

Nietzsche et Bergson : élan vital et volonté de puissance contre la métaphysique de la représentation

Félix St-Germain*

Résumé

L'articulation des thèmes de l'évolution et de la création entreprise par Bergson dans l'Évolution créatrice s'accomplit à travers une critique interne de la métaphysique de la représentation, selon l'expression de G. Deleuze. Bergson y engage une refonte de la métaphysique en faveur d'une réintégration du « sujet » dans le mouvement différentiel de la vie, affranchi de l'idée paralysante de substance. À la spatialisation et à la rationalisation médiatisantes de l'interprétation intellectuelle du monde il substitue alors la temporalisation immédiate de la durée, libérée par la méthode de l'intuition. Son objectif consiste à accorder la durée intuitive du sujet désubstantialisé à la durée primordiale de l'élan vital, image par excellence de son « évolutionnisme vrai ». De même chez Nietzsche, la pensée de la volonté de puissance a pour vocation la déshumanisation du monde pour l'accès au courant prérationnel, pulsionnel et archiconstituant de la vie. Or la similitude entre la méthode physio-psychologique de Nietzsche et la méthode intuitive de Bergson révèle par la négative un préjugé humaniste dans l'élan vital, orientée ultimement vers l'homme et au profit de celui-ci. Il s'agit donc de montrer à la lumière d'une étude comparative entre Nietzsche et Bergson que l'élan vital demeure, malgré l'ambition de son auteur, transi d'une interprétation « humaine, trop humaine », et par extension toujours prisonnière de la métaphysique de la représentation.

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université Laval).

« Ma tâche : *la déshumanisation de la nature* et ensuite la naturalisation de l'homme, après qu'il aura acquis le pur concept de "nature"¹ ».

Introduction : dislocation moderne du rapport de l'homme au monde

Mon propos consiste à établir un dialogue polémique et fécond entre Nietzsche et Bergson sur les thèmes de la dissolution de la subjectivité moderne et du passage corolaire de la psychologie à la cosmologie, thèmes engagés dans l'effondrement du règne de la métaphysique de la représentation.

Héritée de l'avènement du *Cogito* et des dualismes aporétiques de la critique kantienne, la dislocation du rapport ancestral de l'homme au monde opère une brèche dans l'étoffe de la « réalité » que seules comblent désormais la représentation et la dialectique. Le coup d'envoi de la modernité n'est autre, en ce sens, que l'affirmation du primat de la représentation du sujet. Dès lors la proximité philosophique entre Nietzsche et Bergson s'atteste dans une crise de confiance commune envers la valeur explicative et surtout envers la valeur existentielle de la représentation et de son mouvement dialectique eu égard au sens de la vie. L'imbrication de l'homme au continuum sinueux de l'existence en général s'avère au mieux impensable, au pire niée. Ainsi, les itinéraires philosophiques de Nietzsche et de Bergson se recourent puis s'alignent quand il s'agit de faire éclater l'ontologie traditionnelle et de surmonter ce faisant la métaphysique de la représentation. C'est en effet Gilles Deleuze qui aménage leur rencontre en dénonçant la médiation à titre de point aveugle de la métaphysique de la représentation, en tant que faux mouvement qui trahit l'incapacité foncière de cette dernière à rendre compte de la différence². Ce qui diffère de soi *immédiatement* en vertu d'une force virtuelle³, sur le double registre du possible et de la création, pour Bergson, c'est *la durée* ; pour Nietzsche, c'est *la volonté de puissance*.

¹ Fragment préparatoire au paragraphe 109 du *Gai savoir*. Nietzsche, F. (1982), *FP Gai savoir*, 11 [211] (je souligne).

² Deleuze, G. (2012), *Différence et répétition*, p. 44.

³ Deleuze, G. (2002), « La conception de la différence chez Bergson », dans *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*, p. 51.

La question, c'est donc la vie, c'est-à-dire le mouvement perpétuel du devenir et son caractère intrinsèquement créateur ; le problème, c'est la représentation, c'est-à-dire le geste anthropologisant, rationalisant et pseudogénétique tributaire du sujet. Ce que Nietzsche et Bergson tentent de sonder en sapant le sol granitique de l'ontologie traditionnelle est l'abîme alogique, antédiscursive, infraconsciente et archiconstituante de la genèse réelle de l'expérience. Refondre la philosophie sur la vie et restaurer à nouveaux frais la raison, la liberté et quelque chose comme un « sujet » désubstantialisé, telle est la vocation commune de Nietzsche et de Bergson. Mais tandis que dans l'*Introduction à la métaphysique* de 1903 Bergson en appelait à une réforme de la métaphysique, Nietzsche annonçait quant à lui, une quinzaine d'années auparavant, une transvaluation intégrale. Dans les deux cas, ils pensent en faveur d'un dépassement de la condition humaine en direction d'une surhumanité⁴.

Il importe de soumettre particulièrement Bergson à l'épreuve de ses propres exigences, car réfléchissant au carrefour de la science et de la métaphysique, il cherche à accomplir l'impossible : réhabiliter l'absolu⁵. Je discuterai d'abord de la débâcle du royaume de la représentation pour analyser ensuite le *décentrement* et l'*excentrement* du « sujet » dans l'élément de la vie, en l'occurrence le mouvement d'accès à la volonté de puissance et à l'élan vital. Dans un dernier temps, je confronterai l'élan vital bergsonien au risque de contamination par préjugés humanistes et rationalistes qui le menacent, relativement au projet de dépassement de la métaphysique intellectualiste animant l'*Évolution créatrice*. Le parallèle avec Nietzsche a pour fonction de manifester la similitude de méthode entre les deux auteurs, afin de mieux démontrer l'écart qui les dissocie par la suite, révélant l'écueil de Bergson. Du reste, l'appel à Deleuze vise à accorder de manière interne les philosophies nietzschéennes et

⁴ « Mais la philosophie ne peut être qu'un effort pour transcender la condition humaine. » « *Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler, comme on voudra, homme ou sur-homme, avait cherché à se réaliser, [...].* » Respectivement : Bergson, H. (2013), « Introduction à la métaphysique », dans *La pensée et le mouvant*, p. 218 et Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, chap. 3, p. 266-267 (l'auteur souligne).

⁵ Bergson, H. « Introduction », *Ibid.*, p. VII. La notion d'absolu subit néanmoins une transformation importante (voir p. 9 à 12 de cet article).

bergsoniennes au diapason de la conjuration initiale du spectre de la représentation.

1. Effondrement du règne de la représentation : la vie comme excès

Le soupçon adressé au rôle réel de la raison, et par extension à l'intérêt de la représentation et de la dialectique pour la vie, s'éveille diversement chez Nietzsche et chez Bergson. Le premier s'installe sur le constat de l'avènement du nihilisme, le second sur la découverte d'une confusion ruineuse pour la véritable métaphysique entre les notions de durée et d'espace. Bergson tente de résorber le discrédit dont est frappé l'absolu ; Nietzsche brandit l'étendard du retour aux apparences en tant qu'apparences. Malgré leurs oppositions doctrinales évidentes et irréconciliables⁶, chacun d'eux se voit pareillement obligé, par un souci de méthode, de faire violence au mode habituel de la pensée afin de déployer la co-genèse de l'intellect et du monde. Dans cette section, je porterai au jour domaine de pensée qu'ils investissent de connivence. Prospectivement, je signale que le leitmotiv de Nietzsche, Bergson et Deleuze est que la grille d'intelligibilité dont se réclame la représentation face à la vie est celle du statique, et donc du *faux* ; la « vérité » est *un type d'erreur* indispensable.

1.1. Nietzsche et l'avènement de la métaphysique de la représentation comme refoulement du devenir

Au fil de l'élaboration de sa philosophie proprement originale, Deleuze mobilise des penseurs qui font craquer les cadres de la métaphysique classique. Il présente un Nietzsche reprenant le flambeau de la critique kantienne au profit de la déflagration totale et positive de

⁶ Georg Simmel note dès 1914 que l'affinité profonde entre Nietzsche et Bergson est aussi ce qui les démarque, que s'ils estiment conjointement que « la vie et son élévation ne doivent pas être fondées sur qui se trouve en deçà d'elles », celui-ci saisit la vie du point de vue de la nature, celui-là du point de vue de la valeur. C'est là, succinctement, le site fragile et poreux de la collision de leur pensée. Simmel, G., (2014), « Henri Bergson », dans *Annales bergsoniennes VII. Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*, p. 84.

la « vérité »⁷. Là où Kant a échoué, Nietzsche devait réussir. Tandis que celui-ci laisse intacte la raison, voire l'érige simultanément comme « le tribunal et l'accusé⁸ » du procès, celui-là l'ausculte à sa racine, puis extirpe cette dernière à l'instar de tous les autres préjugés et présupposés qui contaminent la probité philosophique. À vrai dire, l'immutabilité morale accordée autrefois à la vérité et à la raison n'est que le symptôme d'un trouble plus profond, à savoir celui de la négation réactive et nihiliste qui hante la métaphysique et qui ronge l'existence. Négation et réactivité de – justement – la structure relationnelle, sauvage et pluraliste de la vie. Les exigences de la représentation subordonnent systématiquement la différence à l'identité⁹, le différentiel au systématique, le courant à l'immobilité. La métaphysique de la représentation est incompatible avec le devenir (la différenciation pour Deleuze), pire : elle le freine et l'ossifie. On ne saurait toutefois, selon Nietzsche, surestimer l'ambiguïté et la duplicité à la base du régime métaphysique de la représentation : il est horriblement utile et prodigieusement dangereux. La croyance inconditionnelle dans la valeur (opérateur et utilitaire) de la vérité est « peut-être précisément la plus funeste des bêtises dont nous périrons un jour¹⁰ », écrit-il.

⁷ Deleuze, G. (1962), *Nietzsche et la philosophie*, p. 102 sq. Cf. Deleuze, G. (2012), *Différence et répétition*, p. 172.

⁸ Deleuze, G. *Ibid.*, p. 104 et p. 102 : « On n'a jamais vu de critique totale plus conciliante, ni de critique plus respectueux. » Voir aussi Deleuze, G. (2015), *Nietzsche*, p. 18 : « Kant dénonce les fausses prétentions à la connaissance, mais ne met pas en question l'idéal de connaître ; il dénonce la fausse morale, mais ne met pas en question les prétentions de moralité, ni la nature et l'origine des valeurs. »

⁹ Deleuze, G. (2012), *Différence et répétition*, p. 303. Voir aussi « Avant-propos », dans *Ibid.*, p. 1 : « Le primat de l'identité, de quelque manière que celle-ci soit conçue, définit le monde de la représentation. » Le problème du mode de la représentation ne relève pas de sa simple édification, mais du fait indubitable qu'il a triomphé souverainement de tous les autres modes d'interprétation de la réalité.

¹⁰ Nietzsche F. (2007), *Le gai savoir*, V, § 354, p. 305. L'inattention spécifiquement moderne à la duplicité utilité/danger au nexus de la représentation est selon Nietzsche le dénominateur commun des grandes figures du nihilisme : le démocratisme, la prolifération du médiocre, l'individualisme, l'utilitarisme, l'influence déspiritualisante des sciences, etc.

Une définition explicite est ici requise : « on appelle représentation le rapport du concept et de son objet, sous ce double aspect, tel qu'il se trouve effectué dans cette mémoire et cette conscience de soi¹¹ ». Plusieurs aspects sont co-impliqués dans cette définition directrice. D'une part la vieille détermination de la « vérité » comme *adaquatio intellectus et rei*, d'autre part l'unité et la transparence de la conscience vis-à-vis d'elle-même. Qui plus est, ces conceptions dominantes reposent ultimement sur le principe logique d'identité, du *même* – le sujet et l'objet sont respectivement et exclusivement à l'égal d'eux-mêmes. Or pour un penseur de la différence, ce *même* étouffe la vie, l'évolution. Comment ? En tant, d'après Nietzsche, qu'il conditionne en amont l'interprétation morale du monde. L'Idée surplombe la vie et la darde de ses réprobations : impose des *lois* dans l'orbe de la fausse différence même/autre. Fausse, cette forme de différence l'est du fait que l'altérité est envisagée comme non-Moi, et non pas affirmée comme telle dans sa différence. Cela évoque le § 109 du *Gai savoir* rapporté en épigraphe de cet article. Nietzsche est attentif au terme de « loi », et insiste sur le fait que la métaphore des physiciens « loi de la nature », notamment, témoigne de l'origine axiologico-religieuse de l'idée, procède d'un domaine d'expérience de volontés de domination : « Gardons-nous de dire qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que des nécessités : nul n'y commande, nul n'y obéit, nul ne transgresse¹² ». Cet avertissement (« Gardons-nous ») n'est pas anodin. Il renvoie au danger d'unification automatique du pluriel sous la souveraineté hégémonique du *même*. Pour Nietzsche, l'« ombre de Dieu » a infiltré clandestinement les sciences et la philosophie, les a inoculées au commencement sous l'aspect du principe législateur de raison.

Deleuze identifie la dialectique – le moteur de la représentation – en qualité d'ennemi par excellence de Nietzsche, car celle-ci meut au rythme du négatif, du ressentiment¹³. De fait, la leçon de la

¹¹ Deleuze, G. *Op. Cit.*, p. 21.

¹² Nietzsche, F. (2007), *Le Gai savoir*, III, § 109, p. 162. Voir aussi Nietzsche, F. (2000), *Par-delà bien et mal*, § 22. Cf. Montebello, P. (2007), pp. 205-210.

¹³ Deleuze, G. (1962), *Nietzsche et la philosophie*, p. 9. Selon Deleuze, l'identification de l'ennemi de Nietzsche est la clé de voûte de toute sa philosophie : « On comprend mal l'ensemble de l'œuvre de Nietzsche si l'on ne voit pas “contre qui” les principaux concepts en sont dirigés. », *Ibid.*, p. 187.

Phénoménologie de l'esprit n'est pas autre : c'est seulement grâce au séjour auprès de la négation que la conscience tend peu à peu vers la vérité de l'Esprit¹⁴. Selon Deleuze, une volonté de vengeance aiguillonne de fond en comble ce mode d'existence. La liberté vers laquelle tend la conscience n'est conquise qu'aux prix de négations successives de chacune de ses figures ; c'est (la morale de) l'esclave qui engendre le progrès, non pas l'initiative (de la morale) du maître. Si Deleuze a raison, il ne va pas à mon avis assez loin. La cible de Nietzsche n'est pas prioritairement Hegel, ni même l'idéalisme allemand, mais l'hypertrophie de la pulsion de rationalité, autrement dit : la volonté inconditionnée de vérité – diagnostic apposé par Nietzsche sur la civilisation occidentale dès son premier ouvrage¹⁵. Il est vrai que Socrate incarne la dialectique, mais ce que Deleuze laisse de côté en insistant sur celle-ci, c'est le caractère historial de la décision anti-tragique des Grecs repéré par Nietzsche au moment de la victoire de l'archétype socratique. Le refus de la sagesse tragique¹⁶ – étant pour Nietzsche pessimisme de la force et affirmation du devenir – est rançonné par la *logicisation* progressive de la vie et se solde enfin dans le mépris nihiliste de l'homme et du monde. La métaphysique naît donc du refoulement du fond tragique de l'existence et de la volonté négatrice d'oblitérer cette dernière sous une positivité absolue (le Vrai, le Bien, le Beau).

Deleuze minimise l'ambition de Nietzsche. En le lisant dans les strictes frontières de l'histoire de la philosophie moderne et du combat contre le christianisme, il a voulu éviter certains pièges d'une lecture métaphysique de Nietzsche. En 1991, Deleuze coécrivit avec Félix Guattari que les « problèmes » qui orbitent autour de la « fin de la métaphysique » ou de la fin de la philosophie elle-même relèvent de

¹⁴ Hegel, G. W. F. (1939), *La phénoménologie de l'esprit*, (t.1), p. 29 : « L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement ».

¹⁵ « Notre monde moderne est tout entier pris dans la toile de la culture alexandrine, et il a pour idéal l'*homme théorique*, [...] ». Nietzsche, F. (2015), *La naissance de la tragédie*, § 18, p. 196 (l'auteur souligne). Cf. Stiegler, B. (2011), *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, p. 118.

¹⁶ Face à la terreur du devenir, le type socratique cherche désespérément refuge auprès de la stabilité de l'Idée. Cf. Nietzsche, F. *Ibid.*, § 11, p. 157 et Vioulac, J. (2015), *Science et révolution. Recherches sur Marx, Husserl et la phénoménologie*, p. 64 et suivantes.

« pénibles radotages¹⁷ ». Conformément à sa définition de la philosophie comme « création de concepts » – et Nietzsche étant effectivement lui aussi, pour Deleuze, un philosophe créateur de concepts – ce dernier est inmanquablement dépendant de la métaphysique, ou à tout le moins d'une métaphysique. Deleuze reconnaît que même si, en figure de philosophe, Nietzsche est aussi impliqué dans une métaphysique, il fournit cela dit à la philosophie de « nouveaux moyens d'expression¹⁸ ».

Certes, mais il faut néanmoins souligner le sens destinal que revêt pour Nietzsche l'inauguration de la métaphysique, puisque c'est précisément l'ampleur de la volonté de domination rationnelle sans reste au cœur de ce projet qui commande un remède à sa mesure catastrophique, à savoir une *transvaluation* complète. C'est *parce qu'il* est le penseur historial de la mort de Dieu¹⁹ que Nietzsche est le penseur de la délogisation, et partant, de la *déshumanisation* de l'homme et de la nature. Débusquer les types d'humanité et les valeurs auxquelles ils répondent n'est que la surface anthroposociologique d'une entreprise généalogique de reconduction de l'homme et de la « nature » à la dynamique différentielle de la volonté de puissance. En 1886, Nietzsche forge à cet effet sa méthode psychophysiologique pour interpréter les manifestations souterraines de la vie qui habitent et traduisent des dispositions morphologiques de la volonté de puissance²⁰. Sa cible thématique est alors bien en deçà des doctrines philosophiques et des

¹⁷ Deleuze, G et Guattari, F. (2005), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 14.

¹⁸ Ce qui n'est pas négligeable, relativement à l'entrelacement des destins de la dialectique, de la raison et du langage. Deleuze, G. (2012), *Différence et répétition*, p. 16. De même Bergson, qui le plus souvent parle en images, celles-ci étant situées à mi-chemin entre la représentation (idéalisme) et la chose (réalisme). Avec Nietzsche et Bergson, les limites du langage révèlent également sa force créative. Contrairement à ceux qui taxent leur philosophie de « poésie », il faut reconnaître que leurs moyens d'expression est au plus près de leur objet d'étude, et que la « poésie » l'est d'autant plus que l'est n'importe quel syllogisme en barbara...

¹⁹ Cf. Nietzsche, F. (2007) *Le gai savoir*, V, § 343. La mort de Dieu n'est rien de moins que « le plus grand événement récent ». Cet événement n'est pas à proprement parler historique, il détermine l'histoire en la précipitant dans une période d'errance. L'expression commune « crise de sens » désigne cette errance, cette période de sursis qui rend contemporains l'avènement du surhomme et du dernier homme.

²⁰ Nietzsche, F. (2000), *Par-delà bien et mal*, § 23.

conditions d'expérience, elle s'éclate dans les strates inférieures des affects et des pulsions, auprès des conditions d'existence.

Loin de révoquer en doute la possibilité et la pertinence du rapprochement entre Nietzsche et Bergson, ces considérations doivent préparer davantage leur rapport conflictuel. La radicalité de Nietzsche le conduit à pousser à l'extrême sa critique et à se méfier de tout critère²¹. Or cette impitoyable radicalité aménage une voie inexplorée vers la source secrète du problème de la métaphysique de la représentation : l'irréfutabilité *morale* du principe de raison et du principe d'identité, double ressort de la dialectique et éléments cohésifs de la métaphysique.

1.2. Bergson et la rénovation de la métaphysique et de l'absolu par l'intuition

Ce n'est pas sur le terrain de la morale que Bergson s'avance, mais sur celui des sciences. La crise de la métaphysique ne réside pas selon lui dans sa propre essence ou dans les conditions axiologiques de son institution historique, mais auprès d'un malentendu philosophique désormais rendu visible par la théorie de la relativité, pour laquelle l'espace et le temps ne composent qu'une seule réalité²². Ce devenir-espace du temps est l'inquiétude fondamentale de Bergson. L'année où Nietzsche s'effondre, il publie *L'essai sur les données immédiates de la conscience*, ouvrage dans lequel il adopte une espèce de perspectivisme nietzschéen. En effet, son mot d'ordre est énoncé du point de vue des états vécus d'une conscience, dans leur aspect fugitif et chatoyant. Il faut éviter le survol désincarné de l'idéalisme et « fonder » la psychologie sur un pluralisme psychique, sur des distinctions de nature au sein des sensations éprouvées. Dans l'horizon de la distinction paradigmatique entre qualité et quantité, Bergson découvre deux choses : d'une part l'irréductibilité de la durée par rapport à l'espace, d'autre part la matrice de toutes les illusions métaphysiques ; « en introduisant l'espace dans

²¹ Ultimement, la vie elle-même n'est pas non plus posée en critère : « La vie n'est pas un argument ; parmi les conditions de la vie, il pourrait y avoir l'erreur. » et : « – Gardons-nous de dire que la mort est le contraire de la vie. Le vivant n'est qu'un genre de mort, et un genre très rare ». Nietzsche, F. (2007), III, respectivement § 121 et § 109. Ni Nietzsche ni Bergson ne sont vitalistes.

²² Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, p. 79.

notre conception de la durée, elle [la confusion de la qualité avec la quantité] corrompt, à leur source même, nos représentations du changement extérieur et du changement interne, du mouvement et de la liberté²³ ». Or cette confusion ne forme pas les simples limites épistémologiques de la psychologie, mais constitue le lot de l'intelligence en général.

L'intelligence spatialise d'emblée, médiatise toujours déjà notre relation au monde en tant qu'elle travaille avec et dans la matière, étant résistance et réserve. L'intelligence n'est donc pas disposée à la contemplation, mais à l'action – inutile d'appuyer sur la portée révolutionnaire de cette thèse²⁴. Et la perception, qui est le versant sensori-moteur de l'intelligence, n'est pas non plus désintéressée et passive, vouée à la *vita contemplativa*, mais est intrinsèquement consacrée à sélection d'images²⁵ ; elle configure l'identité (la *mêmeté*) des choses et ramène l'inconnu au connu. Selon cette guise, l'intelligence ne peut pas capter le radicalement nouveau et le radicalement différent. Encore, sa fonction rétrospective de la reconduction de l'inconnu au connu entretient les catégories de cause et d'effet au centre du principe de raison. Jamais il ne s'agit cela dit pour Bergson de discréditer l'intelligence, mais plutôt de remarquer qu'en proportion de son succès indéniable lorsqu'il s'agit de traiter de l'inerte, son échec est d'autant plus retentissant lorsqu'elle s'aventure dans le mouvant. De telle manière, ajoute-t-il,

[qu'] on pourrait se demander si les difficultés insurmontables que certains problèmes philosophiques soulèvent ne viendraient pas de ce qu'on s'obstine à

²³ Bergson, H. (2013), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 55.

²⁴ Cette thèse permet de franchir l'écart trompeur entre la *praxis* et la théorie, propédeutique à la traversée de la tranchée encore plus profonde entre sujet et objet (voir p. 13 de cet article). L'anthropologie bergsonienne n'est pas celle de l'*animal rationale*, mais celle de l'*homo faber*. Tout le propos de Bergson en ce qui concerne ces antinomies classiques ne revient pas à déclarer en dernière analyse un monisme universel, mais à ancrer les différences dans une co-appartenance virtuelle et évolutive. Deleuze décrit la trajectoire bergsonienne partant de dualismes pour accéder à un « monisme de la différenciation ». Deleuze, G. (2014), *Op. Cit.*, p. 12 et 71.

²⁵ H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, GF Flammarion, 2012, p. 70 sq [27] et *L'évolution créatrice*, chap. 3, p. 228.

juxtaposer dans l'espace les phénomènes qui n'occupent point d'espace [...]»²⁶.

Ainsi, le fil d'Ariane de la philosophie bergsonienne est le temps, ou plus exactement la différence insigne entre l'espace et « le temps de la durée ». Le concept de temps s'avère à ses yeux métaphysiquement chargé et philosophiquement impensé. Il est tronqué par les registres ontologiques de la quantification et de la spatialisation. Bergson articule sa critique de la métaphysique de la représentation avec l'approfondissement du concept de temps tel que découvert à l'aune de la durée psychologique.

Le paradoxe de la représentation est qu'elle condamne l'intellect au stationnaire, tandis que l'intellect est lui aussi nécessairement tributaire de l'évolution, du mouvement de la durée. Ce faisant, il ne peut viser sa propre genèse. À rebours de la représentativité, Bergson emprunte la voie de la durée, c'est-à-dire du temps retrouvé²⁷, absolu et affranchi du joug de l'espace. Pour sauver la métaphysique, il faut la purger du relatif de la représentation et privilégier l'image, souple et évocatrice, au concept rigide. À l'instar de Nietzsche, Bergson pose un diagnostic sur la métaphysique : elle est transie de *symboles*, « tourmentée d'un insatiable désir de distinguer, [la conscience] substitue le symbole à la réalité, ou n'aperçoit la réalité qu'à travers le symbole²⁸ ». Dans l'*Introduction à la métaphysique*, Bergson prend en charge l'aspiration positive de la métaphysique à se passer de symboles. Autrement, la représentation symbolique verse dans le fétichisme quand elle donne ses concepts pour la réalité. En outre, le concept issu de la représentation, en désignant un phénomène par un mot, le réifie et le fige d'entrée de jeu. En bref :

²⁶ Bergson, H. (2013), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, vii.

²⁷ Il est intéressant de noter qu'étymologiquement, le mot « temps » renvoie à la coupure et non au continu. Rubrique « Temps », *Le Robert. Dictionnaire étymologique du français*, J. Pinoche (dir.), Paris, 1994, p. 541. En favorisant le mot « durée », Bergson suggère l'écoulement pur, au lieu de la coupure temporelle, qui elle conserve une trace topologique et géographique (le *temple* coupe un *lien*).

²⁸ Bergson, H. (2013), *Op. Cit.*, p. 96. Voir aussi : « [les concepts] ne sont plus, en effet, la perception même des choses, mais la représentation de l'acte par lequel l'intelligence se fixe sur elles. Ce ne sont donc plus des images, mais des symboles. » Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, chap. 2, p. 161.

L'intelligence fonctionne en sens inverse du faire-défaire processuel et virtuel de la vie. Le ton programmatique de l'*Introduction à la métaphysique* s'explique par la méthode inaugurale qu'il expose : l'intuition.

Notre durée peut nous être présentée directement dans une intuition, qu'elle peut nous être suggérée indirectement par des images, mais qu'elle ne saurait – si on laisse au mot concept son sens propre – s'enfermer dans une *représentation conceptuelle*²⁹.

À défaut de thématiser rationnellement ce qui échappe à la raison, l'intuition se veut sympathie avec l'ineffable. L'« objet » d'étude de Bergson n'est justement pas un objet ; la durée ne peut conserver son authenticité sous le signe de l'entendement, l'élément de la représentation, sans quoi elle prend congé dans l'immobilité du concept. L'avenir de la métaphysique, avec la méthode agile de l'intuition, commande la destruction du fondement, car l'intuition est une méthode *sans fondement*. Selon les disciplines, le fondement (principes, axiomes, théorèmes, etc...) est le propre des sciences et de leur approche par analyse suivant laquelle la connaissance d'un objet est obtenue au terme d'une démarche comparative et quantitative rigoureuse. Autrefois, la métaphysique se réclamait aussi d'un fondement (*ὑποκειμενον*, philosophie première, raison, cause, sujet transcendantal...), voire davantage que la science, qui présuppose en retour cette métaphysique. L'entendement a usurpé dès le départ les prémisses de la métaphysique, qui, à vrai dire, ne devrait pas avoir de prémisses, de sol, puisque c'est l'abîme qu'il s'agit d'investiguer. L'acquis principal de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, qui lance toute la philosophie bergsonienne, est le décèlement de la durée à titre de donnée immédiate, rénovant de fond en comble la métaphysique. La durée n'est pas un postulat, elle est une *expérience d'absolu* (et non pas *de l'absolu*) qui excède le vécu individuel. « La durée est absolue sans être l'Absolue », indique Camille Riquier³⁰ ; la différenciation interne, le passage. En s'attelant au

²⁹ Bergson, H. (2013), « Introduction à la métaphysique », p. 188-189 (je souligne). Aussi : « Nous ne *pensons* pas le temps réel. Mais nous le vivons, parce que la vie déborde l'intelligence. » Dans Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, chap. 1, p. 46 (l'auteur souligne).

³⁰ Riquier, C. (2009), *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, pp. 83 et 92.

temps concret de la durée, Bergson dissocie audacieusement philosophie et intelligence, car « de l'intuition on peut passer à l'analyse, mais non pas de l'analyse à l'intuition³¹ ». Il faut quitter le refuge de la représentation pour transcender la relativité des concepts.

La critique bergsonienne de la métaphysique de la représentation se poursuit et se parachève dans *L'évolution créatrice*, où la philosophie devient « consciente d'elle-même » comme méthode intuitive³². En d'autres mots, il ne suffit pas d'accuser l'oubli métaphysique du temps et l'autoproclamation de l'hégémonie de l'intellect ; il faut déconstruire la métaphysique de l'intérieur en rétrocedant son geste à son origine vitale via l'intuition. Contrairement à ce que laisse entendre l'anti-hégélianisme attribué à Bergson par Deleuze, l'ouvrage de 1907 s'accorde sur un point déterminant avec Hegel, soit celui de la nécessité pour la philosophie de se libérer des filets de la critique kantienne. En revendiquant les limites sensibles de l'intuition, Kant circonscrit la pensée dans le champ de l'expérience possible. Or ce projet est paradoxalement trop modeste et trop ambitieux pour Bergson, car tandis qu'il limite la raison, il *la présuppose* du même coup, occultant son processus d'individuation au sein du tout. S'instituant à titre de juge autonome destiné à critiquer et donc à décider du sort d'objets interdépendants, la raison efface la trace de ses propres dépendances. Du reste, en posant la chose en soi, l'esthétique transcendantale transgresse les bornes épistémologiques qu'elle s'est assignées, car discerner l'inconnaissable relève d'une sorte de connaissance, à tout le moins d'une précompréhension. Kant ne supprime ni ne surmonte la métaphysique, il la déplace et la légitime en conservant des vieilles catégories comme des expédients. Pourtant, la critique kantienne ne s'applique pas à la métaphysique rénovée de Bergson, car cette dernière n'est pas une métaphysique de l'entendement, mais de l'intuition. À l'absolu elle substitue « l'expression partielle d'absolu ». Il convient à présent d'élucider le sens d'une métaphysique sans fondement dont le

³¹ Bergson, H. (2013), « Introduction à la métaphysique », p. 202.

³² Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, chap. 3, p. 209. Pour être exhaustive sur ce thème, l'analyse devrait comprendre, en plus de la détermination bergsonienne de l'être comme devenir, la destruction subséquente de la pseudo-idée du néant. Cf. Bergson, H. *Ibid.*, chap. 4, p. 272 et suivantes.

projet et d'ancrer le statut de l'homme en continuité avec le courant du devenir vital.

2. Passage de la psychologie à la cosmologie

Le domaine de pensée que Nietzsche et Bergson explorent étant identifié, il importe maintenant de croiser leur méthode – la psychophysiologie et l'intuition de la durée – au carrefour de la psychologie et de la cosmologie, ayant toutes deux pour mandat la reconstitution du processus d'individuation du « sujet » *dans* et *avec* le monde. Dans la section précédente, la métaphysique de la représentation s'est révélée inadéquate à l'accomplissement de cette tâche pour la raison, reconnue de pair par Nietzsche et Bergson, suivant laquelle l'intelligence se dérobe d'avance de l'ontogenèse. La préséance philosophique de la représentation et de la dialectique trahit d'un côté l'hypertrophie de la pulsion rationnelle, de l'autre le symbolisme métaphysique.

Dans cette section, je développerai tour à tour les méthodes introduites précédemment en concentrant l'analyse sur la dissolution de la subjectivité qu'elles suscitent. Nietzsche et Bergson défrichent en effet la même piste insoupçonnée, conduisant à la dissolution du sujet *par sa radicalisation*, par une réduction à la sphère propre qui aboutit à fondre la subjectivité dans la durée de l'élan vital ou dans la volonté de puissance, et réciproquement à étendre méthodiquement ces instances au reste du monde. Le défi pour Nietzsche et Bergson est donc le suivant : opérer une brèche dans l'expérience vécue afin de réaménager un sens transversal pour la coexistence du « sujet » et du monde qui ne soit ni idéaliste, ni biologisant, ni dialectique, car ces interprétations, avatars de la métaphysique de la représentation, ne font jamais que disloquer ce qu'elles sont censées unir.

2.1. Bergson : de la durée psychologique à l'élan vital

Bergson fournit cet indice rétrospectif précieux : « Un des objets de l'*Évolution créatrice* est de montrer que le Tout est [...] de même nature que le moi, et qu'on le saisit par un approfondissement de plus en plus

complet de soi-même³³ ». De l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* à l'*Introduction à la métaphysique*, Bergson dégage dans un premier stade le temps de la durée, et dans un second stade la méthode intuitive qui sied à ce mode d'expérience. Cela dit, il y avait déjà de l'intuition dans l'*Essai*, de même la durée était pleinement assumée dans l'*Introduction*. L'*évolution créatrice* emboîte ces dispositions au profit de l'élaboration d'un « évolutionnisme vrai », c'est-à-dire d'un mouvement vital et créatif sous-jacent à la représentation, et non médiatisé par la dialectique. L'image phare de cet ouvrage est l'élan vital. Le pari de Bergson est que les différentes lignes de l'évolution des espèces émergent toutes d'un élan inaugural, d'un jaillissement dont les prolongements imprévisibles s'actualisent au fur et à mesure de sa course effrénée. Création et évolution ne sont pas antinomiques, ils sont contemporains.

La légitimité d'une telle image dépend du succès de l'explication que Bergson parvient à déployer quant aux phénomènes de récurrences des manifestations biologiques. Si l'œil est une réalisation organique évolutive d'un seul et même mouvement de l'évolution créatrice – l'élan vital –, pourquoi plusieurs espèces évoluant sur des lignes génétiques différentes le possèdent-elles toutes en partage, par exemple ? Conformément à l'injonction bergsonienne, la réponse se situe auprès du temps, à savoir dans des différences de *rythmes*. L'élan vital est l'Un qui traverse le multiple en autorisant les différences de nature. Or ces différences sont rythmiques ; les durées qui parcourent les choses varient sur le thème de l'élan vital. La coexistence du semblable dans la différence génétique provient de l'univocité virtuelle de l'élan vital comme différenciation, comme introduction de différences de nature dans la matière – c'est ce que signifie, pour Bergson, la création. Bien qu'il soit imprévisible, l'élan vital n'est pas pour autant aveugle. Pour Bergson, il doit œuvrer en fonction et en vue de la liberté.

Le Moi qui dure se fond dans l'évasion temporelle irrévocable du temps et détecte intuitivement des différences de nature dans les choses. Deleuze insiste à juste titre sur le fait que l'expérience de la durée, centrale à toute l'entreprise bergsonienne, n'est déjà plus tout à fait l'expérience vécue, car elle excède la psyché individuelle en reflétant en

³³ Bergson, H. (1972), « Pièces diverses, Correspondances, Documents », dans *Mélanges*, p. 774.

elle diverses durées, qu'elle « *n'est pas seulement expérience vécue*, elle est aussi expérience élargie, et même dépassée, déjà condition de l'expérience³⁴ ». L'« expérience » de la durée n'est pas unidirectionnelle. L'image célèbre du sucre dans le verre d'eau en témoigne : que la durée s'atteste toujours déjà dans le monde matériel inorganique. La succession temporelle du sucre qui fond est le temps pur, « ce n'est plus du pensé, c'est *du vécu*. Ce n'est plus une relation, c'est de l'absolu³⁵ ».

Comment réconcilier ces affirmations apparemment contradictoires entre le vécu *excédé* et le *pur vécu* ? Avec *la mémoire*, texture intime de la conscience, vacillant selon Bergson sur la crête entre le monde organique et le monde inorganique. Sous la frange cristallisée du monde visé par les sciences finalistes et mécanicistes, Bergson dégage l'évasion de la durée dans la mémoire, appréhendée par l'intuition. « Plus on fixe son attention sur cette continuité de la vie, plus on voit l'évolution organique se rapprocher de celle d'une conscience, où le passé presse contre le présent [...] »³⁶ : il y a réciprocité et renforcement mutuel entre la conscience plongée dans la durée et la durée, en cela similaire elle-même à une conscience. De fait, la situation délicate dans laquelle se meut Bergson est la suivante : sa philosophie de la vie participe du finalisme, mais refuse catégoriquement l'anthropocentrisme du finalisme classique³⁷. Les points de vue du mécanisme et du finalisme sont autant trompeurs, l'un parce qu'il évacue la création, l'autre parce qu'il conçoit l'évolution comme la réalisation d'un plan quasi démiurgique destiné à servir l'homme. Par conséquent, Bergson doit imbriquer la psychologie dans la « nature » sans par ailleurs psychologiser cette dernière.

La mémoire et la durée se rencontrent dans le creuset du présent qui, sitôt atteint, se convertit en passé. La conscience s'enracine dans cette dynamique et c'est par un retour intuitif sur soi qu'elle puise son élan. L'on décrypte un « point de départ résolument cartésien » dans cette pensée qui s'installe dans la donation immédiate de la conscience³⁸,

³⁴ Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, p. 29 (je souligne). Dans l'*Essai* et dans *Matière et mémoire*, le Moi est d'ailleurs suppléé par un Moi profond préindividuel.

³⁵ Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, chap. 1, p. 9-10 (je souligne).

³⁶ *Ibid.*, chap. 1, p. 27.

³⁷ *Ibid.*, chap. 1, respectivement p. 40 et 59.

³⁸ Riquier, C. (2008), « Bergson (d')après Deleuze », p. 360.

quoique la flexion qu'exerce la conscience à ce moment n'est certainement pas réflexive, mais précisément intuitive. Elle ne pourrait pas non plus déboucher sur l'éclosion d'un sujet transcendantal, car le Moi profond, décentré dans la durée, n'est pas constituant, mais constitué. Sur le fil de la durée, le Moi se liquéfie aux durées inférieures et supérieures du monde organique et inorganique. La suspension de l'espace libère le temps pur dans la conscience. La mémoire du passé éprouvé *comme passé pur* est sollicitée pour implanter la conscience dans le protéiforme, pour l'abîmer dans la temporalité de l'écoulement universel. L'intuition puisée est ainsi celle de « toute vie comme de toute matérialité³⁹ ». Pour Bergson, le *vouloir* qui est voulu dans cette intuition est l'analogue de la volonté qui préside à l'élan vital, qui est la tendance consistant à introduire de l'indétermination dans la matière.

Au diapason de la basse fondamentale de l'élan vital, « nous sentons que la réalité est une croissance perpétuelle, une création qui se poursuit sans fin [...], et que si] nous ne sommes pas le courant vital lui-même ; nous sommes ce courant déjà chargé de matière⁴⁰ ». La destruction interne de la métaphysique de la représentation prépare l'appréhension de l'intuition communiquant directement la vie qui déborde infiniment de l'intelligence. Une continuité créatrice et imprévisible, « tel est le caractère de notre évolution intérieure », écrit Bergson, « et tel est aussi, sans doute », ajoute-t-il, « celui de l'évolution de la vie⁴¹ ». Cette « psychologie retournée » conquise par la dissolution de la conscience dans la durée est aussi une *cosmologie*. Le vouloir traversant la conscience et voulant la création coïncide avec le vouloir de la « supra-conscience »⁴² de l'élan vital. Bilan : la durée (psychologique) est la temporalité de l'élan, tendance univoque et différentielle.

³⁹ Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, chap. 3, p. 239.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 240.

⁴¹ *Ibid.*, chap. 1, p. 48. Aussi : « Telle est ma vie intérieure, et telle est aussi la vie en général. » au chap. 3, p. 259.

⁴² *Ibid.*, chap. 3 p. 261.

2.2. *Nietzsche : de la vie pulsionnelle à la volonté de puissance ; volonté de puissance contre élan vital*

Même si Nietzsche n'est pas du tout scientifique, il ne peut faire fi du darwinisme qui révolutionne la biologie et la vision anthropologique de son époque. Souvent, il s'en prend au principe de conservation de la théorie de l'évolution, qui lui apparaît comme un préjugé réactif. La vie n'est pas volonté de se conserver, mais volonté de se dépasser ; elle est volonté de puissance⁴³. Il est intéressant de noter qu'une des premières occurrences publiées de l'expression « volonté de puissance » paraît en opposition à la pensée scientifique dominante relativement à l'« essence » du vivant. Cela n'est en fait pas si étonnant si l'on replace la philosophie nietzschéenne de la vie contre la métaphysique de la représentation, de laquelle les sciences sont prisonnières. Les lois de la science ne peuvent par définition rendre compte de la vie en général, selon Nietzsche, non seulement parce qu'elles proviennent d'une certaine morphologie vitale parmi d'autres, mais aussi et surtout parce qu'elles s'insurgent contre la mobilité et le caractère indomptable de la vie. Dans la première section de *Par-delà bien et mal*, couronnée « des préjugés des philosophes », Nietzsche détruit d'une violence inouïe l'ontologie du sujet, point névralgique de la métaphysique de la représentation. Il y fait ce que Bergson omet peut-être d'exécuter lorsque celui-ci renverse la priorité de l'intellect sur l'intuition, en interrogeant la volonté qui préside au besoin de « vérité » chez le savant et le philosophe, et fragilise l'unité du « Je » qui « veut » la vérité. Des §§ 16 à 23, Nietzsche démantèle la conscience telle que conçue traditionnellement comme principe atomiste, volitif, causal et transparent à lui-même ; étape préalable à la saisie de la conscience à titre de *résultat* toujours reconduit de volontés, et non pas *cause* de la volition.

La reconstitution nietzschéenne du mouvement réel de la vie et, partant, le renouement de l'homme avec la « nature », doivent être cogénétiques, non pas séparés. Nietzsche part de la conscience craquée

⁴³ « Les physiologistes devraient réfléchir à deux fois quand ils posent la pulsion d'autoconservation comme pulsion cardinale d'un être organique. Avant tout, quelque chose de vivant veut *libérer* sa force – la vie elle-même est volonté de puissance ». Nietzsche, F. (2000), *Par-delà bien et mal*, § 13, p. 60 (l'auteur souligne).

pour rejoindre « du dedans » le monde. Au § 36, le Je fêlé est exhorté à prendre au sérieux l'expérience intime de ses affects et de ses désirs qui l'animent au point de leur attribuer toute teneur ontologique – *comme si* rien d'autre n'était réel que ce régime spécifique d'existence. L'horizon débusqué est alors celui du corps vivant, de l'être-vital pulsionnel. Ensuite, il s'agit de déployer à l'extrême ce monde d'instincts en fonction de la question « ai-je le droit, du point de vue de la probité et du souci de méthode, de refuser au monde en général cette existence archétypale de l'être-en-vie pulsionnel, et dès lors, m'en tenir résolument pour étranger ? » C'est là que Nietzsche énonce sa thèse : « Le monde vu du dedans, le monde déterminé et désigné par son "caractère intelligible" – serait précisément "volonté de puissance" et rien d'autre – ⁴⁴ », ce qui comprend aussi bien le monde organique que le monde inorganique ; « c'est la volonté de puissance qui mène également le monde inorganique, ou plutôt [...] il n'y a pas de monde inorganique⁴⁵ ».

Nietzsche n'aspire pas à réhabiliter l'absolu, ni même *de* l'absolu. Son explication est une tentative d'interprétation qui manifeste l'activité interprétative de toutes les productions intellectuelles et infraconscientes. Il est néanmoins remarquable de constater comment Nietzsche et Bergson font tous deux basculer l'intelligence vers l'instinctif/l'intuitif pour atteindre l'immanence du monde dans sa pluralité. Or il appert qu'un différend métaphysique sourd des profondeurs de ce terrain commun en ce qui a trait à la détermination de l'instance constituante retrouvée par Bergson, soit l'élan vital. Ayant parcouru la trajectoire vers le monde à partir du centre, c'est-à-dire de l'existence pulsionnelle ou la durée intuitionnée excentrée à la périphérie (le monde extrapsychologique), Nietzsche et Bergson reprennent le chemin inverse, de la périphérie désormais saisie comme volonté de puissance et élan vital, jusqu'au centre. Pour Nietzsche, ce centre est le Soi (et non plus le Moi) : résultat toujours repris d'un rapport hiérarchique de volontés⁴⁶. Pour Bergson, il est une « unité multiple et

⁴⁴ Nietzsche, F. (2000), *Par-delà bien et mal*, § 36, p. 88.

⁴⁵ Nietzsche, F. (1982), *FP XI*, 34 [247].

⁴⁶ Nietzsche, F. (2006), « Des contempteurs du corps », *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 72 sq.

une multiplicité une », une *personnalité* solidaire de la durée⁴⁷. Le problème est le suivant : la défrichée par Nietzsche rend saillant un résidu humaniste chez Bergson, à savoir que l'élan vital possède le même privilège que l'homme : l'unité de la conscience. Cela, Nietzsche permet de l'extraire, parce que la volonté de puissance qu'il expose est véritablement pré- et post-humaine, du moins elle se veut telle. Inversement, Bergson reprocherait à Nietzsche de fusionner les différences de nature. C'est cependant sur le vice bergsonien qu'il faut terminer.

L'image de l'élan vital, même après le travail d'épuration de la durée extrapsychologique, demeure contaminée de psychologie atomiste. Mais de quelle psychologie ? Celle de l'homme, dont le statut suréminent dans l'évolution est justifié d'après Bergson par son aptitude à la création, qui le rend *semblable* à l'élan vital qui cherche à créer de l'indétermination dans la matière. En parlant de rapports de volontés, Nietzsche se prémunit d'un tel pacte entre le mouvement vital et l'homme (celui-ci n'est qu'une manifestation complexe de celui-là). S'il y a effectivement un humanisme latent et inavoué chez Bergson, le projet d'une métaphysique intuitive annoncé dans *l'Introduction* et mis en marche dans *L'évolution créatrice* se déverse malgré lui dans l'ancienne métaphysique de la représentation, car l'homme en est également l'épicentre. Pourtant, en critiquant cette dernière à travers ses fondements et en favorisant l'absence de fondations au profit d'une philosophie de la vie, Bergson aurait dû éviter à tout prix la détermination de la vie comme (hyper)conscience. À un tournant décisif de la modernité, Nietzsche et Bergson atteignent le nœud de la métaphysique, mêlé de subjectivisme, d'atomisme et d'acosmisme. Ils font voir que l'effet de la métaphysique n'est pas prioritairement d'affirmer des arrière-mondes, mais l'unité et la stabilité des choses. En ce sens, Heidegger écrit que

La pensée ne surmonte pas la métaphysique en la dépassant, c'est-à-dire en montant plus haut encore pour l'accomplir on ne sait où, mais en redescendant dans ses profondeurs jusqu'à la proximité la plus proche. Là surtout

⁴⁷ Bergson, H. (2016), *L'évolution créatrice*, notamment chap. 1, p. 5-6 et surtout chap. 3, p. 258 : « Je suis donc [...] une unité multiple et une multiplicité une ».

où l'homme s'est égaré dans la subjectivité, la descente est plus difficile et plus dangereuse que la montée⁴⁸.

Conclusion : réconciliation du rapport de l'homme au monde ?

En dépit de certaines similitudes frappantes au niveau de leur méthode, il est possible, et j'espère fécond, de mobiliser Nietzsche contre Bergson. Non pas parce que ce dernier serait insuffisant pour lui-même, mais parce que la philosophie qu'il porte requiert une multiplicité d'intuitions pour dépeindre une image parlante. Une des intuitions philosophiques primordiales de *L'évolution créatrice* est que l'intelligence ne peut être prise comme point de départ ou comme principe lorsqu'il incombe au penseur de penser la vie. Sous la charge de cette tâche suprême, la métaphysique de la représentation s'écroule. Après avoir retracé les critiques nietzschéennes et bergsoniennes à son égard auprès de l'hypertrophie de la raison et de la contamination de l'espace dans le temps, le passage de la psychologie à la cosmologie a été analysé pour thématiser la volonté de puissance et l'élan vital. Enfin, l'inquiétude d'un anthropocentrisme humaniste entravant l'élan vital a été explicitée. J'ai ouvert ce texte sur l'observation de la dislocation du rapport entre l'homme et le monde. J'exprimerais cette réserve finale à l'endroit de l'élan vital bergsonien en demandant que si l'on peut être relativement convaincu de son caractère à la fois unifiant, transversal et différenciel, susceptible de résoudre création *et* évolution, n'est-ce pas encore seulement en rétablissant secrètement un monde humain ? La piste à explorer se situerait dès lors auprès de l'anthropologie bergsonienne : s'affranchit-elle de la conception traditionnelle de l'homme ?

Bibliographie

- Bergson, H. (2013), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, 180 p.
Bergson, H. (2016) *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 693 p.
Bergson, H. (2012), *Matière et mémoire*, Paris, GF Flammarion, 349 p.

⁴⁸ Heidegger, M. (1957), *Lettre sur l'humanisme*, p. 133.

- Bergson, H. (1972), *Mélanges*, Paris, Presses Universitaires de France, 1692 p.
- Bergson, H. (2013) *La pensée et le mouvant*, Presses Universitaires de France, 612 p.
- Deleuze, G. (2014) *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 119 p.
- Deleuze, G. (2012) *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 409 p.
- Deleuze, G. (2002) *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*, Paris, Les éditions de Minuit, 416 p.
- Deleuze, G. (2015), *Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires de France, 99 p.
- Deleuze, G. (1962), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 232 p.
- Deleuze, G. et F. Guattari (2005), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de minuit, 206 p.
- Hegel, G.W.F. (1939), *La phénoménologie de l'esprit*, (t. 1), trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, 355 p.
- Heidegger, M. (1957), *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, Paris, Aubier Montaigne, 185 p.
- Montebello, P. (2007), *Nature et subjectivité*, Grenoble, Jérôme Million, 283 p.
- Nietzsche, F. (2006), *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis, GF Flammarion, 477 p.
- Nietzsche, F. (1982), *Le Gai savoir*. Suivi de *Fragments posthumes (Été 1881 – été 1882)*, dans *Œuvres philosophiques complètes V*, G. Deleuze, M. de Gandillac (éd.), trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 688 p.
- Nietzsche, F. (1982), *Fragments posthumes (Automne 1884 – 1885)*, dans *Œuvres philosophiques complètes XI*, G. Deleuze, M. de Gandillac (éd.), trad. M. Haar, M. de Launay, Paris, Gallimard, 528 p.
- Nietzsche, F. (2007), *Le gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, GF Flammarion, 445 p.
- Nietzsche, F. (2015), *La naissance de la tragédie*, trad. C. Denat, GF Flammarion, 353 p.
- Nietzsche, F. (2000), *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, GF Flammarion, 385 p.
- Riquier, C. (2009), *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 484 p.

- Riquier, C. (2008), « Bergson (d')après Deleuze », *Critique*, n° 732, p. 356-371.
- Simmel, G. (2014), « Henri Bergson », in *Annales Bergsoniennes VII. Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*, C. Riquier (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, p. 79-94.
- Stiegler, B. (2011), *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris, Presses Universitaires de France, 392 p.
- Vioulac, J. (2015), *Science et révolution. Recherches sur Marx, Husserl et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 286 p.