



HAL
open science

Kant, précurseur manqué de Bergson ?

Alain Panero

► **To cite this version:**

Alain Panero. Kant, précurseur manqué de Bergson ?. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2008, 133 (2), pp.133-145. 10.3917/rphi.082.0133 . hal-03348353

HAL Id: hal-03348353

<https://u-picardie.hal.science/hal-03348353>

Submitted on 24 Nov 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Kant, précurseur manqué de Bergson ?

Alain Panero

On sait que Bergson critique souvent et fermement le transcendantalisme kantien. Toutefois, dans un passage assez curieux du chapitre IV de *L'Évolution créatrice*, chapitre dans lequel l'auteur retrace une brève histoire des systèmes et des idées, il ne s'agit pas tant de réfuter l'auteur de la *Critique de la raison pure* que d'en faire, d'abord et surtout, une sorte de précurseur. Kant, souligne Bergson, « frayait la voie à une philosophie nouvelle, qui se fût installée dans la matière extra-intellectuelle de la connaissance par un effort supérieur d'intuition »¹.

Force est de constater ici une certaine réhabilitation de l'approche transcendantale : Kant frayait bel et bien la voie à une *philosophie nouvelle*... Il aurait sans doute pu réussir mais cela ne s'est pas fait. Pourquoi ? La réponse concise de Bergson est la suivante : « Il [Kant] ne voulut pas s'y engager [s'engager dans la direction d'une philosophie nouvelle], parce que, tout en assignant à la connaissance une matière extra-intellectuelle, il croyait cette matière ou coextensive à l'intelligence, ou plus étroite que l'intelligence. Dès lors, il ne pouvait plus songer à découper l'intelligence en elle, ni par conséquent à retracer la genèse de l'entendement et de ses catégories. Les cadres de l'entendement et l'entendement lui-même devaient être acceptés tels quels, tout faits »². C'est ce jugement de Bergson que nous voudrions tenter d'explicitier. Tout se passe comme si l'auteur de *L'Évolution créatrice*, en proposant une nouvelle définition de l'intelligence, s'engageait dans une voie

¹ *EC*, p. 357/797.

² *Ibid.*, p. 357-358/798.

tracée par Kant mais trop vite abandonnée. Mais en quoi peut bien consister cette improbable continuité entre Kant et Bergson ?

I. Une critique bergsonienne inhabituelle : Kant, précurseur d'une démarche prometteuse mais interrompue

Dans ses ouvrages, Bergson réfute régulièrement Kant. L'erreur de Kant, qui, soit dit en passant, est aussi celle des autres philosophes, est de reconstruire la mobilité avec des immobilités et donc de manquer la mouvance qui est le cœur même de la réalité. Aux yeux du philosophe de la *durée pure*, le Phénomène kantien n'est qu'une phénoménalité vidée de son dynamisme profond et reconstruite par petits bouts, par accumulation et stratification d'images arrêtées, une sorte de collage ou de mosaïque.

À cette critique, qu'on nous permettra de qualifier de *massive* ou *habituelle* - et dont nous pourrions donner de nombreux exemples-, il convient d'opposer celle que nous avons pointée dans notre introduction et qui tranche avec les réfutations coutumières. Il ne s'agit plus de faire du kantisme un simple repoussoir mais de prendre acte d'une percée théorique dont le mérite revient effectivement à Kant. Il s'agit même - chose pour le moins inattendue - de présenter l'auteur de la *Critique de la raison pure* non seulement comme le précurseur d'une philosophie nouvelle, mais encore comme un précurseur probable de la philosophie bergsonienne elle-même... Précurseur manqué il est vrai, mais précurseur tout de même !

Plus précisément, on peut, par commodité, découper le passage de *L'Évolution créatrice* déjà cité plus haut, en trois moments ou trois étapes argumentatives. C'est surtout le troisième moment, moment le plus intéressant car le plus discutabile, qui retiendra principalement notre attention.

Dans un *premier temps*, Bergson laisse entendre que la philosophie transcendantale était pleine de promesses. La formulation, on s'en souvient, est ici extraordinairement

concise : Kant « frayait la voie à une philosophie nouvelle, qui se fût installée dans la matière extra-intellectuelle de la connaissance par un effort supérieur d'intuition »³. Cela signifie qu'aux yeux de Bergson, l'originalité de l'auteur de la *Critique*... est de s'intéresser au donné *en tant que tel*. En tant que tel, c'est-à-dire sans le minimiser en le mesurant aussitôt à l'aune d'un principe divin et transcendant. Car ce que nous apprend avant tout l'idée de transcendantalité, *c'est qu'il faut changer de regard sur notre situation ontocsmologique*. Avant Kant, l'homme s'inscrivait naturellement dans un *cosmos*, déjà posé et organisé par une Nécessité supérieure. Après Kant, l'être-au-monde de l'homme doit être pensé autrement : la nécessité du Monde n'est plus aussi transparente ; elle n'est plus clairement substantielle, divine, métaphysique, ontothéologique ; elle n'est plus à penser en termes de fondement de l'étant sur un étant plus éminent ; elle est d'un autre ordre. La philosophie de Kant semble donc reconnaître, pour la première fois, l'altérité foncière du réel, d'un réel irréductible à sa seule idée, d'un être irréductible à un étant plus éminent. *Ce qui semblait effectivement promettre et autoriser une investigation, sous toutes les coutures, du tout-venant de la phénoménalité*.

En tout cas, on voit que « l'effort supérieur d'intuition » que Bergson a en tête correspond à un élargissement de l'intuition *sensible*. Il ne s'agit évidemment pas d'appeler à une intuition intellectuelle puisque le mérite de Kant est justement, à ses yeux, de repousser toute tentation d'idéalisme absolu. Et la « matière extra-intellectuelle » dont Bergson parle n'est pas l'Intelligible ou le Noumène mais correspond au donné tel qu'en lui-même, avant qu'il ne soit figé et déformé par nos jugements intellectualistes.

Sur cette question d'un anti-idéalisme de Kant, il convient d'ailleurs d'ajouter, pour être tout à fait précis, qu'aux yeux de Bergson, c'est la thèse kantienne de l'idéalité de l'espace qui a avant tout permis de frayer la voie à une philosophie nouvelle. Car il importait

³ *Ibid.*, p. 357/797.

surtout de sortir la réflexion philosophique de l'ornière d'un certain cartésianisme qui hypostasieait les relations géométriques et mathématiques, et conduisait à un dogmatisme chez les savants et à un scientisme chez les métaphysiciens, qu'il s'agisse d'un matérialisme réductionniste ou d'un mécanisme universel prétendument scientifique. La désabsolutisation du statut de l'espace suscite un écart salutaire qui freine toute ambition aprioriste puisque les procédures formelles, hypothético-déductives, perdent l'engagement ontologique espéré.

Deuxième moment du même texte : si Kant, qui « frayait la voie à une philosophie nouvelle » a néanmoins échoué, si l'élargissement espéré de l'intuition sensible ne s'est jamais produit, c'est parce que sa théorie de la connaissance dépendait d'une conception encore trop convenue des rapports Forme/Matière. La présupposition métaphysique que toute connaissance est la saisie d'une Forme, d'un Invariant, l'a conduit, comme tant d'autres philosophes, à survaloriser le rôle des concepts et à tenir dans l'ombre la matière même de la connaissance. Même si Kant reconnaît ouvertement que toute connaissance débute avec l'expérience et qu'il y a donc bien deux sources de la connaissance, à savoir l'Entendement et l'intuition sensible (puisque une intuition sans concept est aveugle et qu'un concept sans intuition est vide), il reste que Kant fait de la connaissance par *formes* ou par *construction de formes* le modèle exclusif de toute connaissance. Autrement dit, ni l'intuition sensible ni la matière de la connaissance ne l'intéressent pour elles-mêmes : elles ne l'intéressent que parce qu'elles sont l'occasion d'une élaboration ou d'un déchiffrement conceptuel.

L'argumentation, ici aussi, on l'a vu, est singulièrement dense et par là même difficile : « [Kant] ne voulut pas [...] [s'engager dans la direction d'une philosophie nouvelle], parce que, tout en assignant à la connaissance une matière extra-intellectuelle, il

croyait cette matière ou coextensive à l'intelligence, ou plus étroite que l'intelligence »⁴. En parlant d'une matière « coextensive à l'intelligence, ou plus étroite que l'intelligence », Bergson entend suggérer que le travail de mise en forme de notre connaissance, notamment le fameux schématisme transcendantal, tourne toujours, d'une façon ou d'une autre, et sans surprise, à l'avantage du concept. Tout est, en quelque sorte déjà joué et il n'y a pas de risque que le sensible, en sa donation et en son intuition même, fasse sortir les schèmes transcendants ou les catégories de leurs gonds. Tout est déjà bien balisé, stabilisé et c'est cela que traduit l'expression « ou *coextensive* à l'intelligence, ou *plus étroite* que l'intelligence ». Ce qui est plus étroit est maîtrisé, contenu ; et ce qui est coextensif est, sinon, contenu, en tout cas, neutralisé, indexé, maintenu pour ainsi dire par des garde-fous.

Précisons que l'on trouve dans les « Leçons sur la *Critique de la raison pure*, données au lycée Henri-IV en 1893-1894 », quelques remarques qui éclairent un peu ce deuxième moment de notre passage. Le professeur de classes supérieures pointe alors tout ce qui sépare chez Kant le concept pur de sa matière. En tant que forme pure, le concept échappe à tout enlèvement dans l'empirique ; et c'est en ce sens que la matière, qui est fournie par l'intuition sensible, peut être dite plus étroite que sa forme : « le concept pur de l'entendement est plus vaste que l'intuition sensible et [...] il la déborde [...] Il la déborde, en ce sens qu'il s'applique non seulement aux intuitions empiriquement données, mais encore à d'autres intuitions empiriquement possibles. Il la déborde en ce qu'il est d'une application virtuelle indéfinie pouvant servir non seulement à l'expérience actuelle, mais encore à toute expérience »⁵. Néanmoins, ce jeu entre la forme pure et sa matière, entre la connaissance potentielle et la connaissance en acte, se déploie toujours dans les limites de l'expérience sensible ; et c'est pourquoi matière et forme sont coextensives : si la forme

⁴ *Ibid.*, p. 357-358/798.

⁵ H. Hude, *C III*, p. 172.

pure déborde sa matière, c'est pour toujours mieux la rejoindre et la connaître, et nullement pour s'en affranchir ; ce qui redonne à la matière de l'envergure : « Mais il [le concept pur de l'entendement] ne peut servir qu'à l'expérience, ne peut s'appliquer qu'à des intuitions sensibles, pour la raison fort simple qu'il n'y a pas d'autre intuition »⁶.

Enfin, dans un *troisième et dernier moment* - le plus intéressant pour nous - Bergson laisse clairement entendre que la percée kantienne est finalement et surtout un *échec* parce qu'elle n'aboutit pas à ce que Bergson appelle, lui, en 1907, une genèse simultanée de l'intelligence et de la matière : « Dès lors, [...] [Kant] ne pouvait plus songer à découper l'intelligence [...] [dans la matière extra-intellectuelle], ni par conséquent à retracer la genèse de l'entendement et de ses catégories. Les cadres de l'entendement et l'entendement lui-même devaient être acceptés tels quels, tout faits »⁷. *Et c'est bien sur ce dernier point que le jugement de Bergson apparaît pour le moins curieux*. Au fond, Bergson admet que chez Kant les choses avaient fort bien commencé mais que le dénouement n'est pas à la hauteur des attentes, la déduction transcendantale des catégories n'étant qu'une sorte de ratage. Le dénouement heureux aurait été la genèse de l'intelligence !

Or, que tirer d'une telle lecture de Kant par Bergson ? L'auteur de *L'Évolution créatrice*, qui réfléchit dans un cadre évolutionniste, - et qui utilise ici, à dessein, le mot « intelligence » -, ne peut tout de même pas reprocher à Kant de n'avoir pas songé à la genèse de l'intelligence à laquelle, lui, a songé ! Comment Kant aurait-il pu forger une autre conception de l'entendement que celle qu'il a forgée ? S'il l'avait fait, la *Critique de la raison pure* ne serait pas ce qu'elle est. Bref, on a d'abord le sentiment que Bergson projette ici sur la philosophie kantienne des problèmes strictement bergsoniens et en fausse l'intention première.

⁶ *Ibid.*, p. 172.

⁷ *EC*, p. 357-358/798.

2. Questions d'interprétation : fécondité et paradoxes de la notion kantienne d'affinité

Qui connaît le goût manifeste de Bergson pour la précision peut au moins, le temps d'une investigation plus poussée, lui faire crédit : si l'auteur de *L'Évolution créatrice* dit ce qu'il dit, c'est sans doute au nom de raisons précises qui ne sont ni subjectives ni circonstanciées. Des raisons précises, c'est-à-dire des *raisons qui tiennent à la lettre même de l'œuvre de Kant et aux problèmes communs d'interprétation de cette œuvre*.

D'où notre question maintenant : sur quels textes Bergson s'appuie-t-il pour se permettre de comparer deux démarches que tout pourtant semble opposer ? *Y a-t-il, oui ou non, chez Kant lui-même, quelque chose qui justifie ce rapprochement apparemment incongru entre une déduction transcendantale et une genèse de l'intelligence ?*

Ce que l'on peut d'abord noter, c'est que Kant reste résolument fidèle à l'« Esthétique transcendantale », c'est-à-dire à sa conception initiale de l'espace comme forme *a priori* de notre sensibilité. Aucun « jeu » notable dans la signification de la notion d'espace chez Kant ne saurait donc se répercuter sur la définition de l'Entendement.

En revanche, si l'on examine la déduction transcendantale des catégories dans sa version de 1781, dans la deuxième section intitulée : « Des principes *a priori* de la possibilité de l'expérience », on peut remarquer que l'emploi de la notion très générale d'*affinité* autorise un certain jeu dans l'interprétation des textes, ce qui ne sera plus le cas en 1787. En 1781, tout se passe encore comme si Kant hésitait entre deux modèles de synthèse difficiles à concilier, d'une part, celui d'une synthèse *par affinités* et, d'autre part, celui d'une synthèse *au moyen de formes*. La notion d'affinité apparaît commode et est encore justifiée ici, aux yeux de Kant, parce qu'elle n'est pas réductrice : elle permet de pointer des agencements et des synthèses dont la complexité ou la confusion, excédant tout

géométrisme ou schématisme, déjoue toute réduction intellectualiste. Mais, d'un autre côté, le recours à la notion d'affinité *crée certaines tensions et semble même mettre quelque peu en péril l'entreprise transcendantale elle-même*. Car au moment même où Kant parle d'« affinité du divers », il y a comme un suspens : « Le principe de la possibilité de l'association du divers, en tant que ce divers est dans l'objet (Object), se nomme l'*affinité du divers* [*die Affinität des Mannigfaltigen*]. Je demande donc comment vous vous rendez compréhensible l'universelle affinité des phénomènes (au moyen de laquelle ils sont soumis à des lois constantes et doivent - *müssen* - y être soumis) »⁸. À cet instant, on paraît encore assister à la *donation conjointe*, à égalité, *sans préséance*, de deux pôles : d'une part, celui du tout-venant de la phénoménalité (qui draine encore quelque chose du fond des choses), et d'autre part, celui de l'aperception transcendantale. À ce moment précis, dans le texte de Kant, la perspective d'une « affinité du divers » semble encore autoriser une investigation illimitée du tout-venant de la phénoménalité - *et donc un élargissement de l'intuition sensible*.

Mais on sait que très vite, en quelques lignes, l'auteur de la *Critique de la raison pure* tient dans l'ombre un pôle au profit de l'autre. Il ne retient du tout-venant de la phénoménalité que la phénoménalité qui s'ordonne autour du Sujet, et qui, seule, reçoit ainsi le statut de Phénomène. C'est alors qu'il privilégie le modèle de l'identité numérique et apprivoise, si l'on peut dire, la notion d'affinité en la dédoublant en « affinité transcendantale » et en « affinité empirique », l'adjectif « transcendantale » accolé au terme d'affinité devant en quelque sorte en neutraliser la charge explosive, en faire quelque chose d'*intrinsèquement formel*, une simple forme *a priori* parmi d'autres : « D'après mes principes, cette affinité est très compréhensible. Tous les phénomènes possibles, en tant que représentations, appartiennent à toute la conscience de soi possible. Mais de cette conscience, considérée comme une représentation transcendantale, l'identité numérique est

⁸ E. Kant, *CRP*, p. 127.

inséparable, et elle est certaine *a priori*, puisque rien ne peut arriver dans la connaissance qu'au moyen de cette aperception originaire [...] Tous les phénomènes sont donc universellement liés suivant des lois nécessaires, et par suite ils sont dans une *affinité transcendantale* dont l'affinité *empirique* n'est qu'une simple conséquence [*in einer transzendentalen Affinität, woraus die empirische die bloße Folge ist*] »⁹.

De ce point de vue, si Bergson peut penser, comme on l'a vu plus haut, que Kant « frayait la voie à une philosophie nouvelle, qui se fût installée dans la matière extra-intellectuelle de la connaissance par un effort supérieur d'intuition », c'est peut-être parce qu'il songe à cette notion d'affinité qui autorisait encore une exploration tous azimuts d'une phénoménalité dans tous ses états. Et s'il semble regretter, comme on l'a également dit plus haut, que la théorie kantienne de l'Entendement et des formes pures soit devenue une sorte de carcan qui formate le donné, c'est peut-être parce qu'il regrette l'abandon en 1787 d'un paradigme, celui de l'affinité, qui aurait pu permettre de mieux explorer toute la complexe fluidité du donné. Car force est de constater que le modèle de l'identité numérique n'a conduit, lui, qu'à une conception abstraite et impersonnelle du Sujet, et qu'il ne permet de penser qu'une phénoménalité appauvrie, certes *prévisible* mais vidée de son dynamisme profond.

Cela étant dit, un *premier problème* se pose immédiatement : comment savoir si c'est vraiment à la fameuse section de 1781 et au paradigme de l'affinité que songe ici l'auteur de *L'Évolution créatrice* ? D'autant que Bergson n'invoque jamais explicitement la notion d'affinité dans le cadre d'une lecture de Kant. Jamais... sauf une fois, dans un cours de psychologie donné au lycée Henri-IV en 1892-1893. Or, à lire l'exposé du professeur de khâgne, on se persuadera sans peine que non seulement Bergson n'ignorait pas l'idée kantienne d'affinité mais encore - ce qui est plus instructif - qu'à l'époque, il critiquait la

⁹ *Ibid.*, p. 127-128.

théorie transcendantale de la représentation *en pointant une contradiction entre deux modèles de liaison apparemment incompatibles*, celui de l'affinité et celui des formes pures : « L'unité du moi n'est pas pour Kant l'unité d'un être capable d'agir et de réunir des états de conscience [...] Sans entrer dans la discussion approfondie de cette théorie, nous nous bornerons à constater que l'unité dont on nous parle ici est celle d'une forme vide, incapable de s'imposer à des états psychologiques qui n'y seraient pas prédisposés et, pour ainsi dire, prédestinés. Car ou ces états psychiques ont déjà entre eux cette parenté, cette *affinité* qu'ils auront dans la personne, et il est inutile d'imaginer une *forme vide* qui sera sans influence sur eux et ne changera rien à l'état des choses ; ou bien ces états considérés isolément en eux-mêmes sont sans rapport et sans *affinité*, et alors *la forme* dont on parle ne pourra les unir qu'à la condition d'agir, d'intervenir activement, et alors ce n'est plus une *simple forme*, c'est un être, car ce qui agit existe [C'est nous qui soulignons] »¹⁰.

En invoquant ouvertement l'idée d'affinité, qui ne peut que rappeler la notion d'*Affinität* utilisée par Kant dans la première édition de la *Critique...*, Bergson laisse entendre en 1892-1893 qu'une critique rigoureuse du kantisme ne saurait d'abord s'ordonner qu'autour d'elle. Il pose ici, comme on le voit, une première alternative : ou bien il y a *toujours et déjà* un vrai sujet (un vrai Moi), ou bien il n'y a qu'une abstraction, une pure construction intellectuelle qui ne deviendra jamais, comme par miracle, active et vivante. Et une deuxième alternative était son argumentation : ou bien il y a une affinité de nos représentations et toute autre liaison est superfétatoire, ou bien il n'y a pas d'affinité et, dans ce cas, ce qui est requis, c'est *l'existence effective* d'un ordre et non l'hypothèse *logique* d'une unité et d'une identité originaires. Ce qui revient à dire, en deux mots, d'une part, qu'on *rencontre* un sujet et qu'on ne peut jamais le déduire, et d'autre part, que la notion d'affinité modélise, après coup, une liaison *déjà donnée*.

¹⁰ S. Matton, *CP*, p. 101-102.

Alors, soudain, à la lecture rétrospective de ce qui n'est pourtant qu'un simple paragraphe de cours, le commentateur ou le lecteur averti comprend déjà un peu mieux ce qui a manqué à Kant pour être pleinement le précurseur qu'il devait être : en retenant parmi les deux modèles de synthèse dont il disposait bel et bien en 1781 le moins fécond, non pas celui qui pointait la continuité mystérieuse et indéchirable de toute synthèse psychique, mais celui qui la mimait en reconstruisant la mobilité avec des immobilités, en l'occurrence avec des formes ou des cadres figés, Kant déréalisait trop vite le donné : il en gommait les dimensions vitales et existentielles au profit de considérations purement *logiques*, fussent-elle qualifiées alors de « transcendantales » ; ce qui tuait dans l'œuf les forces vives d'une approche novatrice qui, pour la première fois, ouvrait, sans arrière-pensées métaphysiques ou théologiques, la perspective d'une investigation effective du tout-venant de la phénoménalité, perspective qui laissait ouverte la possibilité d'un autre transcendentalisme plus en prise, pour ainsi dire, avec une philosophie de la vie ou de l'activité.

Reste toutefois un *deuxième problème*, beaucoup plus délicat. Car s'il est permis de penser que la notion kantienne d'affinité de 1781 autorise un certain jeu dans l'interprétation des textes, il est clair que ce jeu interprétatif reste très limité et ne permet évidemment pas d'envisager une quelconque genèse de l'intelligence. *Du constat indéniable d'une certaine refonte des textes kantien, on ne saurait en inférer qu'une tout autre Analytique était bel et bien à la portée d'un Kant encore sujet aux hésitations.* Autrement dit, rien ne nous autorise à voir dans la théorie kantienne de l'Entendement une sorte de ratage et de genèse manquée comme le suggère Bergson. Au contraire, d'un point de vue strictement kantien, la suppression de la notion d'affinité et la refonte de certains textes en 1787 ne peuvent que renforcer la netteté d'un transcendentalisme désormais sûr de lui-même, un transcendentalisme de la maturité en quelque sorte. C'est en connaissance de cause que Kant fait de la *prévisibilité* le paradigme par excellence de toute connaissance réellement *positive*. Loin de manifester, comme le suggère Bergson, un recul ou

l'interruption d'une ambition plus vaste, la décision kantienne de gommer le modèle de l'affinité n'est pas une imperfection mais plutôt un parachèvement. Car la perspective de 1787 d'un « *je pense [qui] doit pouvoir accompagner toutes mes représentations* »¹¹ est plus économique : *elle centre résolument les choses autour du Sujet.*

D'où notre perplexité : pourquoi l'auteur de *L'Évolution créatrice* imagine-t-il tout de même une sorte de continuité entre le chemin tracé par Kant et le sien, *alors que toute l'histoire de la philosophie tend à montrer que Kant assume résolument une tout autre voie ?*

3. *Le renouvellement bergsonien des paradigmes : l'affinité par inversion*

On dira peut-être, pour tenter de lever cette difficulté, que Kant lui-même s'est efforcé de renouveler ses modèles de synthèse pour penser certaines expériences comme celle de la loi morale, ou encore celles du Beau, du Sublime, ou encore, du Vivant, expériences qui déjouent les modélisations géométrico-mathématiques habituelles. Songeons, par exemple, à sa théorie du jugement réfléchissant et du libre jeu de nos facultés. En un sens, Kant aurait donc poursuivi, par d'autres moyens, son investigation de l'affinité du divers et exploré, pour ainsi dire, tout le champ de l'expérience, en essayant de penser *ce qui fait événement*. Ce qui pourrait nous suggérer, pourquoi pas, d'inscrire son transcendantalisme dans le cadre plus vaste d'une *philosophie de la Vie* sous toutes ses formes, qu'il s'agisse de la vie intérieure du sujet ou de la vie biologique du vivant, ou, ce qui revient un peu au même, dans le cadre d'une *phénoménologie* de l'activité et de la passivité, du volontaire et de l'involontaire.

¹¹ E. Kant, *CRP*, p. 110.

Mais dire cela, ce serait oublier le sens premier de la phénoménalité chez Kant qui est d'être connaissable, c'est-à-dire d'être toujours l'objet d'une anticipation ou d'une prévision possible : ce qui veut dire que tout phénomène est cause ou effet. Ce n'est donc sans doute pas dans cette direction qu'il faut s'engager si l'on entend saisir l'énigmatique intention qui pousse Bergson à présenter Kant comme une sorte de précurseur.

Alors, faut-il se résoudre à dire qu'ici Bergson force bel et bien les choses en traçant, *ne fût-ce qu'à titre d'hypothèse*, une continuité entre la déduction kantienne des catégories et sa genèse de l'intelligence ? Comment l'idée de comparer deux approches philosophiques aussi étrangères a-t-elle pu germer dans son esprit et lui sembler légitime ?

Ce qui est sûr, c'est que le modèle de synthèse proposé dans *L'Évolution créatrice* n'est pas kantien. Bergson présente un modèle de synthèse inédit dont le ressort est *l'interruption de l'élan vital* : toute unification du donné n'est ainsi que le résultat en quelque sorte automatique d'une décompression qui redistribue l'agencement du donné initial. Nul besoin ici d'une instance transcendantale pour unifier un « divers sensible » ni même d'un énigmatique principe d'affinité pour expliquer l'agrégation du sensible. Car les nouvelles configurations obtenues tiennent seulement leur affinité de l'effet d'*inversion* dont elles procèdent. La continuité sourde de ce qui retombe et tend vers l'homogène n'est pas d'une autre nature que la continuité mélodique de ce qui s'élance ou se ressaisit : c'est la même continuation indéchirable de tout ce qui dure qui traverse l'ensemble, de tensions en distensions et de relâchements en contractions. Et c'est sur ce modèle philosophique d'une synthèse qui est, en son fond, inversion et extension, que Bergson entend penser, tout en tenant compte des apports des sciences naturelles et de la biologie, ce qu'il appelle dans le chapitre III de *L'Évolution créatrice* « une genèse simultanée de la matière et de l'intelligence » : l'intelligence n'est pas un aérolithe qui tombe d'un ciel transcendant, à l'instar du Je transcendantal et de l'Entendement kantien avec ses catégories, mais le produit immanent d'un *processus* onto-cosmique, d'une évolution créatrice qui fait de

l'intelligence une troisième voie, parallèlement à celle de la torpeur des plantes et de l'instinct des animaux. Là où Kant, peut-être encore victime de certains obstacles épistémologiques, discerne dans la phénoménalité, d'un côté, *la matière* et d'un autre côté, *l'entendement et ses formes*, l'auteur de *L'Évolution créatrice*, lui, ne voit que *la même matière différemment découpée*.

À l'aune de ce nouveau paradigme de l'interruption et de l'inversion, essayons de mieux mesurer maintenant, et une fois pour toutes, tout ce qui sépare la déduction transcendantale de la genèse bergsonienne. Kant, *chez qui l'on ne trouve pas ce paradigme*, pouvait-il vraiment songer, ne fût-ce que songer, comme le suggère Bergson, à une genèse de l'intelligence et de la matière ? *Comment à partir d'une telle divergence dans les paradigmes, imaginer une quelconque continuité entre Kant et Bergson ?*

En fait, il est permis de dire ici deux choses. D'un côté, il est tout à fait évident que Kant ne pouvait pas envisager une genèse de l'intelligence au sens où l'entend Bergson. Mais, de là à dire que l'hypothèse interprétative de Bergson est purement gratuite ou infondée, il y a un pas que l'on n'est pas obligé de franchir. Car, en y regardant de près, en regardant les choses sous un certain angle, *on comprend au moins pourquoi Bergson dit ce qu'il dit*, et pourquoi il peut, malgré tout, nous présenter Kant comme un précurseur probable. Car si l'on dévisage la déduction transcendantale, si on la scrute sous un certain aspect, en l'occurrence sous l'angle du paradigme bergsonien de l'inversion et de l'interruption, *alors cette déduction peut paradoxalement prendre un nouveau visage et retrouver un certain éclat*. Car, après tout, rien n'interdit d'interpréter *la cascade des formes pures comme le fruit et l'envers d'un élan spirituel qui s'interrompt*. Ce qui reviendrait à faire de l'aperception transcendantale, de la Raison elle-même ou de tout autre *focus imaginarius*, le point de *renversement* d'où sourdent les catégories et les formes synthétiques *a priori* ainsi que la matière. Une fois rectifiée une sorte d'illusion d'optique, on verrait ainsi une genèse à la place d'une déduction. Dans cette perspective et à cette

condition, le travail kantien de déduction transcendantale des catégories pourrait même être réhabilité et valoir comme la modélisation méritoire d'un *schématisme de l'utilité*. Pourvu que l'on tienne enfin l'Entendement kantien et son travail de synthèse pour ce qu'ils sont vraiment, à savoir une sorte de résidu, de trace, de négatif, une espèce d'ordre en creux qui n'est que le produit, l'envers et la continuation *distendue* d'une activité antérieure et interrompue, alors, pourvu que l'on reconnaisse cette dépendance de l'entendement, sa secondarité, on se trouve en mesure de le déduire vraiment. Le déduire vraiment, c'est en faire la genèse : c'est *penser* la temporalité d'un tel processus pour en *percevoir* l'émergence dans l'ordre de la phénoménalité.

On comprend alors pourquoi Bergson peut avoir le sentiment de poursuivre quelque chose de l'entreprise inaugurée par Kant : Kant, le premier, avait reconnu ouvertement l'irréductibilité du sensible, et donc coupé les ponts avec les fondations et les origines mythiques. Le plus dur était donc fait. Il lui suffisait seulement, pour parachever les choses, d'endurer le donné, de rester dans le même plan d'immanence jusqu'à voir l'émergence des Phénomènes mais aussi du Sujet, de les voir comme l'envers ou la décompression d'une phénoménalité plus large, antérieure, *toujours et déjà donnée elle aussi dans le même plan d'immanence*, une phénoménalité plus dense, plus riche, plus fluide ; ce que Bergson appelle le mouvant, la durée ou encore, dans le premier chapitre de *Matière et Mémoire*, les images.

Précisons tout de même que d'un point de vue strictement kantien, le prix à payer pour valider cette vision des choses est évidemment trop élevé. Si les synthèses transcendantales tiennent, en dernière instance, leur effectivité de l'interruption et de l'inversion d'un élan vital ou spirituel, cela signifie que l'ordre transcendantal n'est pas premier, qu'il n'est qu'un ordre en creux, le négatif d'une distribution antérieure ; ce qui sonne le glas de l'idée même de transcendantalité au profit d'une philosophie de la vie ou de l'esprit. Autant dire alors que Kant aurait pu faire l'économie de son Analytique.

*

* *

Si Bergson critique Kant, tout en reconnaissant en lui une sorte de précurseur manqué, c'est avant tout parce que Kant n'est pas resté à la hauteur de ce qu'il découvrait : *en se focalisant trop vite sur le pôle Sujet*, en réduisant trop vite le tout-venant de la phénoménalité aux seuls Phénomènes, il s'interdisait d'en ressentir la mouvance et d'endurer la donation de ce qui, toujours et déjà, dure et excède ou dissout ainsi toute condition de possibilité conçue comme un ancrage ou un point-source.

Ne jamais perdre le sens du Tout, telle serait en quelque sorte la leçon bergsonienne et anti-kantienne de *L'Évolution créatrice*. Et il n'y a pas là de paradoxe : si le philosophe de la durée pure, *d'une durée par définition intotalisable*, s'autorise pourtant le point de vue globalisant d'une genèse de l'intelligence et de la matière, ce n'est évidemment pas pour retourner en arrière, à l'époque des Systèmes métaphysiques, mais, au contraire *pour proposer de nouveaux modèles de synthèse*, au-delà des modèles dialectiques ou théologiques, et accomplir ainsi le pas décisif que Kant avait seulement esquissé.

En tout cas, la subtile critique bergsonienne du modèle kantien de la synthèse, et son remplacement, si l'on peut dire, par le modèle de l'inversion, jette paradoxalement un éclairage intéressant sur la déduction kantienne des catégories, et trame en quelque sorte un fil invisible ou souterrain qui relie la *Critique...* et *L'Évolution créatrice*. Grâce à Bergson, on comprend que Kant avait au moins une très bonne raison, en 1781, de supprimer sa notion d'affinité : ne pas laisser coexister deux types d'ordres dont l'un aurait pu finir par suggérer la vacuité de l'autre.

