, toute réflexion qui se plonge sur les travaux de Bergson devra, comme il le fait lui-même, examiner les limites inhérentes aux catégories rationnelles face aux diverses manifestations de la vie, à son évolution créatrice et à son mouvement propre.

⁹ Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Presses Universitaires de France, 1966, p. 5

- b. Rôle et importance de l'individu dans *l'Evolution Créatrice* de Bergson : exposition du problème.

Le problème de l'individu apparaît bien avant dans l'introduction de *L'Evolution Créatrice* :

(...) De fait, nous sentons bien qu'aucune des catégories de notre pensée, unité, multiplicité, causalité mécanique, finalité intelligente, etc., ne s'applique exactement aux choses de la vie : qui dira où commence et où finit l'individualité, si l'être vivant est un ou plusieurs, si ce sont les cellules qui s'associent en organisme ou si c'est l'organisme qui se dissocie en cellules ? En vain nous poussons le vivant dans tel ou tel de nos cadres. Tous les cadres craquent. Ils sont trop étroits, trop rigides surtout pour ce que nous voudrions y mettre. Notre raisonnement, si sûr de lui quand il circule à travers les choses inertes, se sent d'ailleurs mal à son aise sur ce nouveau terrain.¹⁰

Tout de suite le problème va acquérir une importance particulière de plus en plus grande, surtout dans le premier chapitre, car la réflexion sur l'individu touche immédiatement la manière dont nous connaissons les « choses de la vie », la façon dont nous déterminons la vraie nature de la vie. Mais quel est, alors, le rapport entre « les choses de la vie » et le problème de l'« individualité » d'un être vivant? Que signifie cette « individualité » ? Pourquoi les catégories de notre pensée et de notre raisonnement semblent-elles appartenir aux choses inertes plutôt qu'aux êtres vivants ?

Le problème de l'individu, son commencement et sa finitude, par conséquence son mystère, appartient essentiellement aux choses de la vie, car il y a une implication réciproque entre la *vie en général* et sa tendance vers la formation des individualités et des individus concrets, ceux qui sont des systèmes naturellement clos, lieux d'une « individuation » constante. Néanmoins, la question de savoir si l'individu est un ou plusieurs demeure irrésolue pour nous, puisque nous ne savons pas encore quand est-ce que son *individualité* commence ou finit, c'est-à-dire si nous sommes en face d'une identité ou

¹⁰ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, P.U.F., 11^e édition, 3^e tirage "Quadrige": 2009, Introduction, p, VI

d'une différence. Il n'est pas clair non plus s'il existe quelque chose dans le monde qu'on puisse appeler « individu », étant donné que celui-là est toujours en devenir, en changement, en mouvement, en durée. Il faut voir donc si *individu* et *devenir* sont des concepts contradictoires ou bien s'ils se réfèrent à la même chose. Ainsi, il semble que tout dépende de l'idée que nous avons de l'individu, soit comme un processus hétérogène, simple, indivisible et en devenir, soit comme une partie parmi d'autres parties, homogène et divisible.

En constatant les restrictions des systèmes artificiellement créés par la science, nées de notre penchant à mesurer la réalité selon nos catégories artificielles et propres à notre intelligence, on voit alors émerger chez Bergson l'importance propre des systèmes naturellement créés par la vie, lesquels exigent de nous un nouveau rapport aux êtres vivants, un rapport qui aboutira finalement à établir l'intuition comme une méthode philosophique. Selon la perspective que nous adoptons, on trouvera dans le monde ou bien de pures discontinuités opérées par l'intelligence dont l'individualité est artificiellement tranchée, ou bien de pures continuités effectuées par l'intuition dont la durée est indivisible. De même, l'affaire de l'individu ou de l'individuation demeure une question à la fois prise par la nécessité et la liberté. Cette tension entre matière et vie, nécessité et liberté qui constitue la base de l'*individuation* chez Bergson marque le point de départ de ce travail de recherche, travail que nous avons décidé de diviser en deux parties principales : la première qui traite l'individu comme un système artificiellement clos et qu'indague sur l'origine commune de la matière et l'intelligence pour ensuite élaborer la conception de l'individu à partir de l'intelligence. La deuxième partie traite la conception de l'individu par l'intuition pour ensuite parvenir à une compréhension de l'individu comme un système naturellement clos à partir de l'hypothèse métaphysique de la vie comme *élan vital*.

Tout cela va nous permettre d'examiner s'il est légitime de parler d'*individu* chez Bergson, ou s'il convient plutôt de parler d'une *multiplicité* comme processus d'individuation constant, parce que du point de vue de la première partie, c'est-à-dire, de la matière et l'intelligence, l'individu ne serait rien, mais une partie indifférente parmi d'autres, une multiplicité numérique sans qualité ni définition, ni existence réelle. Dans le

même temps, du point de vue de la deuxième partie, à savoir celui de l'intuition et la vie, l'individu ne correspondrait à rien non plus, parce qu'il est une multiplicité qualitative toujours en train de se faire et qui n'est jamais achevé. Le problème de l'individu, au sens strict, va se révéler alors comme étant un faux problème ; le terme *individu* va être remplacé par celui *d'individuation* lorsqu'on constate que pour Bergson il n'existe qu'une individuation constante, un processus toujours en devenir.

A ce propos, nous nous appuyerons fondamentalement sur l'ouvrage d'Henri Bergson *L'évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, 11^e édition, 3^e tirage "Quadrige": 2009 édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Puis on considèrera certains aspects des autres ouvrages d'Henri Bergson tels que *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* et *La pensée et le mouvant* de la même édition critique, surtout pour éclaircir davantage la différence entre les deux multiplicités, et puis pour approfondir sa notion d'intuition. Nous n'avons pas pris en compte les autres livres de Bergson, à l'exception *Mélanges*, dans la mesure où l'enjeu de notre recherche était d'éclaircir la détermination de la notion d'individu telle qu'elle se déploie dans l'ouvrage *L'évolution créatrice*.

En outre nous avons choisi comme commentaires l'ouvrage de Bernard Gilson *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, éditorial Vrin, 1978 où on trouve de manière plus claire l'exposition du problème de l'individu surtout par rapport à la tradition philosophique, notamment Kant et Hegel ; le livre de Pierre Trotignon, *L'idée de vie chez Bergson*, Paris, PUF, 1968 afin de mieux comprendre la notion de conscience ; *Le bergsonisme*, PUF, 1966 de Gilles Deleuze car il explique davantage la question de la virtualité et l'intuition comme méthode ; Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie : études inédites*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004 et aussi du même auteur *Bergson*, dans *Le vocabulaire des philosophes*, Ed. Ellipses 2002 ; ainsi que de Jean-Louis Vieillard-Baron *Bergson, la vie et l'action*, Paris, Le Félin, 2007 et *Bergson et le bergsonisme*, Armand Colin, Paris, 1999 afin d'éclaircir davantage les notions fondamentales de Bergson, notamment la notion d'action.

PREMIERE PARTIE

De l'individu comme système artificiellement clos : discontinuités.

1. La genèse idéale de la matière et l'intelligence

D'abord, nous voudrions commencer par la matière, cet obstacle que la vie doit toujours surmonter. En termes plus figuratifs : la vie trouve en la matière son ennemi à combattre. Mais elle n'est pas un ennemi quelconque, elle est l'ennemi auquel la vie ne peut jamais renoncer : elle est un ennemi *nécessaire*. En suivant les analyses de Bergson, on constate que toute réflexion doit faire face à la nécessité qui relie ce mariage de tendances opposées : la vie et l'inertie, la liberté et la nécessité, car pour Bergson l'absolu est toujours composé de deux ordres qui se rapportent l'un à l'autre par le conflit :

Il arrive souvent à Bergson de s'exprimer ainsi, en termes de contrariété : la matière est présentée comme l'obstacle que l'élan vital doit tourner, et la matérialité, comme l'inversion du mouvement de la vie.¹¹

Étant donné que cette relation de nécessité ne nous laissera jamais comprendre un des termes du couple sans tomber sur l'autre, on commence par une approximation à la genèse commune entre matière et intelligence, car une première définition de l'individu chez Bergson est ce mélange entre matière et vie. Il est donc prioritaire de comprendre comment cette matérialité fait partie de l'individu tel que Bergson le comprend. Si l'individu est composé d'inertie et de nécessité c'est parce qu'il est un arrêt transitoire de mouvement, car il subit d'une tendance à se fermer en soi en se distinguant ainsi des autres individus, même si cette tendance n'est jamais accomplie. En effet, on pourrait même affirmer que le moment où l'individu réussit à se compléter lui-même est uniquement le moment de la mort, l'entrée dans la matérialité pure, car durant la vie on est aussi sujet au changement, à l'évolution et à la création.¹² La vie, en tout ce qu'elle touche, ne permet

¹¹ Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, Presses Universitaires de France, 1966 p. 105

¹² « Dans un livre riche de faits et d'idées (*La dissolution opposée à l'évolution*, Paris, 1899), M. André Lalande nous montre toutes choses comme marchant à la mort, en dépit de la résistance momentanée que paraissent opposer les organismes. - Mais, même du côté de la matière inorganisée, avons-nous le droit d'étendre à l'univers entier des considérations tirées de l'état présent de notre système solaire ? A côté des mondes qui meurent, il y a sans doute des mondes qui naissent. D'autre part, dans le monde organisé, la mort des individus n'apparaît pas du tout comme une diminution de la vie en général », ou comme une nécessité que celle-ci subirait à regret. Comme on l'a remarqué plus d'une fois, la vie n'a jamais fait effort pour

jamais que rien soit *tout fait*, car elle impose toujours des tendances mobiles d'après le rythme du *se faisant*. La vie pousse toujours à une espèce de différenciation, de dissociation, d'individuation.

Pour Bergson, la science est la discipline qui entretient un rapport avec la matière brute, notamment la physique et la chimie, tandis que la métaphysique ou la philosophie ont des rapports avec l'esprit et ses productions. L'intelligence appartient à la science là où l'intuition appartient à l'esprit. Néanmoins, on ne pourrait pas à proprement parler établir de manière claire le domaine auquel les manifestations de la vie appartiennent, car on pourrait aussi bien les situer dans les sciences biologiques ou dans les sciences psychologiques. Cette distinction s'appuie sur l'idée de Bergson selon laquelle le domaine propre de la science serait uniquement les rapports mathématiques, les relations empiriquement mesurables à l'intérieur des systèmes, ce qui fait que la science devient une tentative de connaissance universelle, l'étude des constantes naturelles élevées à la dignité de lois de la nature. En répondant à une tendance inscrite dans la matière même, la science s'éloigne de la vie et sa durée. Ainsi, les manifestations les plus complexes de la vie mettent en évidence pour Bergson qu'elle est de nature plutôt psychologique, car elle comporte un penchant vers la création, l'invention, l'élaboration continue, mouvements qui restreignent l'ambition extatique de la science :

Certes, l'opération par laquelle la science isole et clôt un système n'est pas une opération tout à fait artificielle. Si elle n'avait pas un fondement objectif, on ne s'expliquerait pas qu'elle fût tout indiquée dans certains cas, impossible dans d'autres. Nous verrons que la matière a une tendance à constituer des systèmes isolables, qui se puissent traiter géométriquement. C'est même par cette tendance que nous la définirons. Mais ce n'est qu'une tendance. La matière ne va pas jusqu'au bout, et l'isolement n'est jamais complet. Si la science va jusqu'au bout et isole complètement, c'est pour la commodité de l'étude. (...) L'univers dure. Plus nous approfondirons la nature du temps, plus nous comprendrons que

prolonger indéfiniment l'existence de l'individu, alors que sur tant d'autres points elle a fait tant d'efforts heureux. Tout se passe comme si cette mort avait été voulue, ou tout au moins acceptée, pour le plus grand progrès de la vie en général. » Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, P.U.F., 11^e édition, 3^e tirage "Quadrige": 2009, note au pied de page, p. 247

durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau. Les systèmes délimités par la science ne durent que parce qu'ils sont indissolublement liés au reste de l'univers.¹³

De même que l'intelligence suit la tendance de la matière à s'isoler, l'intuition, comprise comme une méthode philosophique pour nous rapporter à la vie –ce qui sera d'ailleurs la contribution philosophique la plus notable du bergsonisme- nous ouvre à son tour à ce qui est sous-jacent à la vie : la durée. On commence à voir alors comment la connaissance de la vie ne se situe pas dans la science mais dans la philosophie : l'isolement qu'effectue la science n'est qu'apparente, il est compris dans un *tout* plus essentiel et qui exprime d'une meilleure façon la nature propre de la vie.

Pour expliquer la genèse entre matière et intelligence, il est nécessaire de parler tout d'abord de la durée qui les comprend : c'est la durée qui se divise en matière et vie. Puis la vie se divise en plante et animal, et enfin, l'animal se divise en instinct et en intelligence. Chaque ligne de cette évolution garde une participation avec tout ce qui la précède, à la manière d'une nébulosité qui l'accompagne, témoignant de son origine indivise, parce que la différenciation est toujours l'actualisation d'une virtualité qui persiste à travers les lignes divergentes actuelles. Néanmoins, l'expression « genèse idéale de la matière et de l'intelligence » veut dire ici que la matière ne se découvre comme telle qu'à partir de l'intelligence, c'est-à-dire, à travers l'une des lignes particulières de l'évolution, dans une implication réciproque, parce que d'une part la pure durée à chaque instant se divise en deux directions dont l'une est le passé (temps-mémoire), l'autre le présent (espace-perception) ; ensuite, de la même manière, l'élan vital à chaque instant se dissocie en deux mouvements : l'un de détente qui retombe dans la matière (intelligence), l'autre de tension qui remonte dans la durée (intuition). De telle sorte que la matière et l'intelligence présupposent d'une part la durée qui rend possible la genèse de l'espace, tout en restant opposée à lui, et d'autre part l'élan vital qui rend possible la genèse de la matière à partir de l'intelligence. C'est pourquoi la matière et l'espace dessinent toujours l'intelligence quand,

¹³ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, P.U.F., 11^e édition, 3^e tirage "Quadrige": 2009, p. 10-11

en même temps, l'intelligence rend possible la matière avec sa tendance vers la géométrie de l'espace.

En effet, Bergson précise que l'intelligence a dû se former à force d'une *condensation* ; qu'elle n'est qu'un point, un *centre lumineux* formé grâce à la fluidité de l'évolution qui la précède. En amont de la matière et de l'intelligence il y a la vie et l'esprit, et les uns sont irréductibles aux autres. Toutefois, la matière, comme la vie, est chez Bergson un flux, un tout comblé de qualités et de mouvements qui rendent possible la perception. La matière est aussi durée, mais dans un degré différent de celle de la vie puisqu'elle est le plus bas degré d'indétermination et de liberté qu'existe dans la réalité. Son degré de durée est le plus bas, car elle est une tendance vers la pure homogénéité de l'espace.

(...) la matière se présente comme l'ensemble des *corps* (ou des images) et de leurs relations de nature spatiale ; cependant, en tant que *totalité* indivisible elle est un degré, le plus bas, de tension et de conscience temporelle, un degré minimal de liberté aussi qui reste cependant pour nous, « pratiquement », le règne de la nécessité absolue ; plus précisément encore (et à partir de *L'Evolution créatrice*), en tant que son acte propre va dans le sens de l'extension et de l'espace géométrique, elle s'oppose profondément à un acte opposé de tension et de création dont elle ne résulte que par une simple interruption, et elle consiste donc en un acte de « *détente* », ou un geste qui se « défait ».¹⁴

La physique qui par définition étudie la matière est ainsi pour Bergson le psychique inversé, et par conséquent, l'intelligence est la mise en extériorité des objets de la matière lorsque l'esprit est à son tour l'interpénétration interne des états psychologiques. Étant donné que l'esprit est imprégné de mémoire, de changement, d'hétérogénéité, de continuité et de durée indivisible, en revanche la matière correspond aux corps, la perception, la répétition, la discontinuité, et enfin, à la tendance vers l'espace homogène divisible et sa quantité d'étendue, multiplicité de juxtaposition. Néanmoins, le sectionnement de la

¹⁴ Frédéric Worms, *Bergson*, dans *Le vocabulaire des philosophes*, Ed. Ellipses 2002, *Matière*, p. 41

matière en corps inorganisés est relatif aux sens et à l'intelligence, alors que la matière en tant que telle est un tout indivis, un flux ou un *ensemble d'images*, plutôt qu'une chose ou un ensemble de choses.

Bergson décrit comment l'origine de la matière et de l'intelligence a dû se faire en même temps, dans une implication réciproque, surtout dans un moment précis où l'intelligence se détacha de l'instinct quand l'homme réussit à fabriquer des outils. Dans ce moment précis la conscience commence à regarder les choses comme étant juxtaposée, du dehors ; elle commence à établir une distance entre son propre corps, ses actes et ses attitudes, en se glissant pas à pas dans une atmosphère conceptuelle. La conscience commence à se rendre compte, par l'intensification de son choix parmi les automatismes et les déterminismes, des conséquences pratiques de ses actions sur la réalité, et à partir de là elle s'engage vers la tendance à maîtriser la matière en vue de ses intérêts pratiques :

(...) la conscience est la lumière immanente à la zone d'actions possibles ou d'activité virtuelle qui entoure l'action effectivement accomplie par l'être vivant. Elle signifie hésitation ou choix. (...) On peut dès lors présumer que l'intelligence sera plutôt orientée vers la conscience, l'instinct vers l'inconscience. (...) Ayant pour fonction primitive de fabriquer des instruments inorganisés, (l'intelligence) doit, à travers mille difficultés, choisir pour ce travail le lieu et le moment, la forme et la matière.¹⁵

Avant la survenue de l'intelligence il y a donc une intensification de la conscience ; avant toute action réellement accomplie il y a une marge de choix et de liberté. On voit que les *images conscientes* qui sont propres à la matière et à la perception vont agir davantage sur cette intensification de la conscience, tant dans la constitution interne des souvenirs purs que dans une mémoire de plus en plus consciente. Ainsi, l'intensification de la conscience n'est pas une détermination imposée par la forme ni de l'intelligence ni de la matière : on ne peut jamais présupposer une forme comme harmonie préétablie, ni dans un terme ni

¹⁵ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, P.U.F., 11^e édition, 3^e tirage "Quadrige": 2009, p. 145 les parenthèses sont les nôtres

dans l'autre ni non plus parmi les termes. La forme se créée au contraire après un mouvement simple, libre et créateur qui la précède. Le mouvement de la matière précède la forme apparemment immobile à laquelle l'intelligence arrivera toujours. C'est pourquoi, selon Bergson, la naissance de la matière et de l'intelligence fut le résultat d'une adaptation réciproque, progressive et naturelle qui a abouti à une forme relative commune, née d'un même mouvement capable de créer à la fois l'intellectualité de l'esprit et la matérialité des choses. Ce mouvement libre et créateur fut aussi l'adaptation de la conscience traversant la matière : elle a dû créer l'intelligence pour s'adapter, mais aussi l'instinct comme autre mode d'action de la vie sur la matière.

Bergson reconstitue l'histoire vraisemblable de la vie comme celle d'un courant de conscience pénétrant la matière pour l'organiser ; là où la conscience s'est assoupie, on a eu comme le résultat la vie végétative qui s'est diversifiée infiniment ; mais là où les multiples tendances de la conscience se sont réveillés, la vie animale a pu s'imposer en de multiples organismes, les plus nombreux étant tournés vers l'extérieur (les animaux), le reste ayant la dimension intérieure de la conscience de soi (les hommes). L'intelligence est la conscience la plus éveillée.¹⁶

Au moment où l'intelligence se détache de l'instinct afin de s'adapter à la matière avec sa modalité de fabriquer des outils et des instruments inorganiques, elle change de nature, elle subit un saut qualitatif et quelque chose d'absolument nouveau commence à émerger. Pourtant, la conscience ne change pas de nature, mais de degré : si l'intelligence est possible c'est grâce à la conscience qui l'enveloppe et qui est toujours coextensive à la vie universelle.

L'intelligence, en tant que système nerveux centralisé, est donc une tendance de la nature à s'écarter et à s'extérioriser par rapport à elle-même. Ainsi, en se regardant en perspective et à distance, elle peut juxtaposer les choses comme étant distinctes les unes des autres dans une sorte de simultanéité; l'intelligence est une tendance qui cherche à se

¹⁶ Jean Louis Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, Armand Colin, Paris, 1999, p. 23

fermer sur elle-même afin de devenir un être clos, pour ainsi s'écarter des actes réflexes immédiats de la moëlle et de son instinct, ceux qui sont un système nerveux décentralisé. En conquérant un dedans, un milieu interne, un centre, un espace homogène, l'intelligence se rend capable de faire de calculs au profit d'actions précises:

Bergson propose une « genèse idéale de la matière », ce qui veut dire qu'il cherche à comprendre pourquoi la matière existe. Mais l'explication génétique de la matière explique en même temps l'intelligence. En effet, notre intelligence nous sert à agir sur la matière, et, inversement, la matière se règle sur les exigences de notre action. (...) Intelligence et matière sont d'abord indéterminées, puis se divisent en se déterminant : l'intelligence analyse et élabore des concepts distincts, la matière se morcelle en objets juxtaposés.¹⁷

Ainsi, l'intelligence s'engendre en même temps que les corps distincts et juxtaposés dans l'espace qui composent la matière. Tout se passe comme si l'intelligence était la *forme* générale de notre action sur la matière. Pour arriver à concevoir quelque chose comme la matière, avec ses lois nécessaires, avec l'enchaînement des causes et des effets qui la constituent, avec les rapports physiques constants entre des objets et des faits, on doit forcément présupposer l'intelligence. La matière naît dès qu'on agit, c'est-à-dire, dès qu'on introduit l'image de notre propre corps dans l'ensemble des autres images, en produisant ainsi des mouvements et des effets toujours en fonction de certains mécanismes et finalismes :

Si, par quelque côté, la matière se prête à une division en agents et patients, ou plus simplement en fragments coexistants et distincts, c'est de ce côté que l'intelligence regardera. Et, plus elle s'occupera de diviser, plus elle déploiera dans l'espace, sous forme d'étendue juxtaposée à de l'étendue, une matière qui tend sans doute à la spatialité, mais dont les parties sont cependant encore à l'état d'implication et de compénétration réciproques. Ainsi, le même mouvement qui porte l'esprit à se déterminer en intelligence, c'est-à-dire en concepts distincts, amène la matière à se

¹⁷ Ibid. p. 24

morceler en objets nettement extérieurs les uns aux autres. Plus *la conscience s'intellectualise, plus la matière se spatialise.*¹⁸

C'est grâce à la tendance à l'homogénéité de l'espace que la matière peut se diviser en des individus distincts, isolés et morcelés. L'homogénéité est ce qui permet le découpage de la réalité en parties. Et la partie ne peut jamais égaler le tout, donc il est propre à l'intelligence d'avoir une incompréhension naturelle de la vie, car la vie comme virtualité pure, comme totalité simple, est irréductible à ses actualisations, à ses parties infiniment complexes, aux corps et aux organismes. L'originalité de Bergson par rapport à la tradition philosophique consiste à démontrer comment l'intelligence n'est pas quelque chose d'absolu, car elle n'est pas un présupposé éternel ni une *forme a priori* sans laquelle la réalité n'aurait pas de conscience ni d'ordre. Dire que l'intelligence ajoute de l'ordre à la diversité sensible présuppose qu'il n'y ait pas d'ordre dans la sensibilité, alors que ça ne serait qu'un faux problème, puisque chez Bergson la matière a un ordre déterminé aussi bien que la vie. L'originalité de Bergson est plutôt d'avoir réinséré l'intelligence dans l'évolution créatrice de la vie, celle-là en devenant de cette manière une tendance particulière et déterminée parmi les autres formes de conscience. L'esprit n'est donc pas réductible à l'intelligence. La réalité n'a pas des présupposés éternels mais elle se produit sans cesse à partir de deux tendances fondamentales, la matière et l'esprit. L'intelligence naît ainsi de l'esprit mais se rattache par sa nature propre à l'inertie de la matière. Pour Bergson rien n'est donc présupposé : il n'y a que des *tendances*. S'il y a un principe chez Bergson, ce principe serait celui de la durée, puisque chez lui tout émerge à partir de là.

Il s'ensuit que pour Bergson, plutôt qu'une conscience qui naît d'un intellect et qui ordonnerait la diversité sensible de la réalité, il y a un processus *d'intellectualisation de la conscience*, car la durée, en contact avec la matière, se divise, se spatialise de plus en plus en tendances antagonistes qui constituent de cette manière la vie. La vie procède alors comme une conscience qui se développe et qui change à chaque instant de nature. Et une des tendances de l'élan vital sera l'intelligence, laquelle se sent à son aise en présence de la matière inorganisée, inerte, d'où elle tire des inventions mécaniques, et par là elle pense la

¹⁸ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, P.U.F., 11^e édition, 3^e tirage "Quadrige": 2009, p. 190

matière à chaque fois plus mécaniquement. Elle développe ainsi une logique naturelle, un géométrisme latent, une manière de penser qui appartient à la nature propre de l'espace et qui recompose toujours les choses avec un *tout fait* immobile, avec les habitudes propres de l'intelligence d'appliquer le nouveau avec les formes de l'ancien, l'application du même avec le même.

*Le présent ne contient rien de plus que le passé, et ce qu'on trouve dans l'effet était déjà dans sa cause,*¹⁹ c'est la formulation bergsonienne du déterminisme en termes de temps et de causalité. Ce vice qui consiste à ajouter toujours le même au même naît forcément de notre faculté d'agir, qui, du côté de la perception, fait toujours une sélection d'images sur la réalité pour intervenir sur elle. La perception effectue la sélection d'une action précise parmi plusieurs actions possibles, et permet par là de pouvoir agir : ce sont les formes et les habitudes propres et développées de l'intelligence, dont le regard ne lui permet de voir que des *faits* qui se répètent dans la nature. Au final la perception et l'intelligence deviennent le plus bas degré d'expression de la *virtualité* quand elles se voient réduites par le *possible*, c'est-à-dire, une détermination donnée toujours d'avance par la matérialité du *réel* et qui prédétermine l'action pour se donner de manière mécaniste et finaliste.

2. Le rôle de l'action

L'action a donc deux dimensions : une dimension de nécessité et une dimension de liberté. Elle répond aux contraintes des conditions données autant qu'elle présuppose, dans des degrés variés, un choix, une zone d'indétermination, de conscience et de liberté. Si la genèse de la matière et de l'intelligence est une détente, c'est parce que l'action y constitue la voie par laquelle les deux peuvent se régler l'une sur l'autre et coïncider: l'action appartient à l'espace aussi bien qu'à la durée. Les formes de l'action sont plurielles : la vie étant un mélange d'esprit et de matière, la croissance individuelle du vivant est, par exemple, une forme d'action. L'action chez Bergson semble être le noyau d'articulation des

¹⁹ Ibid. p. 14

niveaux de réalité, car elle correspond à tout mouvement d'un corps vivant organisé, soit dans l'activité perceptive, soit dans les fonctions psychologiques de la conscience. Néanmoins, dans le premier cas, celui de l'homme percevant qui sépare des objets dans le perçu, la tendance vers l'espace devient la durée amplement détendue. Mais non pas jusqu'à un état complet, puisque, dans ce cas là, il n'y aurait plus ni mémoire ni volonté. Et sans mémoire, il n'y aurait qu'un présent immédiatement évanoui, la réalité disparaîtrait au moment même où elle arriverait, abolissant ainsi la conservation du passé dans le présent, c'est-à-dire la durée. En réalité, par-dessous les subdivisions de la perception et de l'intelligence, il y a des changements, non des choses qui changent ; la matière et l'intelligence naissent ainsi grâce à une présupposition réciproque entre l'espace et la durée, ils n'ont qu'à se détendre pour s'étendre :

(...) concentrée sur ce qui se répète, uniquement préoccupée de souder le même au même, l'intelligence se détourne de la vision du temps. Elle répugne au fluent et solidifie tout ce qu'elle touche. Nous ne *pensons* pas le temps réel. Mais nous le vivons, parce que la vie déborde l'intelligence. Le sentiment que nous avons de notre évolution et de l'évolution de toutes choses dans la pure durée est là, dessinant autour de la représentation intellectuelle proprement dite une frange indécise qui va se perdre dans la nuit. Mécanisme et finalisme s'accordent à ne tenir compte que du noyau lumineux qui brille au centre. Ils oublient que ce noyau s'est formé aux dépens du reste par voie de condensation, et qu'il faudrait se servir de tout, du fluide autant et plus que du condensé, pour ressaisir le mouvement intérieur de la vie. ²⁰

L'intelligence est née grâce au désir de voir des répétitions mécanistes dans la matière, à travers des représentations plus ou moins distinctes, à savoir, l'habitude à chaque fois plus intense d'enchaîner aux mêmes causes les mêmes effets. Il a fallu ainsi faire l'application consciente ou inconsciente de la loi de causalité, pour ensuite arriver à l'idée d'une causalité efficiente qui donnera presque immédiatement la forme d'une causalité mécanique. L'esprit se sent de cette manière bien à son aise et commence à circuler naturellement dans l'espace en se détachant plus au moins de l'évolution créatrice de la vie.

²⁰ Ibid., p. 46

Mais il faut remarquer que la possibilité même de cette représentation est garantie par cette possibilité de détente et d'extension propres à la matière.

A partir de là on voit comment chez Bergson il n'y a pas seulement une analogie entre matière et intelligence, mais également entre intelligence et action, car il met en évidence, par exemple, que ce qu'on cherche dans notre vie quotidienne, c'est d'avoir autour de nous les mêmes choses et les mêmes situations, une sorte de stabilité dans la continuité imprévisible du réel. L'intelligence cherche toujours une ressemblance des choses du présent par rapport aux choses du passé, elle cherche à ajouter à la connaissance actuelle ce qui était déjà connu, et de cette manière elle ne fait que *compter, mesurer* et *généraliser* à travers des variations quantitatives pour obtenir des lois. C'est pourquoi la détente propre à l'intelligence soumise à l'espace appartient relativement à l'action.

D'un autre côté, contrairement à cette tendance mécaniste et finaliste de l'intelligence, rattachée aussi par sa propre nature à l'action, il y a à la base la liberté qui naît de l'indétermination qui s'insère de plus en plus dans la matière. Il y a une *fluidité* du temps, de la vie et de l'évolution qui se manifeste dans le développement des systèmes nerveux à chaque fois plus centralisés dans le cerveau jusqu'à l'intelligence comme un *noyau lumineux*. La conscience s'intensifie grâce à la possibilité plus étendue de choix qui commence à régner dans le cerveau (le choix d'une action parmi plusieurs actions possibles). Malgré la vie et l'esprit qui débordent l'intelligence, celle-ci ne cherche qu'à voir l'immobile et l'inerte : elle est essentiellement tournée vers la matière et solidifie tout ce qu'elle voit. Elle essaie de reconstruire la mobilité en juxtaposant des immobilités et des discontinuités. Donc, à propos de ce côté d'action et de matérialité presque *déterministe* et calculatrice, le cerveau ne serait en revanche que ce *moment d'attente* entre une action subie et une réaction possible, de telle sorte qu'il ne fait que compliquer deux mouvements en produisant avec ça ce que l'on appellera plus tard les *concepts* ou *représentations* :

Tout paraîtra donc se passer comme si la conscience jaillissait du cerveau, et comme si le détail de l'activité consciente se modelait sur celui de l'activité cérébrale. En réalité, la conscience ne jaillit pas du cerveau ; mais cerveau et conscience se correspondent parce

qu'ils mesurent également, l'un par la complexité de sa structure et l'autre par l'intensité de son réveil, la quantité de choix dont l'être vivant dispose. (...) Aisément on en découvrirait l'origine dans notre obstination à traiter le vivant comme l'inerte et à penser toute réalité, si fluide soit-elle, sous forme de solide définitivement arrêté. Nous ne sommes à notre aise que dans le discontinu, dans l'immobile, dans le mort. *L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie.*²¹

Il ne faut pas confondre cerveau et conscience, car le cerveau n'est pas réductible à la tendance de la conscience vers l'intellectualité, comme une fabrique d'idées immatérielles, de représentations, mais le cerveau est avant tout matière, une image parmi d'autres images, un mouvement parmi d'autres mouvements, pure action et mobilité de la matière et de la perception. On aurait tort en outre d'essayer de comprendre le cerveau du point de vue de l'intelligence : sa vitalité propre nous échapperait. Cependant il est un *organe obstacle*, un organe-sélection, car sa fonction est de limiter la vie de l'esprit en vue de l'action : il choisit les souvenirs qui peuvent éclairer la situation actuelle et amène à la conscience le souvenir utile, en mettant à l'écart tous les autres souvenirs. Le cerveau est un organe d'action, et en même temps, il ne fait que gêner les souvenirs qui veulent passer à l'acte, qui veulent être toujours présents : sans le cerveau il n'y aurait pas de la durée ni de l'action puisqu'il fait que les souvenirs ne s'actualisent pas tous du même coup. La succession n'est possible que grâce au cerveau car il choisit, consciemment ou inconsciemment, quelques souvenirs en fonction des besoins actuels et des actions nécessaires.

Le cerveau étant plutôt une intuition immédiate de la conscience, il est l'*attente*, il incarne une *durée* entre l'action et la réaction qui est à la base de l'intelligence, laquelle regardera à son tour non pas cette durée, cette marge de liberté et de choix, cette zone d'indétermination qui l'a engendré, mais surtout la nécessité de l'action en vue de l'utilité. La fonction de l'intelligence est alors non seulement de penser la matière par sa propre nature, mais aussi d'assurer l'insertion parfaite de notre corps dans son milieu, et de se représenter les rapports que les choses extérieures ont entre elles. Par conséquent,

²¹ Ibid. p. 263-166

l'intelligence n'est pas du côté de la spéculation. Elle est plutôt du côté du corps, de l'action et de la matière. Mais l'intelligence est une, même si on pourrait la diviser en intelligence spéculative et intelligence pratique.

À la virtualité indéterminée d'une action possible l'intelligence ajoute la matérialité et la détermination d'une action réelle et actuelle grâce au cerveau. Ainsi s'explique la formule bergsonienne selon laquelle « il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions »²². L'intelligence fait naître ainsi, à travers les actions et les habitudes, les *condensations* des choses, autrement dit, les individus matériels. L'action se place relativement du côté de la matière comme perception, comme découpage des corps discontinus sur la continuité indivisible de la matière. Ainsi, malgré le fait que la matière soit une continuité mouvante, elle est toujours composée par des discontinuités corporelles, lesquelles ne sont qu'une division artificielle de la matière en images indépendantes mais reliées par des actions. Pourtant, toutes ces actions sont produites par des centres corporels qui comportent à la fois matière et esprit, perception et mémoire :

L'erreur du finalisme radical, comme d'ailleurs celle du mécanisme radical, est d'étendre trop loin l'application de certains concepts naturels à notre intelligence. Originellement, nous ne pensons que pour agir. C'est dans le moule de l'action que notre intelligence a été coulée. La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité. [...] Ainsi l'intelligence humaine, en tant que façonnée aux exigences de l'action humaine, est une intelligence qui procède à la fois par intention et par calcul, par la coordination de moyens à une fin et par la représentation de mécanismes à formes de plus en plus géométriques. Qu'on se figure la nature comme une immense machine régie par des lois mathématiques ou qu'on y voie la réalisation d'un plan, on ne fait, dans les deux cas, que suivre jusqu'au bout deux tendances de l'esprit qui sont complémentaires l'une de l'autre et qui ont leur origine dans les mêmes nécessités vitales.²³

L'action et l'intelligence étant deux tendances de l'esprit, elles sont deux expressions qui appartiennent aux mêmes nécessités vitales. Pourtant l'action va plus loin

²² Ibid. p. 249

²³ Ibid. p. 44-45

car elle comporte des degrés : ou bien elle répond aux sollicitations, contraintes et besoins de son milieu et de la vie, ou bien étant en partie indéterminée elle met en jeu des virtualités internes, c'est-à-dire, des puissances de la durée et de la liberté. Ainsi, elle peut en outre inscrire dans le monde la liberté individuelle, la création et l'histoire, *l'acte libre* qui d'après Bergson est rare dans la vie d'un individu.

Malgré l'appartenance commune de l'action et de l'intelligence, Bergson affirme que cette dernière, de son côté, garde une tendance spéculative, même si celle-ci n'est qu'apparente car elle ne fait que compliquer la tendance de l'intelligence vers la résolution des problèmes pratiques. On pourrait, par exemple, supposer hypothétiquement une intelligence surhumaine capable de voir toutes les actions possibles dans n'importe quel moment ou position de l'espace ; on verrait qu'une intelligence de ce genre aurait un regard capable de comprendre toutes les causes possibles qui déterminent les corps à agir, et ainsi, elle serait capable d'épuiser dans un *tout est donné* presque éternel et immobile la virtualité propre aux lois de la matière. La réduction du temps à l'espace serait donc la dernière limite de la capacité de complexifier de l'intelligence, et c'est pourquoi pour l'intelligence le monde est, ou bien une immense machine composée par des lois mathématiques, ou bien la réalisation constante d'un plan présumé. C'est la raison pour laquelle selon Bergson la géométrie exprime de la meilleure manière les dernières portées de l'intelligence comme un processus de spatialisation de la matière, celle qui se développe en parties absolument extérieures les unes aux autres, et par là, en des individus distincts. La géométrie est ainsi la limite idéale de nos inductions, aussi bien que de nos déductions.

3. L'individuation matérielle comme fabrication des êtres inorganiques

A partir de nos analyses antérieures on peut maintenant aborder plus concrètement la question de l'individu en nous demandant comment est-ce qu'on peut penser l'individu en adoptant la perspective de l'intelligence ?

Tout d'abord, penser l'individu vivant à partir de l'intelligence est une tâche qui semble incompatible avec la nature même de cette dernière, car dans le domaine de

l'intelligence l'individu ne pourrait s'enchaîner que sous forme d'objet isolable par la perception. Or l'individu vivant demeure comme un centre d'action condensé grâce à son présupposé de fluidité et d'indétermination. Ainsi, on doit penser l'individu à partir de son présupposé propre, la manière dont il émerge, plutôt qu'à partir de la détermination dont il arrive car il deviendrait perceptible et susceptible d'isolement. En conséquence, situer l'individuation depuis l'intelligence nous conduit forcément à détourner le regard de l'individu conçu comme un *être vivant* pour s'acheminer vers une conception de l'individu comme un *objet* isolable et inerte. Par là nous sommes renvoyés à la difficulté de différencier le tout et la partie, car le mouvement inhérent aux êtres vivants exclut toute sorte de mesurabilité : ces mouvements sont absolus, indivisibles. La constitution qualitative des êtres vivants les rend irréductibles à une analyse scientifique, aux concepts d'objets quantitatifs, car chaque être vivant comporte la totalité virtuelle de la vie :

Par là, un être vivant se distingue de tout ce que notre perception ou notre science isole ou clôt artificiellement. On aurait donc tort de le comparer à un *objet*. Si nous voulions chercher dans l'inorganisé un terme de comparaison, ce n'est pas à un objet matériel déterminé, c'est bien plutôt à la totalité de l'univers matériel que nous devrions assimiler l'organisme vivant. Il est vrai que la comparaison ne servirait plus à grand-chose, car un être vivant est un être observable, tandis que le tout de l'univers est construit ou reconstruit par la pensée.²⁴

Comment embrasser le tout de l'univers matériel par la pensée, étant donné qu'elle est le moyen de le reconstruire ? La pensée intellectuelle est incapable de se représenter la vraie nature de l'être vivant. Bergson invoquera au sentiment plutôt qu'à la pensée. Sentir nous conduit immédiatement et en profondeur au tout, alors que penser présuppose une ou plusieurs médiations pour arriver à quelque chose. La tâche d'aborder l'être vivant par la pensée paraît alors antithétique. D'après Bergson, on ne peut jamais reconstruire le tout avec les parties : la manière de penser le tout doit être alors examiné autrement. Pour le moment, il suffit de situer la question de l'individu selon l'intelligence dans le cadre du

²⁴ Ibid. p. 15

monde inerte et matériel, où il y a aussi une individuation des êtres, mais des êtres inorganiques. Dans l'intelligence l'individuation consiste à fabriquer des outils et des instruments, ceux qui vont se distinguer des instruments naturellement organisés qui sont ou bien des organismes, ou bien des organes. Un instrument artificiellement inorganisé est une espèce d'appendice du corps et des organes, une invention propre à l'intelligence :

*L'instinct achevé est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés; l'intelligence achevée est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés.*²⁵

Malgré l'origine commune de l'instinct et l'intelligence dans la conscience, ces deux tendances se développent de manière antagonique et divergente pendant le cours de l'évolution : elles s'adaptent de manière différente à la matière. Par la première l'adaptation se fait de manière immédiate : le corps n'a pas besoin d'intermédiaires pour s'adapter au milieu. Par la deuxième l'adaptation se fait de manière médiate : l'intelligence a besoin de l'intermédiaire de l'espace. Ce dernier caractère médiateur permet de concevoir la vie comme un ensemble d'objets susceptibles d'être utilisés, comme une multiplicité quantitative qui permet la fabrication des armes et des outils inorganiques. Autrement dit, les êtres sont abordés comme des nombres, comme des choses indifféremment numériques. L'origine commune entre matière et intelligence s'exprime donc de manière plus concrète dans ses instruments et ses outils matériels : ils sont l'individuation matérielle du fonctionnement de l'intelligence.

Bergson affirme que l'esprit, pendant le chemin de son évolution et de son développement, a dû se sacrifier à cette tendance qui était nécessaire d'un point de vue pratique, en renonçant ainsi à comprendre la nature de la vie en tant que telle. L'homme par définition, étant l'être intelligent où l'évolution parvient, devrait donc s'appeler *Homo faber* plutôt que *Homo sapiens*, et c'est pourquoi qu'à propos de la question de l'individu il règne une confusion à l'heure de tracer la distinction entre l'inerte et le vivant :

²⁵ Ibid. p. 141

(...) Mais trop souvent on raisonne sur les choses de la vie comme sur les modalités de la matière brute. Nulle part la confusion n'est aussi visible que dans les discussions sur l'individualité. On nous montre les tronçons d'un Lumbriculus régénérant chacun leur tête et vivant désormais comme autant d'individus indépendants, une Hydre dont les morceaux deviennent autant d'Hydres nouvelles, un œuf d'Oursin dont les fragments développent des embryons complets : où donc était, nous dit-on, l'individualité de l'œuf ? de l'Hydre ou du Ver ? - Mais, de ce qu'il y a plusieurs individualités maintenant, il ne suit pas qu'il n'y ait pas eu une individualité unique tout à l'heure.²⁶

La question de l'individualité ne peut pas relever de la question de l'un et du multiple. Les catégories de l'Un et du Multiple présupposent une multiplicité distincte propre à l'espace où un point est absolument extérieur à autre. La distinction entre l'un et le multiple est une détermination de l'espace ou des catégories de l'entendement qui ne donnent pas une traduction suffisante du processus vital. Le processus vital appartient plutôt à une indétermination où tout s'interpénètre, se mélange, et où les distinctions tranchées ne sont plus déterminables. Toute se passe comme s'il n'y avait que deux types de multiplicités, la multiplicité quantitative de l'intelligence et la multiplicité qualitative de la vie.

Il s'agit toujours de deux flux indivisibles, matière et vie, mais il s'agit au même temps des subdivisions faites à l'infini et accomplies dans les outils, soit par l'intelligence dans les systèmes artificiellement créés, ou soit par la vie dans les systèmes naturellement créés dans les organismes et les corps vivants. Il y a dans la vie, en tant que flux indivisible, une puissance d'individuation qui comporte la capacité de se diviser et de se subdiviser en des directions divergentes tout en restant une, surtout dans la forme contingente de l'individualité organique. Malgré ses divisions propres à la vie et à la matière, un individu particulier demeure comme une multiplicité car pour Bergson il s'agit toujours d'un même être vivant qui se subdivise à l'infini. Cet individu ne peut pas être compris étant *un* mais plutôt comme étant analogue à une conscience qui comporte en elle une grande multiplicité

²⁶ Ibid. p. 13-14

de virtualités qui s'interpénètrent. Cependant, c'est par le contact avec la matière que l'indivisibilité de l'individu comme *immensité de virtualité* se divise et produit ce qu'on appelle, du point de vue de la perception, des individus distincts, particuliers.

(...) c'est qu'il y a deux formes de subdivision : il y a la subdivision de la vie elle-même qui produit des êtres réels. La subdivision de la vie produit des êtres individuels vivants que nous pouvons observer, qui sont présents devant nous. La subdivision opérée par la vie est la seule subdivision réelle. Les subdivisions que l'intelligence analytique constitue sont des subdivisions conceptuelles. Alors, la question est en fait la suivante : si la vie se subdivise elle-même, qu'est-ce qui justifie sa continuité ? Bergson dit que c'est toujours le même être vivant qui se subdivise. C'est-à-dire que l'unité de la vie est une *vis a tergo*. L'unité de la vie est donnée et produit des individualités vivantes à l'infini puisqu'on n'a pas fini de décrire le nombre incalculable d'espèces vivantes.²⁷

Certes, la difficulté des systèmes artificiellement créés face à la vie c'est qu'ils renoncent à la continuité et l'unité de la vie, en vue d'une utilité et en vue d'actes discontinus et particuliers. La fonction de la philosophie, aux yeux de Bergson, serait donc de redonner à l'homme le *tout* auquel la science renonce en vue de sa vocation pratique puisque, d'après Bergson, les systèmes que la science isole artificiellement ne sont jamais entièrement isolés et clos ; s'ils le sont c'est toujours de manière relative car ils se rattachent forcément, d'une manière ou d'une autre, au tout de la vie et de l'univers. L'intelligence réduit donc la question de l'individu à une partie, à un effet, à une *nature naturée*, alors que l'être organisé comme un tout, comme une *immensité de virtualité indivisible*, comme *nature naturante* ne peut pas être réduit à ses actualisations, à ses effets ou aux intérêts particuliers de l'action. L'individu, dans l'intelligence, relève donc des objets pensés comme étant individuels :

Il ne peut d'ailleurs y avoir de genres que là où il y a des objets individuels : or, si l'être organisé est découpé dans l'ensemble de la matière par son organisation même, je veux dire par la nature, c'est notre perception qui morcelle la matière inerte en corps distincts, guidée

²⁷ Jean-Louis Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Bergson, la vie et l'action*, Paris, Le Félin, 2007, p. 98

par les intérêts de l'action, guidée par les réactions naissantes que notre corps dessine, c'est-à-dire, comme on l'a montré ailleurs, par les genres virtuels qui aspirent à se constituer : genres et individus se déterminent donc ici l'un l'autre par une opération semi-artificielle, toute relative à notre action future sur les choses.²⁸

La tendance naturelle à s'individualiser n'est jamais entièrement complète dans l'espace, mais elle cherche à se perpétuer plutôt dans le temps. C'est à cause de l'espace que quelque chose comme l'individu peut se diviser par la perception comme étant un corps distinct ; sinon, il n'y aurait qu'un seul flux mouvant de création absolue, une durée pure.

Ainsi, un individu conçu par la continuité mouvante et changeante, c'est-à-dire, compris uniquement du point de vue du temps comme durée, serait pour Bergson quelque chose d'absolu, d'irréductible et d'indivisible, car s'il se divisait il changerait de nature et il ne serait plus un *individu* mais une *individuation*. Donc, il y a d'un côté l'individu en droit, indivisible, et d'autre côté l'individu de fait, divisible. Néanmoins, l'individuation se présente comme un événement qui implique un changement constant de nature par la voie d'une dissociation soit par l'introduction d'une certaine quantité de liberté et d'action possible dans le monde, soit par l'endurance des nécessités qui arrivent du dehors.

Autrement dit, les changements et les constitutions qualitatives du processus d'individuation ne contredisent pas les répétitions mécanistes et finalistes de quantité de l'individu, car l'individuation crée l'individu tout en restant opposée à lui. L'individu comme individuation est un mélange simultané d'espace et de temps, de divisibilité et indivisibilité, de quantité et qualité, de matière et vie, de nécessité et liberté. Néanmoins, il reste la question de savoir si l'individu appartient plus au monde vivant qu'au monde inerte, plus à l'individuation qu'à l'individu. Puisque dans l'intelligence on mesure l'individu en fonction de son appartenance à une multiplicité numérique homogène, d'inertie, et non pas en fonction de sa qualité propre irréductible, vivant :

²⁸ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, P.U.F., 11^e édition, 3^e tirage "Quadrige": 2009, p. 228-229

Plus la physique avance, plus elle efface d'ailleurs l'individualité des corps et même des particules en lesquelles l'imagination scientifique commençait par les décomposer ; corps et corpuscules tendent à se fondre dans une interaction universelle.²⁹

Au final, la tendance vers l'homogène fait disparaître l'individu comme individualité d'après l'intelligence scientifique, de telle sorte que l'individu, comme un corps individuel ou un concept abstrait qui perd au fur et à mesure sa qualité propre, décompose son hétérogénéité indivisible en devenant ainsi une partie indifférente dans un tout. Pourtant, si la particularité de la science est de créer des systèmes artificiellement clos grâce à l'analyse et à la décomposition initiale en parties propre à l'intelligence, cela veut dire que l'individu artificiellement créé n'a de valeur comme *individu* que relativement, puisqu'il tend à se fondre dans un système plus vaste. En d'autres termes, pour l'intelligence l'individu n'apparaît jamais qu'en fonction d'une utilité plus vaste, de la même façon que la partie se réduit petit à petit dans un tout de fonctionnalité. L'individu n'a plus de valeur comme définition qualitative, simplicité absolue et irréductible, mais il devient, à mesure que la physique avance, une partie relative et confuse dans la complexité infinie de l'automatisme et du mécanisme universel.

4. L'intelligence pratique

La tendance de l'espace vers l'homogène, qui permet le découpage des individus, fait disparaître l'individu dans l'homogénéité numérique. C'est pourquoi l'instrument fabriqué intelligemment est par ailleurs un instrument imparfait, car il est fait d'une matière inorganisée et par conséquent il peut prendre une forme quelconque, servir à n'importe quel usage, en conférant à l'être vivant un nombre illimité de pouvoirs. Les instruments artificiellement créés sont comme des appendices qui prolongent l'organisme naturel et ouvrent à l'activité un champ indéfini. Ainsi, tandis que la connaissance innée des instincts porte sur les *choses*, la connaissance innée de l'intelligence porte sur des *rappports* à l'infini ; et pourtant l'intelligence n'est pas seulement une tendance vers la relation, la

²⁹ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, P.U.F., 11^e édition, 3^e tirage "Quadrige": 2009, p. 189

pensée, l'analyse, la spatialisation et la division. L'intelligence est aussi une tendance vers l'unification, la synthèse, car toutes ses opérations ont pour objet commun d'introduire une certaine unité dans la diversité des phénomènes ; l'intelligence se concrétise dans l'objet technique :

En ce qui concerne l'intelligence humaine, on n'a pas assez remarqué que l'invention mécanique a d'abord été sa démarche essentielle, qu'aujourd'hui encore notre vie sociale gravite autour de la fabrication et de l'utilisation d'instruments artificiels, que les inventions qui jalonnent la route du progrès en ont aussi tracé la direction. Nous avons de la peine à nous en apercevoir, parce que les modifications de l'humanité retardent d'ordinaire sur les transformations de son outillage. Nos habitudes individuelles et même sociales survivent assez longtemps aux circonstances pour lesquelles elles étaient faites, de sorte que les effets profonds d'une invention se font remarquer lorsque nous en avons déjà perdu de vue la nouveauté.³⁰

La nouveauté concerne la continuité de l'étendue matérielle, qui a un degré de qualité et de durée. Cette nouveauté demeure dans l'invention mécanique malgré la décomposition de la matière qui intervient lors de la fabrication et de l'utilisation d'instruments artificiels, c'est-à-dire lors du choix du mode de discontinuité que la matière suggère et par lequel elle fixe notre attention afin de régler notre action présente. C'est pourquoi la nouveauté propre à la continuité est si difficile, sinon impossible, à percevoir par l'intelligence, car elle ne se représente clairement que le discontinu. Autrement dit, les objets eux-mêmes sur lesquels notre attention et notre action s'exercent sont toujours des objets mobiles, tandis que les actions elles-mêmes que nous accomplissons, comme mouvements systématisés ou comme un plan d'exécution prévu, sont certaines immobilités où nous fixons notre esprit.

Bergson indique que l'intelligence se détourne du mouvement, de la mobilité, la continuité, et par là, de la nouveauté propre à la réalité, à travers l'immobilité qui est toujours apparente ou relative. L'intelligence part de l'immobilité et elle se représente le

³⁰ Ibid. p. 139

mouvement et le reconstruit avec les immobilités qu'elle juxtapose. Ce qui nous intéresse ici c'est le caractère d'immobilité, puisque grâce à lui l'individu peut être conçu comme système artificiel, car « (...) *l'intelligence est caractérisée par la puissance indéfinie de décomposer selon n'importe quelle loi et de recomposer en n'importe quel système.* »³¹ L'intelligence a un caractère froid, calculateur. Elle condense et solidifie tout ce qu'elle touche, elle regarde du dehors, elle immobilise toute mobilité, elle matérialise et rend possible la matérialité même des choses par l'action de sa nature pratique, puisque agir veut dire avant tout *choisir*, et quand on choisit, la conscience s'intensifie et fait naître l'intelligence.

Agir est alors quelque chose de nécessaire mais en même temps quelque chose de contingent, parce que cela présuppose un choix, une marge de liberté qui n'existe qu'à un degré faible chez l'animal, car il est soumis à la chaîne des automatismes sensori-moteurs et des habitudes de l'espèce, tandis que chez l'homme, avec l'intelligence, la conscience devient une puissance de choix coextensive à la frange d'action possible qui entoure l'action réelle. Cette puissance confère à l'homme intelligent un pouvoir d'invention et de liberté comme il n'en avait jamais existé auparavant dans la nature. La supériorité du cerveau lui permet de construire un nombre illimité de mécanismes moteurs tout en divisant l'automatisme contre lui-même en le dominant ainsi à son plaisir. Il tend alors à transformer la matière inorganique en un instrument d'action, dont l'être vivant est un milieu associé, mais dont la matière inorganique devient un immense organe-appendice comme l'industrie qui sert et assure à l'être vivant une vie plus conforme à son utilité et plus pratique ; néanmoins Bergson remarque le fait que cette tendance à satisfaire les besoins et les nécessités vitales ne peut jamais être satisfait de manière absolue, parce que toute satisfaction nouvelle crée de nouveaux besoins, et, d'après Bergson, le déficit est l'état normal de l'intelligence :

³¹ Ibid. p. 158

*Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait ; mais il ne les cherchera jamais.*³²

L'instinct et l'intelligence sont deux tendances antagonistes qui d'abord étaient impliquées mais qui n'auraient pu aller si loin si elles ne s'étaient pas divisées. Bergson raconte comment la vie n'a pas pu produire un être vivant porteur à la fois de ces deux tendances, à cause de sa finitude propre, la force limitée qui avait le choix ou bien sur la connaissance innée de l'instinct, qui se caractérise par l'extension de sa connaissance intérieure, ou bien sur la connaissance innée de l'intelligence qui se caractérise par la compréhension de sa connaissance extérieure. Ainsi, l'instinct est attaché par sa propre nature à la matière pleine des objets déterminés et impliqués dans l'action qu'il accomplit, tandis que l'intelligence est accordée à la forme vide des rapports illimités, et en conséquence ces rapports deviennent explicites dans un cadre où plusieurs actions et d'infinis objets utiles pourront passer. Au moment où l'intelligence coïncide avec cette forme sans matière, un horizon indéterminé d'inventions et de fabrications ont pu, pour la première fois, trouver leur place.

Néanmoins, l'homme ne limite pas à l'intelligence comme connaissance formelle, à ce qui est proprement utile, même si c'était en vue de l'utilité pratique qu'elle a fait son apparition dans le monde. L'homme a essayé de transporter l'intelligence dans le domaine de la spéculation, et d'après Bergson c'est une grande erreur des philosophes de faire de l'intelligence une méthode de penser spéculative car elle n'était faite que pour l'action :

De la mobilité même notre intelligence se détourne, parce qu'elle n'a aucun intérêt à s'en occuper. Si elle était destinée à la théorie pure, c'est dans le mouvement qu'elle s'installerait, car le mouvement est sans doute la réalité même, et l'immobilité n'est jamais qu'apparente ou relative. Mais l'intelligence est destinée à tout autre chose. A moins de se faire violence à elle-même, elle suit la marche inverse : c'est de l'immobilité qu'elle part toujours, comme si

³² Ibid. p. 152

c'était la réalité ultime ou l'élément; quand elle veut se représenter le mouvement, elle le reconstruit avec des immobilités qu'elle juxtapose. Cette opération, dont nous montrerons l'illégitimité et le danger dans l'ordre spéculatif (elle conduit à des impasses et crée artificiellement des problèmes philosophiques insolubles), se justifie sans peine quand on se reporte à sa destination. L'intelligence, à l'état naturel, vise un but pratiquement utile. Quand elle substitue au mouvement des immobilités juxtaposées, elle ne prétend pas reconstituer le mouvement tel qu'il est; elle le remplace simplement par un équivalent pratique. Ce sont les philosophes qui se trompent quand ils transportent dans le domaine de la spéculation une méthode de penser qui est faite pour l'action. Mais nous nous proposons de revenir sur ce point. Bornons-nous à dire que le stable et l'immuable sont ce à quoi notre intelligence s'attache en vertu de sa disposition naturelle. *Notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité.*³³

L'intelligence ne conçoit l'individu que comme immobilité, un arrêt de mouvement discontinu parmi la continuité mouvante propre à la réalité. La définition de l'individu depuis le point de vue de l'intelligence est alors celle d'un individu mort, inerte, arrêté, immobile. Or, amener cette conception de l'individu vers le mouvement propre à la vie est une erreur, et par là, chercher des individus tranchés dans ce mouvement est une erreur aussi. Il faudrait chercher un individu mouvant, qui puisse correspondre au mouvement propre à la réalité, afin de nous acheminer vers la compréhension d'un individu plus réel, plus vivant, plus proche du mouvement de la vie. La voie par laquelle on pourrait saisir un tel individu et coïncider avec le mouvant est celle de l'intuition.

³³ Ibid. p. 156

DEUXIEME PARTIE

De l'individu comme système naturellement clos : continuités

1. L'origine de l'intuition face au problème de l'individu

Il s'agit maintenant d'aller vers la compréhension des systèmes naturellement clos car, à première vue, c'est là que nous pouvons trouver les individus créés par la nature en des corps organisés. Les subdivisions effectuées par la vie sont les subdivisions vraies, réelles, qui créent des âmes à travers la confluence du courant psychique de l'élan vital et de la résistance de la matière. Néanmoins, comme nous l'avons déjà montré, il n'y a rien en la nature qui soit *tout fait*, chez elle on voit toujours des choses qui sont en devenir. Cela nous renvoie au problème principal que la recherche sur l'individu nous pose, à savoir, comment retrouver le caractère d'indivisibilité propre à la réalité qui n'est pourtant composée que de divisions réelles, dont une division est la vie qui à son tour se subdivise en êtres individuels vivants ? Dans cette deuxième partie on répondra avec Bergson en partant du principe que l'individualité n'est jamais parfaite mais en elle se déploie la manifestation d'une tendance :

A vrai dire, pour que j'aie le droit de parler d'individualité, il n'est pas nécessaire que l'organisme ne puisse se scinder en fragments viables. Il suffit que cet organisme ait présenté une certaine systématisation de parties avant la fragmentation et que la même systématisation tende à se reproduire dans les fragments une fois détachés. Or, c'est justement ce que nous observons dans le monde organisé. Concluons donc que l'individualité n'est jamais parfaite, qu'il est souvent difficile, parfois impossible de dire *ce* qui est individu et ce qui ne l'est pas, mais que la vie n'en manifeste pas moins une recherche de l'individualité et qu'elle tend à constituer des systèmes naturellement isolés, naturellement clos. Par-là, un être vivant se distingue de tout ce que notre perception ou notre science isole ou clôt artificiellement.³⁴

On est devant un problème méthodologique quand on se demande comment s'approcher de la vie et quand on voit que la science n'est pas la voie indiquée. Ni la perception ni la pensée ne nous donnent la manière adéquate de procéder. L'individu vivant

³⁴ Ibid. p. 14

n'est accessible par aucune représentation ni de la perception singulière ni de la généralisation intellectuelle. Désormais il s'agit des êtres vivants, des organismes biologiques, qui étaient clos et isolés par la nature elle-même, et qui subissent des transformations et des subdivisions qui ne ressemblent pas aux subdivisions artificielles que l'intelligence impose au réel. Ce problème méthodologique met en question la manière dont notre perception et notre pensée se comportent et opèrent face aux manifestations de la vie, comme par exemple quand on se réfère soit à la vie en tant que virtualité pure, soit à l'individu vivant comme une expression actuelle et partielle de cette virtualité.

Une deuxième difficulté est l'impossibilité de présupposer un terme fixe, une unité d'identité propre à l'individu vivant. Il faut insister sur le fait que le seul moment auquel l'individu coïncide avec lui-même est le moment de sa mort : l'individu étant arrêté et achevé dans l'acte discontinu de percevoir et d'abstraire, c'est le plus bas degré d'individuation de l'individu. L'individu étant vivant se pose au contraire comme le résultat d'une *dissociation* par rapport à lui-même, étant ainsi le degré le plus haut d'individuation. Ainsi, on part de l'affirmation que pour Bergson c'est la perception consciente qui dessine les contours de l'individualité du corps :

Les contours distincts que nous attribuons à un objet, et qui lui confèrent son individualité, ne sont que le dessin d'un certain genre *d'influence* que nous pourrions exercer en un certain point de l'espace : c'est le plan de nos actions éventuelles qui est renvoyé à nos yeux, comme par un miroir, quand nous apercevons les surfaces et les arêtes des choses. Supprimez cette action et par conséquent les grandes routes qu'elle se fraye d'avance, par la perception, dans l'enchevêtrement du réel, l'individualité du corps se résorbe dans l'universelle interaction qui est sans doute la réalité même.³⁵

On a déjà insisté sur l'importance de l'action et de la perception quand il s'agit de parler de l'individu. En effet, l'individu émerge d'une action précise de la perception, *l'aperception des surfaces et arêtes des choses*. Pour Bergson avant les *choses*, il y a les actions. Pourtant, l'individu est irréductible à un objet isolable : c'est plutôt la durée qui

³⁵ Ibid. p. 11

s'impose toujours comme étant première par rapport à l'espace et aux choses distinctes, ou, dit en d'autres termes, la continuité est toujours première par rapport à la discontinuité. Tout se passe donc comme si, à la fin, l'individu particulier en tant que construction artificielle n'était rien de déterminé mais plutôt une *interaction universelle* qui exprime plus profondément la vraie nature de la réalité. L'individualité ne serait qu'une action précise, *aperceptive*, dans cette compénétration réciproque qu'il y a au fond des choses. Et la manière d'accéder à cette interaction c'est la voie d'un élargissement de la perception jusqu'à l'intuition philosophique, où l'individu s'effondrait dans le tout.

En conséquence, on sait déjà qu'il existe deux formes d'approche de la connaissance de ce qu'est l'individu dans *L'évolution créatrice* : la première qui est l'intelligence on l'a déjà développé ; il ne nous reste qu'à montrer la deuxième forme de connaissance, l'intuition, en deux parties : d'abord la question sur l'origine et la méthode de l'intuition, pour ensuite arriver à comprendre de manière plus claire ce qu'est l'individu du point de vue de l'intuition.

Tout comme l'intelligence, l'intuition est aussi un produit de l'évolution créatrice ; elle sort de la conscience universelle propre à la vie. L'origine commune de l'intelligence et de l'intuition est la conscience. Il reste, néanmoins, deux tendances antagonistes, car l'intuition connaît les choses depuis l'intérieur, alors que l'intelligence connaît les choses de l'extérieur. Bergson affirme que l'intuition est en fait l'instinct devenu désintéressé, devenu conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment. L'instinct sans l'intuition demeurerait comme une nébulosité vague autour de l'intelligence, mais *l'intuition est cet instinct devenu conscient*, ou pour le dire encore autrement, elle est cet instinct mais dans un degré de conscience plus intense. Ainsi, celui-ci ne se restreint plus à une petite portion de vie qui lui correspond, comme chez l'animal, mais s'élargit au-delà des particularités pour embrasser le tout de la vie et l'absolu lui-même. Tout cela en raison du fait que l'intuition suit les différents rythmes de durée non seulement vers le haut pour ses qualités de vie, mais aussi vers le bas pour ses qualités matérielles.

Ainsi, Bergson précise à propos de l'intuition qu'elle est avant tout *penser en durée*. Elle se place donc du côté de la durée alors que l'intelligence se trouve du côté de l'espace. On pourrait dire que l'intuition essaie de suivre la continuité mouvante de la réalité comme multiplicité qualitative qui change à tout instant de nature. L'intuition saisit les choses depuis l'intérieur par sympathie immédiate, et de là elle se plonge dans l'absolu indivisible et indécomposable comme durée créatrice d'imprévisible nouveauté. Ce qui distingue l'intelligence de l'intuition est clair, car, comme on l'a déjà montré, cette intelligence s'attache à la matière inerte comme quelque chose de mort, de discontinu, d'immobile, soumise à la tendance vers l'espace et ses lois nécessaires où se trouve le degré zéro de liberté et de création :

J'oppose la liberté à la nécessité, non pas comme le sentiment ou la volonté à l'intelligence, mais comme l'intuition à l'analyse, comme l'unité réelle, vécue et perçue du dedans, à la multiplicité des vues qu'on peut prendre sur elle³⁶

L'intuition est la voie par laquelle on peut vivre la liberté et ressaisir le tout de la vie, la vivre sans l'analyser, sans rien y découper. Pour comprendre la liberté et par conséquent la vie et le fait de vivre il faut se plonger dans le courant indivisible propre à la durée à partir des actes singuliers, et enfin, de la durée singulière de chaque être vivant ou de la totalité d'une réalité singulière qui dure. Pourtant la liberté et ses actes admettent des degrés, depuis l'automatisme jusqu'à la décision la plus grave prise dans un moment donné par un individu qualitativement unique :

(...) la liberté est pour Bergson coextensive au fond à *l'individualité* d'un acte, elle-même liée à la nature temporelle et dynamique de toute individualité réelle. L'acte libre est donc l'acte produit par la durée d'un moi, celui où se retrouve rétrospectivement le contenu de ce moi et de lui seul.³⁷

³⁶ Lettre à León Brunschvicg du 26/2/1903, *Mélanges*, p. 586-587

³⁷ Frédéric Worms, *Bergson*, dans *Le vocabulaire des philosophes*, Ed. Ellipses 2002, p. 43 sur la « Liberté »

La conscience est donc invention et liberté : elle est la liberté qui s'insère dans la matière. Et pour s'adapter à celle-ci, la conscience a dû créer naturellement l'intelligence. L'intelligence verra toujours la liberté sous la forme de la nécessité, elle négligera la part de nouveauté ou de création inhérente à l'acte libre, elle substituera toujours à l'action une imitation artificielle, en ne percevant du nouveau qu'un assemblage d'anciens. Par contre, l'intuition sera toujours créatrice, elle correspondra à l'effort qui demeure à l'intérieur de ce courant de vie et de création propres à la liberté de la conscience. L'intuition essaie de vivre la conscience sous sa forme pure et originelle, comme une puissance plus vaste que l'intelligence, afin de connaître la vie en profondeur, et non pas en représentation. L'intuition, d'après Bergson, sert à compléter ce qui manque aux cadres intellectuels, à savoir, cette marge de vie et de conscience que l'intelligence laisse passer et auxquelles elle est incapable de s'attacher. Donc, l'originalité de Bergson était d'établir et de défendre que l'intelligence comporte en elle-même une incompréhension naturelle de la vie, de telle sorte qu'entre intelligence et intuition il y a une différence de nature.

Examinons maintenant l'analogie qui existe entre conscience et vie. La vie agit de la même manière que la conscience, c'est-à-dire, en créant toujours quelque chose de nouveau :

Continuité de changement, conservation du passé dans le présent, durée vraie, l'être vivant semble donc bien partager ces attributs avec la conscience. Peut-on aller plus loin, et dire que la vie est invention comme l'activité consciente, création incessante comme elle ?³⁸

La durée créatrice est le plus haut degré de liberté dans la nature, et la vie, comprise donc comme une concrétion matérielle de la durée, exprime dans les corps des êtres vivants une tendance vers l'individuation qui se manifeste dans une création incessante, un changement continu de forme, comme dans le cas du vieillissement. A son tour, la conscience comporte divers degrés d'intensification dans les états psychologiques, parmi

³⁸ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, P.U.F., 11^e édition, 3^e tirage "Quadrige": 2009, p. 23

lesquels la durée et la liberté peuvent s'exprimer de façon diminuée ou bien augmentée. On voit ainsi une différence de nature entre l'individuation du corps et l'individuation de la vie de l'esprit.

Le rôle de l'intuition est de nous informer de manière vitale de cette création incessante propre à la vie, laquelle reste presque toujours cachée par l'intelligence. C'est pourquoi Bergson affirme que l'intuition est quelque chose de rare dans l'existence, étant donné que nous sommes immergés dans l'intelligence de manière nécessaire pour répondre aux nécessités vitales de l'action. En fait, le philosophe français répond à un de ses amis que l'intuition ne peut être comprise qu'à partir de sa conception de la durée, et c'est pour cela qu'on a remarqué l'importance de l'analogie entre conscience et vie.³⁹

L'intuition est quelque chose de rare car si elle se trouve être la coïncidence absolue et immédiate avec la durée, la vie et l'esprit, il s'agit d'une chose qui ne peut pas être reconstruite artificiellement à partir de parties isolées ou avec des analyses. L'intuition n'a pas de parties car elle est absolue, immédiate et simple. Avec l'intuition on ne peut pas répéter « le même avec le même », comme le fait l'intelligence, mais elle nous met en face d'une création d'imprévisible nouveauté. On peut aller de l'intuition à l'intelligence, mais pas de l'intelligence à l'intuition.

Pour donner un exemple, on peut penser le cerveau comme une intuition immédiate de la conscience ou un « centre d'indétermination » qui est toujours à la base de toute action ; une espèce de vide ou d'horizon qui comprend en soi tout ce qui peut arriver. Néanmoins, la plupart du temps on est plein d'idées fixes et de préjugés qui cachent cette intuition fondamentale, et qui est pourtant la source qui rend possible l'action. Par conséquent, on ne soumet pas le virtuel au possible (le possible n'étant que le degré le plus bas du virtuel), mais l'intuition tente de sauver la pureté de la liberté propre à l'esprit et à la conscience, en d'autres termes, l'intuition essaie précisément de sauver le virtuel en tant

³⁹ Lettre autographe de Bergson à H. Höffding, 15 mars 1915, *Mélanges*, p. 1148-1149 « La théorie de l'intuition sur laquelle vous insistez beaucoup plus que sur celle de la durée ne s'est dégagée à mes yeux qu'assez longtemps après celle-ci : elle en dérive et ne peut se comprendre que par elle »

que création, puisqu'on ne va pas jusqu'aux conditions de toute expérience possible, mais simplement jusqu'aux conditions de l'expérience réelle. L'intuition est la méthode philosophique pour connaître de façon profonde et par sympathie immédiate la vraie nature de la vie, ce qu'il y a de conscient et de spirituel dans les différents niveaux de réalité, dans les différentes lignes virtuelles qui s'actualisent.

2. Une analogie entre la méthode de l'intuition et l'individuation

Affirmer que l'intuition est une méthode est déjà quelque chose de problématique : comment, à partir d'une connaissance essentiellement immédiate, peut-on pourtant établir des médiations qu'une méthode exige ? On dirait que l'intuition tire de l'instinct son caractère d'immédiateté, et de l'intelligence son caractère médiatrice, mais la durée elle-même, en tant que simple et indivisible, échappe autant à l'instinct qu'à l'intelligence. Il semblerait alors que l'intuition est la manière dont nous pouvons sortir de notre propre durée pour saisir d'autres durées inférieures et supérieures à la nôtre. On achève grâce à la conscience la capacité de coïncider avec l'évolution de la vie et pas seulement avec les étants évolués ; la capacité de coïncider avec le *se faisant* de la vie plutôt qu'avec le *tout fait* de l'intelligence. L'intuition, en tant que méthode, porte ainsi un aspect visionnaire et intellectuel, un aspect de connaissance, car elle anime et féconde l'intelligence, mais elle n'a rien à voir avec l'effort intellectuel parce qu'il est intéressé, dans le sens où il cherche toujours des souvenirs utiles en fonction de l'action, alors que l'effort de sympathie est essentiellement désintéressé. L'effort d'intuition est alors quelque chose de contre-naturelle puisque qu'il faut brusquer les choses et par un acte de volonté (dans le sens d'une énergie ou puissance de vie comme « pur vouloir ») pousser l'intelligence hors de chez elle.

Maintenant, on va examiner les trois actes caractéristiques de l'intuition établis par Bergson, le premier étant le fait de problématiser. L'intuition problématise en distinguant les vrais problèmes des faux. En poussant l'intelligence hors de chez elle l'intuition met en évidence les multiples illusions, et par là, les multiples déceptions que subit l'intelligence et qui l'amènent à des problèmes angoissants, des impasses, des contradictions. Problématiser,

c'est avant tout s'élever jusqu'au problème, c'est le soulever, le poser, tout en étant conscient qu'un problème est irréductible à ses exposés, et que de l'exposé du problème dépendront les solutions méritées. Autrement dit, problématiser est inventer, coïncider avec un mouvement de création, plutôt que découvrir, c'est-à-dire, plutôt que coïncider avec quelque chose qui préexistait virtuellement.

La notion de *faux problème* est très importante et originale pour comprendre la méthode de l'intuition, puisqu'elle produit des problèmes inexistants et des problèmes mal posés. Les premiers naissent en ceci que leurs termes eux-mêmes impliquent une confusion du « plus » et du « moins », et les deuxièmes en cela que leurs termes représentent des mélanges mal analysés.

Le deuxième acte de la méthode est *différencier* parce que généralement le premier type de faux problèmes, les problèmes inexistants, naissent du deuxième type, d'un problème mal posé. Or un problème mal posé voit une différence de degré là où il y a une différence de nature. Différencier est alors établir entre quoi et quoi il peut ou ne peut pas y avoir différence de nature. Différencier est décomposer un mélange conçu comme assemblage en suivant ses articulations naturelles, diviser une simplicité en tendances qui diffèrent en nature. La méthode de l'intuition est ainsi une méthode de division. L'intuition, en tant qu'elle vit les tendances afin de les distinguer, est une synthèse entre une matière-flux et une durée singulière à partir desquelles se constitue la nature, en tant qu'effectuant des divisions et subdivisions réelles de manière analogue au procédé de la vie.

Le troisième acte de la méthode appelé *temporaliser* nous rappelle que l'intuition est « penser en durée ». Avec l'intuition on doit rester dans le côté « durée » du mélange espace-temps, car dans ce côté on trouve toutes les différences de nature propres à l'intériorité de la vie, qui diffère toujours, et surtout avec elle-même. En conséquence, l'intuition est une torsion mais aussi une tension dans l'effort d'attention, parce qu'il s'agit de saisir les choses avec l'esprit par un acte de volonté à se transporter, se replacer, s'installer dans les choses afin de sympathiser avec elles. Afin d'éclaircir l'idée de la sympathie, il nous semble judicieux de citer *La pensée et le mouvant* :

Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable.⁴⁰

Bergson indique que la sympathie est propre à l'instinct, mais elle comporte en même temps quelque chose de divinatrice et de sentimental. Nous ne pensons pas la durée vraie, mais nous la sentons et la vivons profondément. La sympathie est la voie par laquelle on peut replacer notre être dans notre vouloir et le vouloir dans l'impulsion qui le prolonge dans l'élan vital ; en conséquence l'intuition est une décision, un approfondissement et un élargissement de la perception, une compréhension, une pénétration, mais en même temps un élargissement de la volonté, une dilatation du vouloir dans l'élan vital. L'intuition se confond avec le mouvement même de la vie, dans une vision qui se distingue à peine de l'objet vu, et dans une réalité qui est muable et dynamique. L'intuition est une coïncidence immédiate avec la réalité dans une compénétration des mouvements réciproques, de création indéfiniment continuée.

Dans *L'évolution créatrice* Bergson tire la notion d'intuition à partir d'une faculté esthétique qui est distincte de la perception normale. Ce qui veut dire que l'intuition esthétique essaie de saisir un tout simple, organisé et indivisible, et non plus les traits juxtaposés les uns aux autres que l'œil voit dans l'être vivant. Autrement dit l'intuition esthétique essaie d'abaisser la barrière que l'espace interpose entre lui et le modèle. Elle vise à ressaisir l'intention de la vie, c'est-à-dire, le mouvement simple qui court à travers les êtres vivants et qui ne se réduit pas à eux :

Il est vrai que cette intuition esthétique, comme d'ailleurs la perception extérieure, n'atteint que l'individuel. Mais on peut concevoir une recherche orientée dans le même sens que l'art et qui prendrait pour objet la vie en général, de même que la science physique, en suivant jusqu'au bout la direction marquée par la perception extérieure, prolonge en lois générales les faits individuels. Sans doute, cette philosophie n'obtiendra jamais de son objet une connaissance comparable à celle que la science a

⁴⁰ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Presses Universitaires de France 16^e édition mise à jour « Quadrige » : édition critique 2009, p. 181.

du sien. L'intelligence reste le noyau lumineux autour duquel l'instinct, même élargi et épuré en intuition, ne forme qu'une nébulosité vague.⁴¹

Bergson explique comment l'évolution a dû se sacrifier à la tendance scientifique de l'intelligence réduisant l'intuition à :

(...) une lampe presque éteinte, qui ne se ranime que de loin en loin, pour quelques instants à peine. Mais elle se ranime, en somme, là où un intérêt vital est en jeu. Sur notre personnalité, sur notre liberté, sur la place que nous occupons dans l'ensemble de la nature, sur notre origine et peut-être aussi sur notre destinée, elle projette une lumière vacillante et faible, mais qui n'en perce pas moins l'obscurité de la nuit où nous laisse l'intelligence.⁴²

Malgré le « centre lumineux » qu'est l'intelligence, elle nous laisse dans une obscurité encore plus aiguë. L'intuition est tantôt une nébulosité obscure et vague autour de l'intelligence, tantôt une « lampe presque éteinte » qui ranime et vivifie toute forme de pensée et de philosophie, car l'intuition est l'intimité expérimentée par la conscience à l'égard de la matière et de la vie. Il existe deux types de lumière, dont l'intuition qui n'est pas d'emblée nécessairement lumineuse, mais qui advient pour éclaircir ou dissiper des obscurités, tandis que l'intelligence se considère d'emblée comme étant immuablement claire.

De ce fait, l'individu conçu du point de vue de l'intuition est quelque chose d'à la fois obscur et lumineux. L'individu ne serait pas un « individu » comme tel ; il ne serait pas seulement un point lumineux, mais il envelopperait aussi une frange d'indétermination et d'obscurité, une intention de vie plus grande que l'individu et à laquelle il est soumis comme le milieu dont il est associé, mais avec lequel il se dissocie en plusieurs vues ou lignes divergentes. L'individu depuis l'intuition est toujours en train de s'individuer, il est connectif, il se connecte à différents niveaux de conscience et de réalité ; il ne demeure pas

⁴¹ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, P.U.F., 11^e édition, 3^e tirage "Quadrige": 2009, p. 178

⁴² Ibid. p. 268

comme un dynamisme spatio-temporel isolé, mais connecté aussi à d'autres dynamismes, à d'autres temporalités et spatialités différentes des siennes.

Or il faudrait développer davantage l'individu comme une intuition immédiate de la conscience :

(...) tandis que la subdivision de la matière en corps isolés est relative à notre perception, tandis que la constitution de systèmes clos de points matériels est relative à notre science, le corps vivant a été isolé et clos par la nature elle-même. Il se compose de parties hétérogènes qui se complètent les unes les autres. Il accomplit des fonctions diverses qui s'impliquent les unes les autres. C'est un *individu*, et d'aucun autre objet, pas même du cristal, on ne peut en dire autant, puisqu'un cristal n'a ni hétérogénéité de parties ni diversité de fonctions.⁴³

Ce qui caractérise un « individu vivant » c'est sa simplicité, son indivisibilité, son hétérogénéité de parties et sa diversité de fonctions, enfin, sa systématiquement naturellement close. L'individu est une composition absolue car il contient réunis une hétérogénéité presque infinie des parties et d'éléments non pas associés, mais dissociés. Et il faut remarquer cet aspect-là comme le plus originel d'après le bergsonisme, puisque toute la question de l'individu se pose dans cette problématique. L'individu du point de vue de l'intuition n'est plus un *centre* où s'associaient des éléments ou des parties décomposables, il est plutôt, en tant que tendance, une dissociation ou une individuation qui traverse plusieurs domaines tant de la vie que de la matière. Être vivant ne signifie pas avoir des organes ou un corps organisé et composé de matière et d'esprit, mais être vivant signifie avant tout *vivre* parmi plusieurs rythmes variés de contraction et de détente ; être vivant signifie correspondre à l'exigence de création propre à la vie comme conscience, liberté et immensité de virtualités :

(...) ce flot qui monte est conscience, et, comme toute conscience, il enveloppe des virtualités sans nombre qui se compénètrent, auxquelles ne conviennent par conséquent

⁴³ Ibid. p. 12

ni la catégorie de l'unité ni celle de la multiplicité, faites pour la matière inerte. Seule, la matière qu'il charrie avec lui, et dans les interstices de laquelle il s'insère, peut le diviser en individualités distinctes. Le courant passe donc, traversant les générations humaines, se subdivisant en individus : cette subdivision était dessinée en lui vaguement, mais elle ne se fût pas accusée sans la matière. Ainsi se créent sans cesse des âmes, qui cependant, en un certain sens, préexistaient. Elles ne sont pas autre chose que les ruisselets entre lesquels se partage le grand fleuve de la vie, coulant à travers le corps de l'humanité.⁴⁴

L'individu à partir de l'intuition est du côté de ce fleuve de la vie, constitué toutefois par cet acte de subdivision étant coextensif et analogue à la durée. La durée constitue ainsi des événements, toujours nouveaux et imprévisibles, de notre vie individuelle, singulière et absolue. La vie se pose comme « une vie » quand c'est les hommes ceux qui introduisent, par leur vie psychologique, un contenu propre au temps comme durée. Ceci implique un changement continu, une conservation du passé dans le présent, et ainsi une irréversibilité au sein de laquelle la vie devient intense par un vieillissement qui enregistre l'individuation. Autrement dit, l'humanité introduit une différence essentielle dans la vie universelle rendant la vie consciente d'elle-même, à un degré d'intensité auparavant inexistant.

2. L'élan vital comme mouvement de la différenciation

L'individualité d'un organisme étant seulement une *tendance* de la nature, elle existe en droit plutôt qu'en fait : l'individualité n'est jamais toute faite ni parfaite, mais nous avons le droit de parler d'individualité du moment où nous voyons un système avec au moins une cohérence interne des parties hétérogènes. Par conséquence, l'individu ne compte pas tant que la systématisme interne des parties qui persistent de génération en génération à travers la reproduction. Or, Il ne s'agit plus de l'inertie de la matière, avec sa systématisme de lois nécessaires et son appartenance naturelle à l'intelligence, il s'agit de la

⁴⁴ Ibid. p. 270

vie comme *élan vital*, d'une hypothèse très originale d'après Bergson pour essayer de comprendre la vie sans tomber dans les cadres rigides de la pensée intellectuelle. Selon Bergson, l'image de l'élan vital est la plus proche que nous devons avoir de l'intuition de la vie ; on va ainsi la rapporter au problème de l'individu et de l'individuation tout en montrant que la persistance du passé dans le présent, ou encore ce qui persiste parmi les êtres vivants individuels, est précisément cet élan de vie:

Si, dans son contact avec la matière, la vie est comparable à une impulsion ou à un élan, envisagée en elle-même elle est une immensité de virtualité, un empiètement mutuel de mille et mille tendances qui ne seront pourtant « mille et mille » qu'une fois extériorisées les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire spatialisées. Le contact avec la matière décide de cette dissociation. La matière divise effectivement ce qui n'était que virtuellement multiple, et, en ce sens, l'individuation est en partie l'œuvre de la matière, en partie l'effet de ce que la vie porte en elle.⁴⁵

On a dit que l'individu chez Bergson est composé de matière et de vie, deux flux indivisibles ; il est une dissociation due à la rencontre de la résistance de la matière et à l'élan qui porte la vie. On a déjà traité la partie matérielle de l'individu par le spectre de son origine commune à l'intelligence. On traitera ensuite de cette partie de vie, cette partie vivante qui caractérise aussi l'individu dans *L'évolution créatrice* à partir de sa manière singulière de compréhension dans l'intuition philosophique. On développera dans un premier moment l'hypothèse métaphysique de l'élan vital face au problème de l'individu comme « système naturellement créé », pour ensuite expliquer l'intensification de l'individuation dans l'être vivant singulière.

L'élan vital est ainsi avant tout la durée qui se différencie, et qui se différencie d'après les obstacles qu'il rencontre dans la matière. La vie procède par dichotomie, dissociation, dédoublement ; elle ne s'intensifie qu'en allant vers des directions diverses, elle ne peut aller aussi loin qu'en se différenciant dans des tendances antagonistes,

⁴⁵ Ibid. p. 259

ramifiées. En tant que tendance, elle se développe en forme de gerbe tout en créant des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan. La vie est ainsi un effort d'activité et d'évolution créatrice pour remonter la pente que la matière descend. Elle est le mouvement inverse du mouvement de la matière, une espèce de négentropie qui transforme les obstacles en milieux, qui fait de la nécessité et l'entropie de la matière un instrument de liberté et de créations continues. Toutefois elle ne peut surmonter tous les obstacles, car l'élan vital est fini, elle n'a été donnée qu'une seule fois pour toutes. Les êtres vivants appartiennent seulement à une partie de l'élan vital, une partie qui s'épuise et s'évanouie rapidement malgré les efforts de ceux-ci afin de le ralentir à travers l'organisme et l'exigence de création incessante propre à la vie :

(...) la vie apparaît comme un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé. Tout se passe comme si l'organisme lui-même n'était qu'une excroissance, un bourgeon que fait saillir le germe ancien travaillant à se continuer en un germe nouveau. L'essentiel est la continuité de progrès qui se poursuit indéfiniment, progrès invisible sur lequel chaque organisme visible chevauche pendant le court intervalle de temps qu'il lui est donné de vivre.⁴⁶

Bergson donne, entre d'autres, deux images dans *L'évolution créatrice* qui nous semblent pour le moment les plus intéressantes pour illustrer l'idée de l'individuation et de finitude propres à l'élan vital : celle de l'obus qui éclate et dont les fragments seraient les individus vivants portant encore de la poudre explosive en eux, et celle d'un récipient plein de vapeur à une haute tension dont les individus seraient les gouttes qui tombent en se condensant en contact avec le dehors quand ils sortent en pression⁴⁷. Ces deux exemples

⁴⁶ Ibid. p. 27

⁴⁷ « Le mouvement évolutif serait chose simple, nous aurions vite fait d'en déterminer la direction, si la vie décrivait une trajectoire unique, comparable à celle d'un boulet plein lancé par un canon. Mais nous avons affaire ici à un obus qui a tout de suite éclaté en fragments, lesquels, étant eux-mêmes des espèces d'obus, ont éclaté à leur tour en fragments destinés à éclater encore, et ainsi de suite pendant fort longtemps. Nous ne percevons que ce qui est le plus près de nous, les mouvements éparpillés des éclats pulvérisés. C'est en partant d'eux que nous devons remonter, de degré en degré, jusqu'au mouvement originel.

Quand l'obus éclate, sa fragmentation particulière s'explique tout à la fois par la force explosive de la poudre qu'il renferme et par la résistance que le métal y oppose. Ainsi pour la fragmentation de la vie en individus et en espèces. Elle tient, croyons-nous, à deux séries de causes : la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute, et la force explosive - due à un équilibre instable de tendances - que la vie porte en

nous illustrent comment notre propre durée, singulière, et en quelque sorte individuelle, partage une partie de cet élan originel qui suit d'autres durées inférieures et supérieures à la nôtre afin de retrouver le mouvement de cet élan originel : soit vers le bas dont la durée de la matière comporte une tendance au pur homogène et son infinie distension, soit vers le haut où la durée se contracte, s'intensifie de plus en plus, et dont la limite serait l'éternité, une *éternité de vie* mais encore mouvante. La vie serait la concrétion de toute durée alors que la matière serait sa dispersion, son éparpillement.

En conséquence, il s'agit toujours d'une multiplicité virtuelle propre à la vie en train de s'actualiser, d'une simplicité en train de se différencier, d'une totalité en train de se diviser en contact avec la matière, tout en produisant ainsi des tendances diverses et des individus. Pour Bergson tout n'est pas donné : le présent n'épuise pas et ne comporte pas en puissance tout l'avenir, comme si le présent à son tour n'avait été que la réalisation continue d'un passé toujours possible : au dualisme entre le possible et le réel, Bergson oppose le virtuel et l'actuel, pour défendre l'idée de création imprévisible dans la vie. Par exemple, la vie se divise d'abord en plante et animal ; ensuite l'animal se divise en instinct et en intelligence, un instinct à son tour se divise en plusieurs directions, qui s'actualisent dans des espèces diverses ; l'intelligence de son côté a ses modes ou ses actualisations particulières. Certes, l'élan vital est fini à cause des obstacles et de la matière qu'il traverse, qu'il surmonte, et il est fini à cause aussi du genre d'extension qu'il contracte, en

elle. La résistance de la matière brute est l'obstacle qu'il fallut tourner d'abord. La vie semble y avoir réussi à force d'humilité, en se faisant très petite et très insinuante, biaisant avec les forces physiques et chimiques, consentant même à faire avec elles une partie du chemin, comme l'aiguille de la voie ferrée quand elle adopte pendant quelques instants la direction du rail dont elle veut se détacher. » Ibid. p. 99-100

« Imaginons donc un récipient plein de vapeur à une haute tension, et, çà et là, dans les parois du vase, une fissure par où la vapeur s'échappe en jet. La vapeur lancée en l'air se condense presque tout entière en gouttelettes qui retombent, et cette condensation et cette chute représentent simplement la perte de quelque chose, une interruption, un déficit. Mais une faible partie du jet de vapeur subsiste, non condensée, pendant quelques instants ; celle-là fait effort pour relever les gouttes qui tombent; elle arrive, tout au plus, à en ralentir la chute. Ainsi, d'un immense réservoir de vie doivent s'élancer sans cesse des jets, dont chacun, retombant, est un monde. L'évolution des espèces vivantes à l'intérieur de ce monde représente ce qui subsiste de la direction primitive du jet originel, et d'une impulsion qui se continue en sens inverse de la matérialité. Mais ne nous attachons pas trop à cette comparaison. Elle ne nous donnerait de la réalité qu'une image affaiblie et même trompeuse, car la fissure, le jet de vapeur, le soulèvement des gouttelettes sont déterminés nécessairement, au lieu que la création d'un monde est un acte libre et que la vie, à l'intérieur du monde matériel, participe de cette liberté. » Ibid. p. 248

produisant des qualités multiples. Bergson suppose que l'acte d'organisation, de concentration et de compression propre à l'évolution créatrice de la vie a quelque chose d'explosif, qui vient originellement de l'énergie solaire accumulée par la fonction chlorophyllienne de la plante, pour ensuite être dépensée par l'animal dans des mouvements discontinus.⁴⁸ L'élan vital serait infini si quelque chose du dehors l'aidait, mais il est fini parce qu'il rencontre nécessairement la matière, et à partir de là il ne peut se développer qu'en se différenciant :

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. (...) De sorte que 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. Voilà ce que *l'élan vital*, traversant la matière, voudrait obtenir tout d'un coup. Il y réussirait, sans doute, si sa puissance était illimitée ou si quelque aide lui pouvait venir du dehors. Mais l'élan est fini, et il a été donné une fois pour toutes. Il ne peut pas surmonter tous les obstacles. Le mouvement qu'il imprime est tantôt dévié, tantôt divisé, toujours contrarié, et l'évolution du monde organisé n'est que le déroulement de cette lutte.⁴⁹

Le mouvement de différenciation propre à l'élan vital, avec lequel il semble se confondre dans ses séries ramifiées, dans ses individuations incessantes, ses organismes vivants, n'a pas seulement une cause externe, c'est-à-dire, il n'est pas seulement *différence* grâce à la nécessité de la matière qu'il rencontre toujours, mais c'est aussi grâce à une force

⁴⁸ « *L'évolution* de la vie continue en effet, comme nous l'avons montré, une impulsion initiale ; cette impulsion, qui a déterminé le développement de la fonction chlorophyllienne dans la plante et du système sensori-moteur chez l'animal, amène la vie à des actes de plus en plus efficaces par la fabrication et l'emploi d'explosifs de plus en plus puissants. Or, que représentent ces explosifs sinon un emmagasinage de l'énergie solaire, énergie dont la dégradation se trouve ainsi provisoirement suspendue en quelques-uns des points où elle se déversait ? L'énergie utilisable que l'explosif recèle se dépensera, sans doute, au moment de l'explosion ; mais elle se fût dépensée plus tôt si un organisme ne s'était trouvé là pour en arrêter la dissipation, pour la retenir et l'additionner avec elle-même. » Ibid. p. 247

⁴⁹ Ibid. p. 252-254

interne explosive due à un équilibre instable de tendances que la vie porte en elle-même et qui fait de la différenciation l'actualisation constante d'une virtualité qui persiste cependant à travers ses lignes divergentes actuelles. On arrive alors ici au problème de la partie et du tout, de même qu'au problème de la cause et l'effet auquel se rattache nécessairement la question de l'individu et de la méthode de la connaissance d'après Bergson. Puisque toute la question se résume de la manière suivante : comment à partir de nous, c'est-à-dire, d'une partie déterminée, dans des circonstances déterminées et pour agir sur des choses déterminées, est-il possible penser ou concevoir un tout comme un flux indivisible, comme virtualité ou simplicité pure ? Il ne nous reste maintenant qu'à dire, avec Bergson, qu'il y a quand même la persistance de quelque chose de l'origine, du principe, de la source dans l'état des choses actuelles, dans les corps organisés et ses actes particuliers, même jusqu'à ses artifices.

En conséquence, Bergson indique que l'intelligence touche quelque chose de l'absolu ; elle se rend compte de son appartenance à l'absolu au moment où elle s'aperçoit que lui-même, comme les corps discontinus qui les constituent, sont soumis au moins en partie à la durée réelle, à travers la matière où elle se sent à son aise. « L'action ne saurait se mouvoir dans l'irréel »⁵⁰ écrit Bergson. D'après la philosophie de Bergson il y a dissymétrie, différence ou dissemblance dans le passage du virtuel à l'actuel, ou en d'autres termes, il y a *création de l'absolument nouveau* entre l'actuel et le virtuel et vice-versa. La discontinuité propre de l'action et de l'intelligence appartient aussi à cette disparité, mais à un degré si détendu que le mouvement de la matière paraît se répéter à l'infini sans différence ou altération. C'est dans le moment où l'intelligence accomplit la matérialité actuelle d'une action précise qu'elle touche le côté de l'absolu appelé matière.

Ainsi, l'actuel est matière et tend à spatialiser dans un pur présent de l'action-perception, tandis que le virtuel est vie et tend de son côté à s'insérer, s'actualiser et se différencier dans la matière à partir de sa pure mémoire-contraction. Par conséquent, dans l'effet on ne peut jamais trouver toute la cause. Car la vie n'est pas la matière, ni même la

⁵⁰ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, P.U.F., 11^e édition, 3^e tirage "Quadrige": 2009, Introduction, p. VII

matière organisée. La vie est irréductible à l'organisme de l'être vivant, autrement dit, au corps. La vie est plutôt de nature psychologique. Et c'est dans l'imprévisibilité des états psychologiques que la virtualité ne ressemble pas à ses actualisations. Malgré cette différence de nature entre le virtuel et l'actuel, entre la cause et les effets, entre le tout et la partie, il demeure cependant dans les effets quelque chose de la cause, dans les parties quelque chose du tout, dans l'actuel un résidu ou une réserve de virtualité afin que la durée puisse continuer, afin que la création persiste ; mais ils ne sont pas réductibles les uns aux autres.

3. La vie s'intensifiant dans l'individuation de l'être vivant

La vie est l'intensification et concrétion de la durée, tandis que la matière est son éparpillement et sa dispersion. En même temps, c'est dans l'être vivant singulier et particulier qu'on trouve cette expression et cette concrétion de la durée :

L'évolution de l'être vivant, comme celle de l'embryon, implique un enregistrement continu de la durée, une persistance du passé dans le présent, et par conséquent une apparence au moins de mémoire organique.⁵¹

Là où quelque chose vit, la durée imprime quelque chose de sa nature. Le vieillissement, par exemple, nous informe de ça : un changement continu de forme, de création et mûrissement continu, une conservation et un enregistrement du passé dans le présent. La durée étant un changement continu, n'est que ce *passage* irréversible sous une mémoire-contraction impersonnelle et immanente qui le rend possible. C'est pour cela que dans la vie psychique la durée se rend de manière plus évidente à travers la mémoire-souvenir que définit la personnalité. Tant du point de vue du corps que de l'esprit, il semble que ce soit justement dans l'individu vivant, dans « l'être vivant » concret et particulier qu'on trouve l'expression la plus riche et la plus parfaite de la vie. Et cependant l'unité de la vie est un courant indivisible qui évolue et qui traverse tout, matière et esprit dont les individualités tranchées artificiellement ne seront que des discontinuités sur une réalité qui

⁵¹ Ibid. p. 19

est naturellement continue, des immobilités sous une mobilité; par conséquent, le vivant n'est pas la vie, mais il est pourtant son expression la plus riche et la plus parfaite quand il exprime naturellement l'enregistrement continu de la durée créatrice sur son corps et ses actions particulières, autant sur son esprit que sur ses souvenirs. Sans durée il n'y aurait pas de vie.

En approfondissant un peu plus sur l'être vivant particulier, et cette fois dans le cas de l'« espèce », on trouve aussi cette dissemblance entre l'être vivant et la vie, entre la partie et le tout, entre l'effet et la cause :

Il semble que la vie, dès qu'elle s'est contractée en une espèce déterminée, perde contact avec le reste d'elle-même, sauf cependant sur un ou deux points qui intéressent l'espèce qui vient de naître. Comment ne pas voir que la vie procède ici comme la conscience en général, comme la mémoire? Nous traînons derrière nous, sans nous en apercevoir, la totalité de notre passé ; mais notre mémoire ne verse dans le présent que les deux ou trois souvenirs qui compléteront par quelque côté notre situation actuelle. La connaissance instinctive qu'une espèce possède d'une autre espèce sur un certain point particulier a donc sa racine dans l'unité même de la vie, qui est, pour employer l'expression d'un philosophe ancien, un tout sympathique à lui-même.⁵²

D'un côté, l'individu comme « l'indivisible » appartiendrait au problème de la partie et du tout : on ne sait pas si la définition de l'individu dépend d'une partie ou plutôt d'un tout, surtout quand Bergson s'approche de l'hypothèse selon laquelle il ne s'agit toujours, à proprement parler, que d'un seul et même individu qui se divise infiniment, de telle sorte que la difficulté méthodologique consiste en ceci que pour que nous puissions comprendre les choses de la vie, on ne fait toujours que tirer des voies discontinues sur un fond ou une réalité qui est toujours continue et indivisible, en *durée*. Autrement dit, on cherche à mesurer la vie comme on a réussi à mesurer la matière avec l'intelligence. Par-là, Bergson fait une distinction entre penser et sentir : nous sentons bel et bien la durée créatrice, mais nous ne pouvons pas nous la représenter. C'est à travers le sentiment, et plus

⁵² Ibid. p. 168

précisément à travers la sympathie qu'on peut arriver à connaître la qualité propre et interne d'une chose.

Or, en essayant de faire une analogie entre la méthode de l'intuition et l'être vivant singulier, celui-ci en tant qu'intuition immédiate se constitue d'abord comme une *problématisation*, comme l'acte de poser et de résoudre des problèmes, tant pour s'adapter aux exigences de la vie que pour exprimer sa liberté. Ensuite il se *différencie*, tant à partir des tendances particulières qui le déterminent qualitativement, que par rapport aux autres tendances de l'univers. Par là, il se constitue comme une espèce particulière et différente des autres espèces. Enfin, l'être vivant vit parmi le risque de tomber sur des impasses propres à la nécessité de l'espace, ou bien parmi des succès relatifs où sa durée singulière réussie à se perpétuer et à s'intensifier quand il se *temporalise* :

Tout se passe comme si les vivants, eux aussi, se posaient de faux problèmes où ils risquent de se perdre. Bien plus, si toute solution est un succès relatif par rapport aux conditions du problème ou du milieu, elle est encore un échec relatif, par rapport au mouvement qui l'invente : la vie comme *mouvement* s'aliène dans la *forme* matérielle qu'elle suscite ; en s'actualisant, en se différenciant, elle perd « contact avec le reste d'elle-même ». Toute espèce est donc un arrêt de mouvement ; on dirait que le vivant tourne sur soi-même, et *se clôt*.⁵³

Un être vivant est toujours un succès et un échec relatif, car il est mouvant mais en même temps il est un arrêt de mouvement. C'est l'individuation qui se trouve dans l'interstice, le contact entre deux continuités d'écoulement: celle de la matière (perception-action) et celle de la vie (immensité de virtualité). De même, dans cet interstice, il semble y avoir un paradoxe, une tension entre le passé et le présent, aussi bien qu'entre la liberté et la nécessité ou entre l'indétermination et la détermination, quand ils diffèrent en nature dans son dynamisme et son implication en produisant ainsi la création d'imprévisibles nouveautés qui caractérisent la réalité. L'individuation est un dynamisme paradoxal spatio-temporel, un mélange naît de la rencontre d'une extériorité quantitative et d'une intériorité

⁵³ Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Presses Universitaires de France, 1966, p. 108

qualitative. Toutefois, c'est dans la constitution qualitative que se trouve le processus d'individuation, alors que la tendance vers l'espace serait le mouvement inverse au mouvement d'individuation.

Pourquoi la vie a eu le besoin de s'exprimer à travers quelque chose comme l'« individuation » ? Est-ce que se poser cette question serait-il un faux problème? Est-ce que chez Bergson demander « pourquoi » implique toujours le risque d'un faux problème ?

Mais alors, il ne faudra plus parler de la *vie en général* comme d'une abstraction, ou comme d'une simple rubrique sous laquelle on inscrit tous les êtres vivants. A un certain moment, en certains points de l'espace, un courant bien visible a pris naissance : ce courant de vie, traversant les corps qu'il a organisés tour à tour, passant de génération en génération, s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus sans rien perdre de sa force, s'intensifiant plutôt à mesure qu'il avançait.⁵⁴

L'individuation comme expression et pas comme phénomène est due à l'intensification de la vie. Le problème de l'individu devrait s'envisager plutôt à partir de cette actualisation qualitative de la vie comme « individuation », qui ne contredit pas la continuité de la réalité mais qui cherche plutôt à l'affirmer et l'intensifier: l'individu comme un aspect ou une émanation déterminée de la vie, une manifestation partielle et locale de celle-ci, un paradoxal dynamisme spatio-temporelle singulier, un effet ou un résidu d'une opération vitale serait plutôt une individuation constante, jamais achevée, qui s'intensifie plutôt au fur et à mesure qu'elle avance; l'individu serait l'image singulière de l'absolu, portant en lui des parties hétérogènes et des tendances antagonistes et divergentes.

L'individu étant une partie intégrante d'un tout ne peut jamais égaler ce tout, ne peut jamais le réduire. Néanmoins, l'idée que l'individu est une individuation constante, est quelque chose de plus intense, rythmique et problématique par rapport au tout de la matière et au tout de la vie. C'est précisément dans cette différence ou cette disparité entre le tout et la partie, entre la cause et l'effet que la vie s'intensifie, que la vie trouve un instrument pour

⁵⁴ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, P.U.F., 11^e édition, 3^e tirage "Quadrige": 2009, p. 26

incarner les actes de liberté. Dit autrement : malgré le fait que l'être vivant ne soit pas la vie, qu'il n'est pas pure création mais aussi destruction, son rôle est plutôt de rendre la vie plus intense, dans son insertion de degrés d'indétermination, de contingence et de liberté dans le monde.

En réalité, un être vivant est un centre d'action. Il représente une certaine somme de contingence s'introduisant dans le monde, c'est-à-dire une certaine quantité d'action possible, - quantité variable avec les individus et surtout avec les espèces.⁵⁵

Il est intéressant de voir comment l'accumulation de l'énergie solaire dans la plante est caractérisée par l'immobilité tandis que chez l'animal la caractéristique la plus intéressante aux yeux de Bergson est le commencement de la mobilité à travers le système nerveux quand il dépense cette énergie d'une manière de plus en plus libre, discontinue et explosive par des mouvements et actes de locomotion. Dès lors que l'être vivant, en tant qu'être d'action, introduit de plus en plus de contingence dans le monde, il devient ainsi un être d'intensification des actes, jusqu'à l'intelligence humaine dont la représentation devient la plus discontinue à travers le plan d'exécution immobile où nous fixons notre esprit quand nous pouvons faire un choix. L'action est donc une partie très importante pour l'intensification de l'individuation. Elle ajoute cette partie matérielle de détermination et de nécessité propres à l'absolu ; mais en même temps elle est susceptible d'accomplir l'acte libre, dont la cause est irréductible à toute détermination extérieure :

L'intensité est donc la différence immédiatement ressentie et absolue entre des réalités individuelles, c'est-à-dire, entre des multiplicités indivisibles et les actes qui les unifient.⁵⁶

L'individuation ne serait plus l'imposition d'une forme, « une », à une matière informée et potentiellement « multiple ». L'individuation est plutôt l'effet et en même temps la manifestation de la dissociation qu'accomplit l'unité de la vie en rencontrant

⁵⁵ Ibid. p. 262

⁵⁶ Frédéric Worms, *Bergson*, dans *Le vocabulaire des philosophes*, Ed. Ellipses 2002, p. 36 sur l « intensité (concepts souples) »

l'unité de la matière. L'individuation est une dissociation d'éléments plutôt qu'une association. Plus la matière est divisée et plus ses divisions sont complexes, comme par exemple dans les organismes complexes, plus la vie doit être intense, doit redoubler de forces pour maintenir unies les différentes parties des organismes des êtres vivants. La vie est une force finie, elle n'est pas cependant une quantité d'énergie qui s'épuiserait à force de lutter contre la matière mais elle est une force qui se reprend et qu'en se reprenant s'intensifie. Elle s'engage dans une nouvelle bifurcation. La vie se divise en lignes de directions divergentes parce qu'elle est finie. L'élan vital est un mouvement de dissociation, il ne peut s'intensifier qu'en se dissociant. L'élan vital se réalise en se dissociant, il se réalise en chacune de ses directions. Une des formes de dissociation, par conséquent d'individuation, est celle de la reproduction :

(...) dans le cas de l'individualité, on peut dire que, si la tendance à s'individuer est partout présente dans le monde organisé, elle est partout combattue par la tendance à se reproduire. Pour que l'individualité fût parfaite, il faudrait qu'aucune partie détachée de l'organisme ne pût vivre séparément. Mais la reproduction deviendrait alors impossible. Qu'est-elle, en effet, sinon la reconstitution d'un organisme nouveau avec un fragment détaché de l'ancien ? L'individualité loge donc son ennemi chez elle. Le besoin même qu'elle éprouve de se perpétuer dans le temps la condamne à n'être jamais complète dans l'espace. Il appartient au biologiste de faire, dans chacun des cas, la part des deux tendances. C'est donc en vain qu'on lui demande une définition de l'individualité formulable une fois pour toutes, et applicable automatiquement.⁵⁷

Dans le domaine de la vie il y a toujours implication réciproque de tendances antagonistes. La tendance à s'individuer est par exemple combattue par la tendance à se reproduire. Et dans l'univers, qui dure, rien n'est complètement isolé, aucun système n'est complètement isolé ; il y a un tout auquel on ne peut jamais échapper. Nous, en tant que parties d'un tout, nous sommes impliqués d'une manière ou d'une autre à ce tout, même avec l'insertion de nos actes contingents qui impliquent toujours des conséquences pour l'avenir et les autres générations. On a déjà remarqué l'hypothèse que fait Bergson à propos

⁵⁷ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, P.U.F., 11^e édition, 3^e tirage "Quadrige": 2009, p. 13

de l'individu : pour Bergson, à vraie dire, il ne s'agit toujours que d'un même être vivant qui se subdivise en individualités vivantes, en espèces vivantes à l'infini. Cela démontrerait l'indivisibilité propre à l'individu comme continuité, et en même temps, l'artificialité de l'intelligence au moment où elle fait des divisions et subdivisions discontinues. Néanmoins, si la vie se subdivise elle-même au moment où elle rencontre la matière, qu'est-ce qui justifie sa continuité ? Qu'est-ce que ce courant de vie qui survie parmi les êtres vivants, qui les traverse, les organise et constitue et qui se transmet de génération en génération, s'intensifiant à mesure qu'elle évolue ? Comment l'individu, l'être vivant singulier peut-il surgir du sein continu et indivisible de l'élan vital ? Comment peut-on tirer la discontinuité des individus à partir de quelque chose qui est par nature continu et indivisible ?

A la rigueur, rien n'empêcherait d'imaginer un individu unique en lequel, par suite de transformations réparties sur des milliers de siècles, se serait effectué l'évolution de la vie. Ou encore, à défaut d'un individu unique, on pourrait supposer une pluralité d'individus se succédant en une série unilinéaire. Dans les deux cas l'évolution n'aurait eu, si l'on peut s'exprimer ainsi, qu'une seule dimension. Mais l'évolution s'est faite en réalité par l'intermédiaire de millions d'individus sur des lignes divergentes, dont chacune aboutissait elle-même à un carrefour d'où rayonnaient de nouvelles voies, et ainsi de suite indéfiniment.⁵⁸

⁵⁸ Ibid. page. 53-54

CONCLUSIONS

1. Avoir divisé le mélange qui compose l'individu en deux tendances opposées, matière et vie, et avoir développé chaque tendance de manière plus ou moins isolée, nous a indiqué que l'individu inerte propre à la matière et l'intelligence est un individu homogène, divisible en parties, tandis que l'individu vivant propre à la vie et l'intuition est un individu hétérogène, indivisible et simple.
2. L'individuation matérielle comme processus de fabrication conçoit des individus inorganiques, isolés et fabriqués de manière artificielle, alors que l'individuation vivante comme processus créatrice comprend des individus organiques, réels et créés de manière naturelle.
3. L'individu et l'individuation sont des processus jamais achevés, jamais complets de manière absolue. Ils demeurent comme des tendances propres à l'artificialité de l'intelligence et aux manifestations de la vie.
4. Une recherche de l'individu dans *L'évolution créatrice* met en œuvre la nécessité et la liberté propres à l'intensification de la vie afin que la réalité puisse être perçue et accessible. L'individuation exprime alors dans les êtres vivants son intensification de durée la plus haute et parfaite produisant un changement continu de forme, un vieillissement mais aussi une évolution créatrice.
5. La recherche de l'individu nous a permis de nous rendre compte de la nécessité de distinguer l'inerte du vivant, et par là, de nous approcher du problème de la création et du devenir dont la souplesse et la variété de la vie ne seront jamais accessibles ni par les sens ni par l'intelligence, mais par une intuition esthétique et philosophique.

6. L'individu ne peut pas être pensé par les termes de l'Un et du Multiple, qui sont des déterminations de l'espace et de l'entendement. L'individu doit être saisi plutôt en termes de *multiplicité*, soit qualitative, soit quantitative.
7. On peut soutenir la thèse selon laquelle la définition du terme *individu* appartient à un individu mort, arrêté, tandis que *l'individuation* est l'individu vivant, mouvant. En conséquence il n'y aurait pas au sens strict d'individuation artificielle : l'individuation, étant une dissociation d'éléments plutôt qu'une association, ne serait qu'une caractéristique propre au monde des vivants, au monde de la vie. L'individuation est la source intuitive de départ de l'individu ; l'individu est au contraire un point d'arrivée, une condensation transitoire plus ou moins distincte dans l'enchevêtrement du réel.
8. L'individualité chez Bergson comme totalité et virtualité simple existe en droit plutôt qu'en fait. Il se divise en multiples individus particulières en passant à l'acte pendant l'évolution créatrice. Bien que la différence de nature entre le virtuel et l'actuel, le tout et la partie, la cause et l'effet mettent en évidence une disparité et incompatibilité irréversible qui témoigne de l'idée de création dans la vie, il existe néanmoins un lien d'articulation, d'individuation, de durée qui exprime au final l'idée d'absolu dans l'intuition philosophique.

BIBLIOGRAPHIE

Henri Bergson *L'évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, 11^e édition, 3^e tirage "Quadrige": 2009 édition critique sous la direction de Frédéric Worms.

Henri Bergson *La pensée et la mouvante*, Presses Universitaires de France, 16^e édition mise à jour « Quadrige » : 2009 édition critique sous la direction de Frédéric Worms.

Henri Bergson, *Mélanges*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

Bernard Gilson *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, éditorial Vrin, 1978.

Pierre Trotignon, *L'idée de vie chez Bergson*, Paris, PUF, 1968.

Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, 1966.

Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie : études inédites*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

Frédéric Worms, *Bergson*, dans *Le vocabulaire des philosophes*, Ed. Ellipses 2002.

Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson, la vie et l'action*, Paris, Le Félin, 2007.

Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, Armand Colin, Paris, 1999.