

### **3. 3. - LA FINALITE**

#### **III - LE JUGEMENT DE FINALITE**

#### **3. 3. 45.**

*Au terme de notre précédent parcours, nous en savons à présent suffisamment pour saisir sous leur pleine perspective trois textes assez fondamentaux sur la pensée du vivant en général et le jugement de finalité en particulier.*

*La Critique de la faculté de juger de Kant marque tout à la fois la nécessité et les limites du jugement de finalité. Elle souligne la stérilité et le dogmatisme de tout point de vue uniment finaliste ou mécaniste, dès lors qu'il s'affirme de manière exclusive par rapport à l'autre. A ce titre, bien des auteurs contemporains, auraient certainement gagné à le comprendre (car il est souvent assez probable qu'ils l'aient lu ou en aient au moins eu connaissance !). Mais voilà, parce que Kant parle d'une force formatrice des organisations vivantes, on l'a rangé parmi les vitalistes. On a décrété sa pensée dépassée. Elle aura, de fait, été aussi commentée et enseignée jusqu'à nos jours que finalement ignorée.*

*Le jugement de finalité, montre Kant, est tout aussi nécessaire et tout aussi insuffisant que l'approche mécaniste. Les deux ne s'opposent même pas. Ils participent des mêmes raisonnements. Autant considérer qu'ils représentent autant de moments nécessaires dans la pensée du vivant. C'est ainsi que dans la Science de la logique de Hegel, Mécanisme, Organisme et Finalité marquent les trois temps d'un même concept d'Objectivité (Encyclopédie des sciences philosophiques, 1830, § 213<sup>1</sup>). Mais ce n'est pas ainsi qu'il en ira généralement.*

*Un objet, note Hegel, est d'abord défini mécaniquement comme un agrégat matériel, un complexe de facultés (§ 195). Un cran plus loin, il est perçu*

---

<sup>1</sup> trad. fr. Paris, Vrin, 1986.

*comme un système de relations. C'est alors un organisme (§ 200 Add.). Il est enfin posé lui-même comme but, comme une certaine fin en vue de laquelle il existe en tant qu'objet (§ 203). Et, au terme de ce parcours, l'objet devient une idée. La pure chose rassemblant des propriétés est dotée d'une détermination, d'une essence propre (§§ 204 à 209). Le jugement de finalité ne représente ainsi qu'un moment dans un mouvement d'intellection qui cherche à comprendre. Car la description d'un mécanisme, d'un organisme sollicitent la compréhension, notait déjà Aristote. Ils ne la donnent pas.*

*Nous l'avons souligné d'emblée, une cause finale est une absurdité. Une fin ne peut être une cause : sinon le monde avancerait à reculons ! On ne peut donc dire qu'on a des yeux pour voir. Mais, seule, une cause efficiente n'est pas plus sensée. Dire qu'il y a la vue parce qu'un œil existe, c'est ne rien dire au fond. C'est dire que la cause contenait déjà la fin.*

*Le jugement de finalité recherche une rationalité complète du vivant. Il s'égaré s'il prête aux vivants des raisons que ceux-ci ne contiennent pas. Mais il est indispensable pour concevoir vraiment ceux-ci, souligne Octave Hamelin (Essai sur les éléments principaux de la représentation, 1907, p. 256 et sq.<sup>2</sup>). Sans lui, nous décrivions minutieusement les mécanismes oculaires, sans réaliser qu'ils permettent la vision.*

*Car un œil est bien fait pour voir. C'est un mécanisme finalisé. Et c'est tout ce que l'on peut dire ! L'œil ne nous donnera pas la clé du vivant. Il ne nous dira pas s'il fallait que les vivants voient.*

\*

*Peu d'auteurs cependant, ont paru saisir que mécanisme et finalisme ne s'opposent pas. Et l'ont-ils fait que cela n'a pas toujours paru très heureux. Nous présenterons à ce titre ci-après un ouvrage de Maurice Pradines, dont le finalisme méthodologique est fort et l'appréciation finaliste qu'il porte sur les vivants est très mitigée.*

---

<sup>2</sup> Paris, PUF, 1951.

*C'est que Pradines ne peut en rester aux phénomènes. Il veut malgré tout rassembler leur diversité en un large et unique tableau. Le finalisme ne lui sert pas seulement à comprendre les vivants mais aussi à juger la vie. Les fins de celle-ci lui paraissent-elles avoir été sérieusement prises en défaut au cours de l'évolution ? Cela est sans surprise. Si l'on fixe quelque fin au monde, ce dernier paraîtra inévitablement inachevé et ses moyens mal adaptés à ses fins. Mais c'est plutôt que toute fin peut paraître illusoire si l'on ne peut déduire dans le détail le processus qui doit mécaniquement la réaliser. C'est pourtant tout à rebours qu'on pense généralement : nous ne cherchons la fin que des choses qui ne nous paraissent pas nécessaires, dont nous ne comprenons pas la nécessité. Des choses que nous jugeons contingentes et dont les fins que nous pourrions leur prêter, dès lors, n'auront jamais la nécessité qui d'emblée nous échappe. En prêtant des fins au monde nous nous donnons autant d'arguments pour considérer qu'il n'en a aucune !*

*Le finalisme voudrait hisser le vivant à un niveau de nécessité et le mécanisme ne croit pas qu'on puisse y arriver. Tous deux discutent d'une transcendance des phénomènes et aucun ne s'aperçoit que la seule finalité que l'on peut reconnaître nécessaire aux vivants est la vie même ! Cette évidence, il est vrai, est très difficile à saisir. Parce qu'il l'énonce, au prix d'une assez extraordinaire torsion de pensée, on peut estimer que Bergson est l'un des plus importants philosophes de la vie.*

*Kant, Pradines et Bergson sont ainsi les auteurs qui nous occuperont successivement ci-après.*

A) Kant

3. 3. 46.

*CRITIQUE DE LA FACULTE DE JUGER (1790-1793-1799)*<sup>3</sup>

Cet ouvrage de Kant, dont on a noté qu'il s'approche du style des écrits de philosophie populaire, par rapport aux deux précédentes *Critique de la raison pure* (1781) et *Critique de la raison pratique* (1788), a fait l'objet d'appréciations assez contradictoires. Représente-t-il une synthèse des deux précédentes *Critiques* ou un simple rajout postérieur ? Qu'est-ce qui justifie la juxtaposition en son sein d'une partie esthétique et d'une partie téléologique, etc. ?<sup>4</sup> Nous ne pouvons ici développer ces questions. Reprenons seulement cette remarque d'Eric Weil selon laquelle examinant successivement le jugement de goût, le sublime et l'apparente finalité de l'organisation vivante, la *Critique* porte sur le sens des phénomènes rencontrés comme fait et sur le fait que les phénomènes ont apparemment un sens (*Sens et fait*, 1969<sup>5</sup>).

*La fin d'une chose est sa raison d'être, la réponse au "pourquoi ?" que l'on peut poser quant à son existence.*

On ne peut comprendre la production d'un seul brin d'herbe à partir de simples causes mécaniques, écrit Kant. Derrière les causes, en effet, il y a les fins, qui donnent le pourquoi d'une existence. La fin d'un être est son principe de raison, que doit inclure le concept de cet être comme fondement de son effectivité.

Pour avoir une fin, c'est là la seule condition, l'existence d'un objet ne doit donc pas paraître nécessaire. Son existence doit paraître contingente (§ 75). Or, Kant l'a montré ailleurs et il y reviendra, l'existence ne peut jamais être déduite de la seule considération du concept d'un objet (voir 4. 1. 18.). L'existence se trouve, elle ne se démontre pas au sens d'une déduction logique. Dès lors, la raison d'être d'un objet peut paraître correspondre à une fin, à une intention si, dans sa forme même, l'apparition de cet objet ne semble guère avoir été possible par le seul jeu des lois de la nature.

*Différents types de finalités (§§ 63-64).*

Un objet a ainsi une *finalité naturelle* dès lors que son existence ne paraît possible qu'en réponse à quelque finalité. L'objet, en d'autres termes, paraît avoir été voulu ou produit, d'une manière ou d'une autre, tel qu'il est. Le seul jeu des lois de la nature ne l'aurait pas formé tel car l'effet final paraît avoir guidé sa cause agissante (songeons à une

---

<sup>3</sup> trad. fr. in *Œuvres philosophiques II*, Paris, Pléiade Gallimard, 1985.

<sup>4</sup> Voir A. Philonenko *Science et opinion dans la Critique de la faculté de juger* in M. Frank, J-P. Larthomas & A. Philonenko *Sur la troisième Critique*, Paris, L'Eclat, 1994.

<sup>5</sup> in *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1982.

statue par exemple, que nous n'imaginerons pas la nature capable d'avoir sculptée. Kant prend l'exemple d'une figure géométrique tracée sur le sable, § 64).

Mais cette finalité peut n'être qu'une *finalité relative*, selon laquelle un être est utile à d'autres. Sa finalité est d'être un moyen pour d'autres êtres. Dans la nature, souligne Kant, nous trouvons une abondance de fins relatives, dont nous ne pouvons néanmoins considérer qu'elles représentent une finalité réelle, *externe*, qu'à titre hypothétique. Ce qui est utile à l'homme, ce qu'il mange par exemple, ne peut passer de soi pour avoir été précisément créé à cet effet. Mais si l'homme – et lui seul d'ailleurs pour Kant - peut passer, sous certaines conditions d'intelligibilité que nous allons voir, pour ne pouvoir être réduit au statut de pur moyen au sein de la nature (§ 83), nous pourrions considérer que la finalité relative des choses par rapport à lui représente bien une *finalité externe*, dans la mesure où, si un être comme l'homme *doit* exister, ses moyens de subsistance *doivent* également exister.

En fait de finalité naturelle manifeste, enfin, nous ne rencontrons dans la nature que la *finalité interne* par laquelle une chose est à la fois cause et effet d'elle-même (§ 65). Chez les êtres vivants organisés, ainsi, le tout donne le pourquoi des parties et réciproquement. Une montre est organisée mais n'a pas la possibilité de produire ses propres parties, tandis qu'un arbre se produit comme individu et produit d'autres arbres. Pour rendre compte de cette finalité interne des vivants, il faut faire intervenir une force formatrice particulière. La croissance d'un être vivant, en effet, ne correspond pas à une simple poussée mécanique. Aucune analogie ne peut lui être trouvée avec un principe physique connu.

Cette idée d'une force formatrice, Kant l'emprunte à Johannes Blumenbach (*Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, 1781<sup>6</sup>), lequel distinguait une force formatrice d'essence mécanique (*Bildungskraft*) de la puissance propre au vivant d'agir conformément à une fin (*Bildungstrieb*).

Puisque, par définition, tout être auquel doit être reconnu une finalité naturelle excède les seules ressources courantes des lois naturelles, les êtres vivants organisés, cause et effet d'eux-mêmes, répondent manifestement à cette définition.

Mais cette finalité interne, naturelle, ne fait pas des vivants autant de *fins de la nature* ni n'atteste d'une finalité de l'existence de la nature (§ 86), c'est-à-dire d'un but

---

<sup>6</sup> Stuttgart, G. Fisher, 1971.

final du monde par rapport à quelque fin suprasensible, au sens où celle-ci déborderait par définition l'ordre naturel (§ 67). De cela, comment est-il possible dès lors de juger ?

*La finalité relève d'une catégorie de jugements particuliers.*

Juger, c'est ramener quelque chose de particulier sous une détermination plus universelle. C'est notamment caractériser un être ou un caractère particulier par un terme plus général, au sens où il peut s'appliquer à d'autres. Notre faculté de juger consiste ainsi essentiellement à reconnaître la nature des choses par leur rapprochement avec d'autres.

Couramment, nous partons de l'universel : les choses sont rangées sous des noms ou des lois connues. La faculté de juger, alors, est *déterminante*. Sachant que les arbres existent, nous déterminons que tel être en est un ou non. Mais l'universel peut ne pas pouvoir être déterminé a priori. Nous devons l'imaginer à partir du particulier. La faculté de juger, alors, est *réfléchissante*. Une organisation vivante particulière, ainsi, ne nous donne pas l'idée d'une finalité générale mais seulement l'indice d'une telle finalité. Tout semble organisé pour répondre à une fin plus générale que nous ne saisissons toutefois pas.

Cela ne tient pas au fait que telle loi nous demeure inconnue ou que tel objet n'avait encore jamais été rencontré. Notre faculté de juger est réfléchissante quand le principe recherché ne peut être trouvé dans la seule observation des phénomènes, dans l'expérience. Quand nous ne savons pas rattacher telle ou telle détermination à une autre plus générale, connue de manière objective.

Toute appréciation d'une finalité, ainsi, relève de la faculté de juger réfléchissante (§ 61). De l'observation, nous pourrions tirer que telle chose est utile à telle autre. Nous ne pourrions objectivement trouver néanmoins que cette fin relative d'être utile est la raison même de son existence. Cela relève d'un jugement qui n'est qu'une interprétation de l'expérience. Car, pour que nous puissions déduire le pourquoi de l'existence des choses, il faudrait aller au-delà de toute expérience et saisir la totalité de la nature comme système (§ 85). Il nous faudrait connaître la Nature comme réalité et non seulement comme idée pour déterminer ses fins.

Entre l'entendement, qui fixe le comment des phénomènes et la raison, qui veut saisir leur pourquoi, le jugement réfléchissant est intermédiaire. Cela signifie qu'une raison aux choses peut être trouvée mais non pas *connue* car d'elles-mêmes les choses ne la donnent pas de manière objective. Les deux usages déterminant et réfléchissant de la faculté de juger entrent dès lors dans une dialectique.

\*

*La finalité ne relève pas d'une connaissance.*

Tous les êtres matériels, parce qu'ils sont, sont possibles selon les lois mécaniques. Et, parce qu'ils existent, peuvent également répondre à quelque finalité. En va-t-il bien ainsi cependant ? Cela, montre Kant, est indécidable.

Pour prouver que la prise en considération de fins est inutile ou indue, il faudrait considérer, comme Spinoza, que tout obéit à un strict déterminisme, selon lequel tout ce qui est possible est. Mais cela, l'expérience ne permet nullement de l'affirmer ! Que toute chose qui est ait été d'emblée nécessaire ou possible, c'est ce que les lois empiriques ne permettent justement pas de juger. Pas plus qu'elles n'assurent l'existence de fins naturelles, puisque de telles fins débordent le cours matériel des phénomènes (§ 70). Nier le finalisme ne peut se faire qu'au prix d'arguments qui ont la même légitimité que ceux qui permettent de l'affirmer. Les deux positions sont possibles. Elles ne s'excluent pas. Elles ne forment pas une antinomie (§ 71).

Les êtres vivants organisés sont ainsi intelligibles sous deux formes causales : mécanique et finaliste. Par leur forme même, cependant, ils ne semblent pas avoir pu jaillir naturellement du non-organique. Et expliquer leur apparition par le simple jeu du hasard est une solution absurde, juge Kant. Pour autant, tout dans leur fonctionnement répond bien à des lois mécaniques – même cette force formatrice empruntée à Blumenbach, nous l'avons vu (§ 81).

Les considérations de finalité ne sont donc en rien constitutives pour l'usage *déterminant* de notre faculté de juger. Elles ne nous permettent pas de mieux comprendre le fonctionnement effectif des êtres naturels. Elles demeurent néanmoins pensables pour juger des choses. La finalité est un principe régulateur pour l'usage *réfléchissant* de notre faculté de juger (§ 74).

On peut juger que la vermine a pour finalité d'existence d'obliger l'homme à être propre. Il est absurde de l'affirmer. Une telle finalité, en effet, relève d'une causalité non pas empirique mais intellectuelle, puisqu'elle n'a de sens qu'en rapport à une cause supérieure au monde – la destination finale de l'humanité, en l'occurrence (§ 75).

*Poser une finalité, c'est juger de manière forcément incertaine mais indispensable.*

Ne nous donnant aucun fondement effectif des choses, la considération de leur finalité est surtout utile d'un point de vue moral. Elle représente de ce point de vue un jugement dont on ne peut se défaire, souligne Kant.

Si nous devons agir moralement, en effet, il est impossible d'admettre que cela n'a pas de but. Il est impossible de juger que la Création n'a pas de but (§ 86) et que l'homme ne représente pas une valeur en son sein. De fait, notre destination morale – indubitable pour Kant, ce que nous ne pouvons qu'indiquer sans le développer ici - notre destination morale nous oblige à aspirer à un but final, le Souverain Bien, qui doit être possible dans le monde par la liberté (§ 87).

Comme Kant l'indiquait déjà ailleurs, la téléologie pure est finalement une morale (*Sur l'usage des principes téléologiques*, 1788). Et la finalité est une affaire de croyance (*CFJ*, § 91), commandée par la structure même de notre raison mais qui ne prouve rien pour la connaissance théorique.

\*

La réflexion kantienne a sans doute pour principal mérite de clarifier un débat indécidable qui malgré tout, de nos jours encore, se pose pratiquement dans les mêmes termes que dans l'Antiquité.

Mécanisme et finalisme, montre Kant, ne s'opposent pas. Ils ne forment pas une antinomie. Il ne convient donc pas d'expliquer le vivant au prix d'explications téléologiques naïves mais, réciproquement, le mécanisme doit en rabattre de ses prétentions métaphysiques, le poussant à assurer qu'il rend a priori intégralement compte des phénomènes. Dans les deux cas, Kant dénonce un abus de dogmatisme.

Pour autant, un tel partage ne tranche rien. Renvoyant le finalisme à une affaire de croyance, il ne répond nullement à l'interrogation qui nous prend légitimement face à toute organisation vivante : la finalité que nous sommes presque inévitablement conduit à lui prêter en première approche est-elle ou non fondée ? Le fond du débat est là, qui porte non sur la finalité générale du monde mais bien sur la détermination particulière des phénomènes.

Car une finalité plaquée par-dessus un pur mécanisme serait pratiquement dénuée de sens. Comment poser en effet que tous les êtres sont les jouets d'une nécessité aveugle et croire qu'ils reçoivent une destination suprasensible ? Au fond du débat entre



mécanisme et finalisme, c'est la question de la valeur des êtres qui est posée - une valeur liée, sinon à quelque finalité du monde, au moins à la reconnaissance d'une spontanéité vitale. De sorte qu'on ne peut retenir à la fois le mécanisme et le finalisme. L'un annule bien la portée de l'autre.

Pour sauver la finalité, même au titre d'une simple croyance, il faut avoir d'emblée posé, comme Kant mais ailleurs que dans la *Critique de la faculté de juger*, que l'obligation morale en l'homme confère à ce dernier le statut d'un être libre et à son existence, finalement, une destination suprasensible. A partir de là, en fait de finalité, Kant ne s'intéresse qu'à l'homme et ne prend véritablement en considération qu'une causalité finalisée ; c'est-à-dire un enchaînement causal poursuivant une intention posée au-delà de lui. Un genre d'intention, active notamment dans les productions artistiques, que nous ne rencontrons qu'en nous. De là, toute finalité non-humaine ne peut être qu'extra-sensible, pour Kant, qui ne fait pratiquement rien de la finalité interne reconnue aux organismes, par laquelle ces derniers agissent pourtant bien comme autant d'êtres finalisés, poursuivant la conservation d'eux-mêmes.

Kant, au total, ignore pratiquement cette finalité interne comme capacité d'auto-affirmation qui renvoie non à une intention mais à un être. Une finalité dont le darwinisme fera un objet d'étude empirique et qui ne peut guère être prouvée, puisque principe d'intelligence des phénomènes vitaux, elle ne saurait guère se déduire d'eux - bien des débats concernant ce thème, les positions d'un Karl Popper notamment (voir 3. 2.), auraient gagnés à lire Kant d'un peu plus près...

Une finalité interne qui fournit cependant un principe régulateur non pas seulement pour la croyance mais bien pour la connaissance et qui oblige, pour comprendre le vivant, à partir non de ces conditions les plus rudimentaires mais de ses productions les plus complexes. Comme s'attache à le montrer Maurice Pradines.

\* \*

*B) Maurice Pradines*

**3. 3. 47.**

*L'AVENTURE DE L'ESPRIT DANS LES ESPECES (1954<sup>7</sup>)*

---

<sup>7</sup> Paris, Flammarion, 1954.

L'ouvrage représente une sorte de testament philosophique, résumant les principaux acquis des travaux antérieurs de M. Pradines.

Maurice Pradines le reconnaît, le tragique de l'existence - un thème en vogue à l'époque (voir 4. 1. II.) - inspire toute sa philosophie. Et ce tragique tient essentiellement à "la tension mortelle d'une raison en lutte avec l'irrationalité du monde et qui ne parvient jamais à la vaincre". C'est précisément sous cette perspective que l'ouvrage s'attache à "retracer l'épopée de l'esprit qui s'est fait vie", selon l'expression d'un commentateur<sup>8</sup>.

*Le monde est un chaos manqué.*

A cet effet, M. Pradines fait choix d'une méthode qu'il nomme "méthode d'analyse réflexive" ou "génétisme régressif" et qui consiste, pour rendre compte de l'apparition de l'esprit au terme de l'évolution, de chercher ce qui le suppose déjà au sein de toute vie, même la plus rudimentaire.

L'évolution est ainsi comprise par son terme. Les effets sont moins expliqués par les causes que l'inverse. Nous nous plaçons ainsi dans un schéma finaliste, dont la finalité, cependant, n'excède pas ce à quoi l'observation du développement des organismes vivants nous fait assister : une évolution, souligne Pradines, qui ne peut être comprise qu'en admettant que l'action du hasard est nettement dominée par celle de choix, c'est-à-dire de fins dans l'histoire de la vie.

La vie, en d'autres termes, est un fait d'ordre. A ce point d'ailleurs que le désordre n'a pas en elle la gratuité des simples hasards. Le monstre, ainsi, renverse une loi de finalité et n'est pas la simple expression d'un mécanisme aveugle. Rien n'exprime plus la finalité que le monstre, souligne Pradines. Parce qu'il est l'expression d'un dessein manqué, seule la vie peut le produire.

Le finalisme de M. Pradines, ainsi, a ceci de particulier que les échecs et les monstruosité du vivant sont pour lui les seules marques patentes de finalité. Puisqu'ils nous placent vis-à-vis non d'une simple erreur mais d'un *inachèvement*.

Loin de s'enraciner dans le constat d'une adaptation parfaite de l'organisation vivante, le finalisme de Pradines s'enracine dans une vision de l'homme comme un être inabouti, cherchant le plaisir et fuyant une souffrance aussi inéluctable qu'absurde. Le monde, écrit finalement Pradines, est un chaos manqué.

*Comprendre du présent au passé.*

Au fil de l'évolution, Pradines invite ainsi à comprendre le vivant du présent au passé, tant les niveaux supérieurs influencent les niveaux inférieurs autant qu'ils sont conditionnés par eux - c'est ce que Pradines nomme la "loi de genèse réciproque".

Cela, pour le dire autrement, suppose à l'origine de l'évolution, un esprit qui a besoin de la nature pour actualiser ses potentialités. Cela ne signifie pas que l'esprit devait apparaître. Mais puisqu'il est apparu, force est d'en retracer la genèse. Il y a finalisme dès lors que l'effet permet de juger de la cause. Cela ne suppose pas forcément une intention posée à l'origine des phénomènes mais il faut au moins montrer en quoi l'effet était dans sa cause. Le finalisme, en ce sens, ne consiste à rien d'autre qu'à partir des faits. L'intérêt propre de la démarche de Pradines est de souligner qu'il représente une méthode nécessaire.

Définir la vie telle qu'elle apparaît, c'est forcément déceler en elle un germe de spiritualité même à ses stades les plus rudimentaires dans la mesure où la vie, de fait, dans ses productions les plus conscientes d'elles-mêmes, est choix.

Or, le vivant dans son ensemble peut être défini par son autonomie. L'évolution toute entière est une conquête en concentration - notamment dans le passage du végétal à l'animal. Le vivant cherche toujours plus à s'approprier sa propre nature, à se rejoindre tant il ne se complait qu'en lui-même. Il n'est pas d'autre transcendance dans le monde, pas d'autre suprême finalité, que ce choix de soi par soi qui définit à peine un but mais plutôt un état premier et fait du vivant, d'emblée, une *mémoire*.

Dès sa plus simple expression, comme *germen*, le vivant cherche le passé dans le futur et s'apprête à le retrouver dans le présent. De là, la reproduction, sexuée ou non, a moins pour objet de créer un être qu'une lignée. La vie veut conquérir le temps plus que le monde. Elle veut enfin être exactement et éternellement telle qu'elle se fait.

Car la vie devait d'abord exister et se donner dès lors quelques attributs matériels qui ne la définissent pas en elle-même. En ceci, la matière a rendu le vivant périssable mais rien n'indique que la mort soit un plan explicite de la nature, souligne Pradines. Nous ne la rencontrons que comme une condition du vivant par rapport à sa propre matérialisation et comme il n'est rien de positif non plus qui nous assure que la

---

<sup>8</sup> Voir J. Lacroix *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, PUF, 1966, p. 224 et sq.

nature ne cherche que la prolongation de l'espèce et non des individus, d'autres moyens trouvés par la vie assurent peut-être ailleurs l'immortalité individuelle.

L'origine de la vie ne renvoie donc pas à quelque matière plus simple dont elle serait issue mais à l'esprit - que la vie étouffe pourtant beaucoup plus qu'elle ne l'exprime. Car d'emblée la vie a été le produit d'une activité qui s'ignorait.

Du fait de ses nécessaires conditions matérielles, pour que la vie subsiste il faut que son dynamisme puisse se convertir en mécanisme, en habitude sans trop se rigidifier. Dans un environnement mouvant, en effet, la vie ne progresse qu'en se conservant. L'habitude est ainsi le premier événement dans l'histoire de l'esprit. Et l'habitude se déploie tant dans l'instantanéité de réponses réflexes - en elles, l'esprit est toujours présent, puisque le réflexe donne un sens à la pure excitation ; il est un jugement de valeur, si grossier soit-il - que dans la temporalité maîtrisée de l'instinct, qui est une conduite et non plus une routine (chap. II<sup>o</sup>).

L'esprit ainsi agit dans le corps dès avant que la conscience n'apparaisse. C'est la sensation qui le libérera en tant que tel (chap. III). On ne peut en effet sentir sans comprendre et réciproquement. L'esprit a fait les organes sensoriels, écrit Pradines. Mais le surcroît de conscience donné aux excitations lors de la formation de la sensorialité a rencontré deux écueils : la douleur et le plaisir, comme conscience des impulsions aversives et appropriatives (chap. IV). Enfin, l'esprit est parvenu à se libérer des nécessités de l'adaptation. La sensibilité s'est sublimée dans l'art (chap. V), la technique - qui représente, selon Pradines, le plus grand mystère de la vie - et la science (chap. VI), puis la moralité (chap. VII).

La science renforçait l'autonomie des vivants humains en leur assurant la conquête d'un monde réduit à des symboles manipulables. La moralité, comme revendication d'une pleine et entière disposition de soi, achève tout ce parcours. Elle est la recherche même de cette liberté de soi dont le couronnement serait une joie parfaite que la vie cherche vainement depuis l'origine des temps. Et pourtant ! A chaque pas, l'aventure de l'esprit menace de sombrer dans une tératologie radicale dans sa lutte contre la causalité naturelle. Ainsi ses progrès en conscience les plus considérables ont-ils eu pour rançon la souffrance. Et au total, Pradines conclut sur un finalisme indécis.

*Un finalisme indécis.*

Le vivant n'est certes pas entièrement livré à l'incohérence des forces naturelles, puisqu'il est à même de lutter contre elles. Mais, en même temps, il ne se dévoile nulle part quelque Providence ayant comme pré-arrangé le sort des choses. Une catastrophe se profile toujours au bout des perfections de l'espèce humaine. Certes, le but était posé en premier mais l'esprit a dû se faire exister en usant de hasards propices et en tirant parti d'effets qui n'entraient nullement dans son dessein.

Et, au total, le finalisme de Maurice Pradines ne peut manquer de verser dans une téléologie de l'inachèvement et de l'incertitude. Le monde n'est pas plein de Dieu mais il n'en est pas totalement privé non plus, finit-il par écrire. Le travail de l'esprit depuis les premiers tâtonnements de l'animal le plus humble peut soutenir une foi en une présence dégradée de Dieu au cœur des choses. Le désespoir, aussi bien, reste possible pour ceux qui en ont besoin. La science est bien incapable de trancher ce point qui, à ce stade, écrit Pradines, ne saurait que s'en tenir à la portée limitée qu'accorde Kant à l'argument téléologique.

Il est douteux, cependant, que Pradines s'en tienne vraiment aux arguments kantien. Partant d'un finalisme limité à l'essentielle vitalité du vivant, à la capacité que ce dernier a d'être à lui-même sa propre fin, Pradines ne peut en effet manquer d'examiner quelle destination reçoit cette vitalité, quel sens peut recevoir cette finalité - qui devrait correspondre en toute logique à une perspective de bonheur, de parfaite jouissance de soi, posée malgré les vicissitudes du monde. Et cette destination, Pradines en recherche les signes dans le succès ou l'échec des entreprises organiques dans le monde. La critique kantienne permet de comprendre pourquoi il ne trouve rien de très consistant. Pourquoi le monde, finalement, lui paraît être un chaos manqué qu'un saut dans la croyance seul pourrait sauver.

Pradines n'est pas allé au bout de la finalité interne des phénomènes vivants, pour reconnaître, comme Bergson, que la seule fin que l'on peut légitimement reconnaître à la vie n'est rien d'autre qu'elle-même.

\* \*

---

<sup>9</sup> Sur ces thèmes de l'habitude et de l'instinct, voir.

*C) Bergson*

**3. 3. 48.**

*L'EVOLUTION CREATRICE (1907<sup>10</sup>)*

L'œuvre, qui en son temps rencontra un vif succès, est susceptible de plusieurs lectures. Dès sa parution, frappé par ses critiques de l'évolutionnisme spencérien, par l'opposition qu'elle établit entre l'intelligence et l'intuition, seule capable d'entrer en coïncidence avec l'élan vital, on y vit une profession de foi anti-intellectualiste. Cela contribua tant à la faveur avec laquelle elle fut reçue par le public qu'à l'animosité qu'elle put susciter, notamment dans les milieux universitaires.

Par la suite, on lut de moins en moins Bergson et sa philosophie de la vie tendit et tend toujours de nos jours à être confondue avec celle de Teilhard de Chardin (voir 3. 3. 22.), qu'elle a largement influencée sans doute mais dont, il faut le souligner, elle est fort distincte<sup>11</sup>.

*La difficulté à saisir un phénomène de croissance en tant que tel.*

Une interprétation complète du mouvement évolutif est possible, affirme Bergson. A condition de s'en tenir à ses grandes lignes. A condition surtout d'adopter une nouvelle approche tenant compte du fait que le vivant ne peut qu'échapper à l'intelligence, celle-ci participant par trop du mouvement général de la vie mais sous une perspective dominante : l'accroissement de nos capacités humaines d'action.

Cette critique de l'intelligence, nous l'avons dit, assura à l'ouvrage son impact en un temps où l'anti-intellectualisme commençait à être de mode. Mais cet impact tint sans doute beaucoup à l'imprécision du terme intelligence, qui n'a guère de sens technique en philosophie. Remplaçons-le par celui « d'entendement », distinct de la raison, que Kant ou Hegel emploient fréquemment en ce sens et nous pourrions comprendre que Bergson puisse tenter de développer une nouvelle intelligence du vivant, tout en marquant les limites d'un mode courant d'analyse des phénomènes qui, rapportant tout changement à un arrangement mécanique de parties, est incapable de saisir en tant que tel un effet de croissance.

Sous ce jour, il faut surtout retenir que plus que tout autre philosophe, sans doute, Bergson a été particulièrement sensible aux difficultés de compréhension que pose l'idée d'évolution. Et Bergson, en ce sens, a surtout voulu montrer que cette idée prend à défaut nos modes d'analyses habituels et particulièrement celui selon lequel tout état nouveau

---

<sup>10</sup> in *Œuvres*, Paris, PUF, 1984. Pour une présentation générale, voir F. Worms *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.

doit pouvoir être réduit à ses conditions antérieures, l'avenir étant ainsi comme donné d'un seul coup dans les conditions d'origine. En regard, les phénomènes évolutifs nous obligent à considérer que les êtres vivants correspondent à un phénomène essentiellement temporel de création. Comprendre l'évolution – nous l'avons souligné ailleurs – c'est essentiellement comprendre qu'elle ne révèle ni n'accomplit rien mais crée, de manière successive et ordonnée.

\*

*Le vivant est une réalité fluente.*

Le temps ne peut cependant manquer de nous échapper dès lors que nous admettons que connaître, revient à figer les choses, à en faire autant d'objets bien délimités. C'est que, dans l'ordre de notre propre évolution, notre intelligence est d'abord faite pour fabriquer. Elle doit nous assurer la maîtrise du monde et elle privilégie ainsi naturellement le solide, le discontinu (chapitre I). Ce qui prédispose peu à concevoir le temps non comme une relation entre les choses mais comme l'étoffe, le mouvement des choses mêmes. Dès lors que le temps est durée et non succession. Dès lors qu'il est *l'être* des choses et nous place face aux choses dans une nécessaire position *d'attente*.

Bergson l'illustre à travers le célèbre exemple du sucre fondant dans un verre d'eau.

Renversons donc notre perspective courante d'appréhension des choses. Nous trouverons que, lancé dans le temps, un vivant est plus un lieu de passage qu'un être délimité, plus une tendance qu'un état. Que son individualité n'atteint qu'un certain degré et n'est jamais pleinement réalisée. Le vivant tend à s'individualiser. Il renvoie non à une force vitale propre mais à un élan originel, dont il n'est qu'un moment le dépositaire et qui prend lui-même la forme, à travers la diversité des êtres vivants, d'une gerbe de tendances.

Il faut bien comprendre que cet élan ne représente en rien quelque principe vital. Il est la vie même, dont les vivants sont comme les concrétions, aussi mouvantes que lui tant qu'elles demeurent en lui. Il ne faut justement pas conceptualiser cet élan, le doter de quelque personnalité métaphysique, en faire un principe d'explication universel. Il est la vie sous sa forme la plus rudimentaire, dont l'image la plus rapprochée, note Vladimir Jankélévitch, serait sans doute l'explosion dans sa brutalité même. Car, à considérer le vivant comme un chef d'œuvre précieux, nous manquons de voir que, pour la vie, créer et

---

<sup>11</sup> Voir M. Barthélemy-Madaule *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1963.

détruire ne sont souvent qu'une seule et même chose (Bergson, 1931, chap. IV<sup>12</sup>). Nul plus que Bergson n'a vu dans la vie quelque chose de simple, de frustré même.

Bergson entend ainsi s'en tenir uniquement aux faits, correctement compris : la simple continuité des vivants les uns par rapport aux autres ne nous permet de trouver aucun but final à la vie mais elle nous oblige à considérer qu'un même élan s'est investi en des lignes différentes, en différents vivants ; comme paraît en témoigner la production d'organes identiques par des moyens différents : l'œil des mollusques ainsi et celui des vertébrés. La vie est la seule généralité des vivants et cette vie en eux est essentiellement mémoire : ils sont tous au bout d'une lignée – Bergson préfère parler de “gerbe”.

Noué aux nécessités de l'adaptation, le mouvement évolutif est sinueux. Reste l'élan lui-même, qui a quelque chose d'explosif et agit par différenciation, dissociation<sup>13</sup>.

### *L'élan vital.*

Mais il y a plus car, phénomène ordonné, l'évolution introduit la diversité et oblige, au minimum, à reconnaître la vie comme un effort pour greffer sur la nécessité des forces physiques la plus grande somme possible d'indétermination. De sorte que le jugement de finalité, la plupart du temps, confond tout. Une fois survenue, l'évolution paraît orientée vers un but. En fait, elle était proprement imprévisible et c'est ce jugement de finalité qui la fige en tentant de l'orienter. Mais la vie n'est pas si intelligente et ce qui nous la désigne comme finalisée n'est jamais au fond que sa parfaite contingence et l'indétermination qu'elle introduit en ce sens dans le déterminisme matériel.

Dans le développement progressif d'un organe complexe, comme l'aile ou l'œil, la fonction paraît devoir être trouvée d'un seul coup, sauf à ce que l'organe ne serve à rien. Un organe, un organisme est comme une création. Mais nous ne pensons guère en ces termes. Nous cherchons plutôt une raison et ne sommes alors pas assez attentifs au fait que nous ne trouvons jamais rien de décisif. Nous jugerons alors peut-être, comme Kant, qu'une telle raison nous est inaccessible en termes de connaissance objective. Mieux vaudrait comprendre positivement que la vie n'est pas un mystère parce qu'elle n'a pas de raison objective que l'intelligence pourrait lui trouver. L'intelligence est ce que la vie produit, en effet, elle ne lui est pas antérieure. De sorte que l'on peut retracer les conditions d'apparition des phénomènes vitaux, sans qu'il soit possible d'en déduire la

---

<sup>12</sup> Paris, Alcan, 1931. Un ouvrage de référence, qui reçut à sa parution l'approbation de Bergson lui-même.



fonction, comme si celle-ci y était déjà toute tracée. Mécaniquement, nous pourrions ainsi connaître de mieux en mieux les vivants, sans saisir en rien la clé de la vie<sup>14</sup>.

*La vie est conscience.*

De plus, si la vie est élan, les vivants eux représentent comme les fragments, comme espèces et individus, de cette force lancée contre la matière (chapitre II). La plupart de ces fragments seront perdus et nous-mêmes aurions pu être totalement différents.

Rien, en effet, ne nous permet de croire qu'il était nécessaire que la vie jetât son dévolu sur le carbone et s'incarnât à travers une condensation de matière. Sous une forme non solidifiée, notre nébuleuse contient peut-être d'autres formes de vie.

Loin que la vie puisse être expliquée par quelque arrangement particulier de la matière, ainsi, il faut poser que le vivant est toujours inadéquat à la forme qu'il tend à produire ; ses efforts étant absorbés par la forme qu'il est occupé à prendre. La vie se glace dans les formules vivantes qui l'expriment – ce que l'angoisse exprime en conscience, pourrait-on ajouter en référence aux analyses de la section précédente.

Et si la vie ne peut être réduite à la matière, il ne reste que la conscience pour la caractériser. Non pas cette conscience qui existe comme système nerveux, lequel ne fait que la fixer et la porte à un certain degré de précision et d'intensité et même si chez les vivants, cette conscience est ce qui reste de plus manifeste de la vie. En quoi, chacun participe de la vie, à son niveau de conscience propre, même le plus endormi comme chez les végétaux. En quoi chaque vivant tend à développer tout de l'élan originel qui n'est pas incompatible avec sa spécialisation. De là, l'apparition d'organes identiques chez des organismes relativement proches.

Au terme de l'évolution, nous l'avons vu ailleurs, il y a l'esprit (voir 3. 2.) ; son apparition au fil de la genèse et du comportement des espèces. Au terme de l'évolution, les formes d'organisation sociales des vivants nous obligent à reconnaître une conscience qui n'est pas consciente d'elle-même, des actions communes qui suivent incontestablement une inspiration mais non une délibération et qu'expriment des comportements d'ensemble dont la conscience ne semble pas éclore au niveau individuel. Ainsi, cette conscience que pose Bergson ne doit pas être entendue comme une surconscience, une "âme" supérieure aux vivants et les commandant mais seulement le fait que la vie est un phénomène

---

<sup>13</sup> Voir A. de Lattre *Bergson. Une ontologie de la perplexité*, Paris, PUF, 1990, p. 173 et sq.

d'adaptation, de réaction appropriée aux pressions de l'environnement qui, à travers des conduites précises, se propage et se transmet d'individu à individu. Ici encore, nous ne nous situons donc qu'au niveau des faits. Avec, ici, une importante difficulté d'approche.

*Saisir notre être même dans la vie.*

Car, parce qu'elle n'a rien de matériel dans sa manifestation même, la conscience ne saurait être scientifiquement circonscrite. Nous échappera-t-elle irrémédiablement ? Cela n'est guère concevable, souligne Bergson, si nous considérons que nous sommes, après tout... vivants. Il nous suffit de considérer que notre propre conscience doit bien coïncider avec le principe dont elle émane ! (chapitre III).

Même si cela est par définition au-delà de ce que nous pouvons scientifiquement décrire, nous devons pouvoir coïncider avec la vie, en nous-mêmes comme chez les autres vivants et atteindre métaphysiquement notre être même, à travers une *intuition* qui, peut-être, ne peut guère être soutenue au-delà de quelques instants mais peut nous faire sentir le souffle qui porte les formes vivantes. Elle peut nous être difficile à saisir mais il n'y a aucune raison que la vie nous échappe ! Il suffit d'être attentif à ce qui en nous en témoigne - certaines formes de l'amour ainsi.

Et la connaissance elle-même ? Ce n'est pas parce que l'homme est intelligent qu'il progresse, écrit Jeanne Boyer. C'est parce qu'il est vivant qu'il use de son intelligence, la dilate pour extraire toutes les possibilités qu'elle contient. C'est là un effort qui n'est pas différent dans sa nature et ses manifestations de celui qui entraîne toute la création (*Essai d'une définition de la vie*, 1939<sup>15</sup>).

L'intuition de la vie ne peut représenter en rien quelque savoir supérieur, dont la richesse serait par essence indicible. Comprendre la vie, note Jankélévitch, c'est plutôt prendre pied dans les choses, y compris les plus rudimentaires. Cela suppose que l'esprit se ressaisisse violemment mais il n'y a rien là de nouveau à découvrir. *Si la vie échappe à la connaissance, c'est qu'elle est trop simple pour être un savoir raisonné. Si une intuition seule peut la donner, c'est qu'elle correspond à l'extrême dépouillement de nous-mêmes, jusqu'à l'être que nous partageons en commun avec les autres vivants, même les plus rudimentaires.*

La vie n'est pas une idée, un concept. On ne la saisit que dans un frisson – un orgasme au mieux (le terme n'est pas chez Bergson). Il faut cependant beaucoup

---

<sup>14</sup> Voir A. Philonenko *Bergson*, Paris, Cerf, 1994, p. 268.

d'intelligence pour le reconnaître. Et dans ce simple frémissement, à la source des jets de la vie, on touche Dieu. Peut-être<sup>16</sup>.

Si la vie est conscience, parce qu'elle n'est pas de la matière, échappe-t-elle également à la mort ? Bergson réserve son jugement : l'immortalité ne saurait être prouvée expérimentalement, toute expérience concevable devant porter sur une durée limitée. Au plus, on peut peut-être parler d'une probabilité de survivance pour un temps, estimera Bergson, que les expériences de spiritisme intéressèrent fort (*L'âme et le corps*, 1912<sup>17</sup>).

*La philosophie bergsonienne de la vie représente une option métaphysique fondamentale, qui identifie l'Être et la vie.*

Si la vie n'est pas d'essence matérielle, nous devons la concevoir comme un élan unique, en perpétuel devenir et vis-à-vis duquel ne sont pas de choses mais des actions et il n'est pas non plus de formes immobiles : les essences ne sont que des moyennes (chapitre IV)<sup>18</sup>. Si la vie n'est pas un être – l'élan même n'étant qu'une image – elle ne relève pas de la quantité. Elle est comme donnée une fois pour toutes, de sorte que la question de sa création ne peut même pas être posée. La vie est. Elle est l'être. Mais elle n'est pas tout l'être, puisqu'elle doit encore exister, en affrontant la matière. De sorte que ne saurait lui être assignée quelque destination suprasensible qui l'anéantirait.

*La vie ne peut avoir d'autre fin qu'elle-même.*

Certes, nous pourrions toujours juger qu'à travers l'histoire de la vie sur Terre, tout s'est passé comme si un être, homme ou surhomme, avait cherché à se réaliser et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même et son bonheur complet au total. C'est là un jugement que nous avons rencontré chez Maurice Pradines et qui aura eu bien d'autres occurrences – chez Sartre, par exemple (voir 4. 1. 23.). Mais dès lors que nous agissons librement, pleinement, dès lors que nous créons ou simplement espérons, n'expérimentons-nous pas, au moins dans un frisson, que vivre peut nous suffire ?

---

<sup>15</sup> Paris, Alcan, 1939.

<sup>16</sup> Voir H. Gouhier *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989, chap. VIII.

<sup>17</sup> in *L'énergie spirituelle*, 1919, *Œuvres* (1984).

<sup>18</sup> Voir J. Maritain *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, Hartmann, 1947, p. 44.