

MÉCANISME, MÉCANIQUE ET MACHINISME SELON BERGSON

Michel Dalissier
(Université de Kanazawa)

Résumé

Une littérature abondante s'est penchée sur la mystique dans *Les Deux sources de la morale et de la religion* de 1932. En revanche, peu d'études abordent en profondeur, dans le détail des textes, des sources et des formulations de Bergson, la relation vitale entre mécanique et mysticisme, développée principalement, dans toute sa technicité, dans le quatrième et dernier chapitre de l'œuvre : *Remarques finales. Mécanique et mystique*. C'est à cette analyse que nous voudrions contribuer ici. Pour ce faire, nous éprouvons au préalable la chaîne conceptuelle qui entremêle la critique du mécanisme, la promotion de la mécanique et l'essor du machinisme au sein du corpus bergsonien, en en dégageant divers aspects lexicaux, psychologiques, épistémologiques et métaphysiques. Fort de cette propédeutique, nous nous concentrons ensuite sur ce chapitre final et destinal, le dernier de l'œuvre publiée de Bergson, afin d'examiner le diptyque mécanique et mystique.

Abstract

A large body of literature has been focusing on the mystic and on mysticism in Bergson's last opus *The Two Sources of Morality and Religion* (1932). In contrast, few studies tackle in depth the vital relationship between mechanics and mysticism, by paying attention to the detail of the texts, as well as to Bergson's sources and wordings. This highly sophisticated relation is primarily exposed in the fourth and last chapter of the book : *Final Remarks. Mechanics and Mystic*.

In the present paper, I would like to conduct such analysis. I first put to the test the conceptual chain that intermingles in Bergson's corpus the critique of mechanism with the promotion of mechanics and the rise of machinery, highlighting various aspects from a psychological, epistemological and metaphysical point of view. Backing on such a preparatory sketch, I then concentrate on this final and destined chapter, the last of Bergson's published work, in order to examine the diptych mechanics and mystique.

Introduction

Bergson donne souvent à ses œuvres des titres présentant une opposition apparente entre deux aspects, matériel et spirituel. Elle s'approfondit pourtant en un couplage toujours nouveau, où le second aspect devient plus essentiel que le premier. Ainsi, en 1889, l'opposition factice entre les données et la conscience s'approfondit en un essai sur les données immédiates de la conscience, cette dernière constituant la réalité psychologique primordiale. En 1896, l'opposition tranchée entre matière et mémoire s'affine en un essai sur la relation du corps à l'esprit (sous-titre), esprit crucial au spiritualisme bergsonien. En 1907, l'opposition dynamique entre évolution matérielle et création spirituelle se développe en l'élan propre à une évolution intimement créatrice. Enfin, en 1932, l'opposition numérique des deux sources se brouille avec leur distribution sur une morale close et ouverte, sur une religion statique et dynamique, voire sur un art fabulateur et créateur (Deleuze, 1966, 117), mais toujours au profit de l'ouverture et du

dynamique¹.

Nous voudrions montrer ici que la forme finale donnée à cette opposition – à savoir « Mécanique et mystique », titre du dernier chapitre de l'opus de 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion* – révèle à nouveau un couplage entre ces notions, conjugué à une élection renouvelée de la seconde. En cela, il ne s'agit pas de faire preuve d'un esprit de systématisme, qui ferait valoir que l'opposition se répète toujours. Il s'agit bien plutôt de respecter l'hétérogénéité selon laquelle le dépassement d'une telle opposition fait triompher ce qui exorcise chez Bergson le démon de la « systématisme » qui clôture, à savoir « l'exigence d'ouverture » (Sitbon-Peillon, 308 ; cf. Riquier, 2009, 20).

Nous procéderons en examinant pour commencer les concepts de mécanisme, de mécanique et de machinisme, tels qu'ils se présentent avant les *Deux sources*. Nous enchaînerons sur un commentaire détaillé du diptyque mécanique et mystique, en insistant sur ses articulations internes et ses enjeux philosophiques.

§ 1. Mécanismes et répétitions

Alors qu'on étudie souvent la technique chez Bergson, dont il parle fort peu *stricto sensu* et que nous laisserons de côté², ce dernier a consacré une méditation ininterrompue au mécanisme, dont on a su discuter l'héritage cartésien et kantien (Moll, 737 sq.), mais qui reste peu étudiée dans son évolution propre. Entamons notre examen par *Matière et mémoire*.

En premier lieu, le mécanisme désigne selon Bergson un *dispositif*, dont le cœur tient en la répétition d'une opération simple, même si son résultat peut s'avérer fort complexe (Jankélévitch, 230). Un paradigme en est l'habitude, dont le mécanisme est engendré par la répétition. L'habitude naît de la « répétition accidentelle des mêmes situations » dans l'automatisme de la mémoire-habitude (*MM*, 91). Pour prendre un exemple sensitif qui n'est pas de Bergson, à chaque brûlure, on s'habitue à retirer sa main du feu. L'habitude se renforce toutefois par la répétition motivée, où intervient le souvenir (89-91) : ainsi, l'image du feu incite à ce retrait. La non-distinction de ces deux mécanismes, d'une part immédiats et moteurs (*i.e.* montés), d'autre part plus durables et construits grâce au souvenir, constitue le vice de l'interprétation mécanistique du réel (96, 117). Leur distinction provient au contraire de la prise de conscience d'un « mécanisme en voie de construction », lancé sur ses rails, autrement dit qui *dure*, et n'est ni simplement moteur ni construit (102). L'approche bergsonienne souligne donc que l'éveil à la durée permet de déceler, si l'on ose dire, le mécanisme du mécanisme.

Bergson généralise l'analyse à la totalité « du mécanisme de la perception » (38). La perception devient ainsi « distincte » si la mémoire souvenir « qui *imagine* et qui répète » (168, nous soulignons, abrégé n.s.³) se met à durer en elle afin d'assurer la reconnaissance de l'objet, par projection d'une image qui lui est similaire. Ainsi, dans le « mécanisme de la lecture », l'esprit imagine les caractères imprimés (112-113). Or un tel mécanisme ne s'arrête pas à la sensation ou à la perception. Bergson écrira dans *Le Rire* que le comique

¹ Dans le détail : l'opposition de la morale de la société ouverte (mieux, « qui s'ouvre », DS, 307, et ne réalise qu'elle peut se fermer qu'une fois ouverte) à celle de la société close s'approfondit en une *incorporation* de la première par emprunt à la seconde, qui fait triompher la première comme « aspiration morale nouvelle ». « De même », observe B., l'opposition de la religion dynamique à la statique s'approfondit en une *propagation* de la première grâce à la seconde, qui la fait triompher toutefois comme surgissement d'une religion nouvelle : « La religion dynamique (...) fonction fabulatrice. » (285)

² Voir notre note finale : « Le statut de la technique et de la technologie », *infra*.

³ B. évoque aussi une « répétition intégrale et pourtant diverse de la totalité » (*MM*, 272 ; cf. 181, 188, 190). On l'opposera à celle qui « répète simplement sous une autre forme » (265).

même exploite à satiété un tel dispositif ou « mécanisme de la répétition » (R, 56-58).

En second lieu, le mécanisme désigne une *théorie*. Ainsi que Bergson l'explore au fil de ses œuvres, elle se retrouve dans trois domaines en particulier. En psychologie, elle s'incarne dans le mécanisme propre à l'associationnisme, qui se fonde spatialement sur la ressemblance (MM, 181-186 ; 1972b 706-709). Bergson déclare dans « L'effort intellectuel » lui préférer celui de « l'effort mental », directionnel et temporel (ES, 189). En philosophie cette théorie mécaniste prône une approche quantitative du réel, et s'oppose sans relâche au dynamisme qui prône de son côté la qualité (MM, 8, 237). En biologie enfin, cette théorie s'oppose non moins vainement au finalisme, comme Bergson s'y étend dans le premier chapitre de *L'Évolution créatrice* (EC, 39 sq. ; voir Moll, 736 sq.). Nous verrons qu'une telle opposition à une autre doctrine, ici en philosophie ou en biologie, fait justement le travers du mécanisme. Derechef, le « principe du mécanisme » tient en une répétition, laquelle conjugue les principes d'identité (ou similitude) et de causalité et s'énonce : « Les mêmes causes produisent les mêmes effets » (57).

En troisième lieu, la solidarité problématique de ces deux caractérisations tient en ce que les dispositifs moteurs de l'habitude et la théorie mécaniste s'alimentent à la répétition pure. Celle-ci, non distinguée de la répétition durable, tend à étouffer en elle l'épaisseur de la durée. La perte de l'écoulement temporel fait qu'il n'y a rien de nouveau, tout est donné et calculable à l'avance (EC, 38). En ce sens : « Un mécanisme ne laisse rien à deviner, à pressentir ; rien à chercher. » (Jankélévitch, 13) À la limite, la matière même, qui occupe tant la science mécaniste, répète sans cesse le passé sans souvenir, comme Bergson l'écrivait dès 1896 (MM, 250, 264-265). L'originalité notoire de la position bergsonienne ne réside pas dans l'idée d'une élimination du simple temps physique (Meyerson), mais spécifiquement dans la dénonciation d'une perte de la durée réelle.

Dans *L'Évolution créatrice*, Bergson forge sur *mécanisme* le néologisme *mécanistique*, afin de stigmatiser la réduction pan-mécaniste du réel. Il laisse en revanche indemne *mécanique*, terme dont il va promouvoir le sens (voir infra, § 3 sq.⁴) La mécanistique renvoie à l'essence (répétitive) du mécanisme. Il convient d'entendre par là trois choses : D'abord, et derechef, une négation de la durée (EC, 16-17, 37, 2011f, 444). Autrement dit, si la « durée comme maturation » consiste à « prendre du temps » et non à en posséder (Marquet, 2017a, 225, 228), la répétition se hâte au contraire de s'en dépendre.

Ensuite, la mécanistique se caractérise par une appréhension extérieure et accumulative de tout processus (EC, 89, 91, 95), y compris du sien. En ce sens sa « façon de penser » (*mindset*) s'avère incapable de « comprendre son propre mécanisme » (Wong, 4).

Enfin, elle « rétrécit l'activité totale de la vie » à une certaine activité humaine (EC, VIII), sans se réduire à la mort, liée à l'inerte et à l'immobile (166). C'est pourquoi nous verrons que l'illusion subsiste d'une vie propre au mécanisme, à la mécanique et à la machine.

En définitive, le point essentiel semble le suivant : ni le mécanisme de la mémoire-

⁴ B. parle certes de « *mécanisation* artificielle du corps humain » (R, 37) pour désigner le plaquage du mécanique sur le vivant. Mais le terme se rapporte indifféremment à mécanisme lorsqu'il est employé dans « *mécanisation* de la vie », celle-ci revenant à « traiter la vie comme un mécanisme à répétition » (77). Cette mécanisation de la vie, que Gadamer replace dans un contexte herméneutique plus large (80 sq., 263), concerne également le travail manuel machinal, rapide et sectorisé, « nous travaillerons aussi vite et aussi bien quand nous serons machines à notre tour » (Bergson, 2011a, 45). Cette spécialisation se corrige au moyen « du sens commun, de la politesse, de la souplesse intellectuelle » (Zanfi, 278-279). La mécanisation intéresse aussi le thème du machinal chez B. Couplé à l'adjectif « machinalement », ce terme exprime une activité du corps (E, 13, R, 8, MM, 105) : « Le geste saisi paraît plus franchement machinal quand on peut le rattacher à une opération simple, comme s'il était mécanique par destination » (R, 26), à une activité corporelle habituelle prise dans la répétition (R, 56, 87, ES, 20, 138) et inconsciente (MM, 100, EC, 145, ES, 72) et à une activité de l'esprit calquée sur cette dernière (R, 41, ES, 138-139, 156, DS, 228).

habitude, ni les mécanismes moteurs, ni la théorie mécaniste, ni les mécanismes où elle se reflète, rien de tout cela, atrophiant la durée, ne semble structurer la réalité même. Dans son *Rapport sur L'âme et le corps d'Alfred Binet* (1905), Bergson écarte ainsi la prétention des « théories mécaniques de la matière » de « dépasser la pure sensation et atteindre le mécanisme intérieur des choses » (EP, 303). D'après le contexte, il semble que Bergson ne soutienne pas qu'il existe un tel mécanisme intérieur, mais que celui-ci est plutôt postulé par ces théories qui cherchent à l'atteindre. En ce sens, le mécanisme ne constitue à ses yeux qu'un moyen exploratoire, incapable de saisir ce qui le dépasse, passe en lui, fait tourner ses rouages, à savoir la durée. Comme l'illustre le travail de remontage pièce par pièce d'une mitrailleuse (Jankélévitch, 19), le mécanisme possède avant tout une valeur heuristique, pédagogique, plutôt que génétique ou ontologique.

§ 2. Psychologie et épistémologie. Le mécanisme de la connaissance

En d'autres termes le mécanisme relève de l'intelligence de la réalité plutôt que de la réalité elle-même. C'est évidemment en poursuivant la lecture de *L'Évolution créatrice* qu'il faut creuser cette thématique. Pour Bergson en effet, la théorie mécaniste et ses dispositifs sont intimement liés car l'intelligence pratique secrète le mécanisme. Le mécanisme de l'intelligence (quasi pléonasme) désigne en fait trois choses : premièrement, une théorie qu'elle engendre ; deuxièmement, un dispositif qu'elle explore mécaniquement et installe ; troisièmement, le mécanisme propre à cette intelligence, sa façon de procéder, en particulier sous la forme de sa version faible, l'entendement⁵.

C'est pourquoi les trois caractères susmentionnés du mécanisme (répétition, causalité et identité) se retrouvent en l'intelligence. Dans le deuxième chapitre de *L'Évolution créatrice*, Bergson évoque la « destination » et la « finalité » de notre entendement tel un mécanisme industriel qui prolonge celui « du travail intellectuel ». Ainsi la causalité que cherche et retrouve partout l'entendement « exprime le mécanisme même de notre industrie (...) où nous répétons les mêmes mouvements pour obtenir le même résultat » (EC, 165). Le mécanisme de l'entendement apparaît donc lui-même causal, identitaire, répétitif et industriel (*i.e.* voué à l'industrie technique et à produire en quantité).

Dans le quatrième chapitre de *L'Évolution créatrice*, Bergson examine notamment : « Le mécanisme cinématographique de la pensée et l'illusion mécanistique ». En quoi y a-t-il mécanisme et mécanistique ici ? Il envisage un premier dispositif : « Découper des figures articulées représentant les soldats (...) imprimer à chacune d'elles le mouvement de la marche [d'un régiment] (...) projeter le tout sur l'écran. Il faudrait dépenser à ce petit jeu une somme de travail formidable, et l'on n'obtiendrait d'ailleurs qu'un assez médiocre résultat : comment reproduire la souplesse et la variété de la vie ? » (EC, 304) La pensée fabricante combine ici un outillage élémentaire (découpe, ciseaux, lampe, écran) avec un mécanisme fastidieux d'animation des figures⁶, afin de projeter le mouvement dans le cas

⁵ À condition, ici comme ailleurs, de prendre la distinction avec des pincettes. *L'entendement* spéculatif, catégoriel (EC, 258) s'illusionne (XI, 275, DS, 267) en appliquant la non-contradiction (MM, 53), « faculté d'opposer logiquement, mais non pas de créer et de construire » (MM, 202 ; cf. 164, 201, 245, 275-276). *L'intelligence* est plutôt pratique et fabricante (EC, 152 sq.) : « Agir et se savoir agir, entrer en contact avec la réalité et même la vivre, mais dans la mesure seulement où elle intéresse l'œuvre qui s'accomplit. » (EC, 192). Ainsi : « L'intelligence ne peut pas être critiquée en elle-même mais seulement quand elle prétend usurper une place qui n'est pas la sienne » (Worms, 2004, 324).

⁶ Ce mécanisme imprimant le mouvement des figures pourrait-il être fourni par les porteurs dans l'allégorie de la caverne (enchaînés, ou bien libres de leurs mouvements ?), à savoir ces « hommes portant le long du rempart des ustensiles de toutes formes qui dépassent du rempart » (Platon, 514c, 1999, 357, trad. modifiée), lesquels ne font que transporter ces statues dont l'ombre se projette dans la caverne ? B. fait

d'une action simple (la marche). D'où une dépense matérielle formidable et un rendement médiocre, qui fait que l'intelligence écarte ce dispositif coûteux et servile, aux antipodes de la machinerie libératrice qui sera évoquée en 1932 et de nos technologies modernes⁷. L'intelligence dispose toutefois d'une manière plus économique de *penser* la reproduction de cette scène animée, à savoir le cinématographe (plutôt que la lanterne magique⁸). Bergson poursuit ainsi :

« Avec des photographies dont chacune représente le régiment dans une attitude immobile, il reconstitue la mobilité du régiment qui passe. (...) Le mouvement (...) est dans l'appareil. C'est parce que la bande cinématographique se déroule, amenant, tour à tour, les diverses photographies de la scène à se continuer les unes les autres, que chaque acteur de cette scène reconquiert sa mobilité : il enfile toutes ses attitudes successives » (304-305).

Le mouvement n'est plus imprimé à chaque figure et projeté par la lampe, mais dissocié et reconstitué – ou imité (307, 312). Mouvement mécanique généralisé, il est enfermé « dans l'appareil », au niveau de la rotation réglée⁹ de la bobine qui déroule la bande. Puis ce « mouvement impersonnel, abstrait et simple » se trouve composé avec les « attitudes personnelles » portées par chaque photographie, et engendre ainsi les mouvements concrets des figures. La mobilité de chacune n'est plus seconde puisque projetée, mais se « reconquiert » sur ce mouvement général dont elle participe.

Tout cela est bien connu. L'essentiel pour notre propos est qu'un tel appareil qui enferme jalousement le mouvement général n'est pas un simple mécanisme. Il constitue une *machine*, certes plus simple que l'appareillage fastidieux du premier dispositif, qui permet ici de penser et reconstituer le mouvement. Par analogie, le mécanisme cinématographique de la pensée relève d'un artifice mécanique entraînant l'illusion mécanistique. Et la pensée d'entendement relève plus profondément d'une machinerie intellectuelle qui engendre machinalement l'illusion du mouvement.

« Nous prenons des vues quasi instantanées sur la réalité qui passe (...) il nous suffit de les enfile le long d'un devenir abstrait, uniforme, invisible, situé au fond de l'appareil de la connaissance, pour imiter ce qu'il y a de caractéristique dans ce devenir lui-même. Perception, intellection, langage procèdent en général ainsi. (...) Le mécanisme de notre connaissance usuelle est de nature cinématographique » (EC, 305).

plutôt allusion à la scène platonicienne en lien à la comparaison de la pensée conceptuelle avec le dispositif de la lanterne magique (voir note 8, *infra*) puis à celle du mécanisme cinématographique de l'intellection. Comparer à Tolstoï (275).

⁷ La technologie par images de synthèse tend à supplanter le cinématographe et le dessin animé, et parvient à une production du mouvement, mais plus par voie de projection. Elle permet *via* le geste manuel de l'utilisateur sur le clavier et la souris, de composer et animer des figures à l'écran de façon souple et variée.

⁸ Dans une note sur le titre du ch. IV (EC, 272), B. dit reprendre à son cours sur *l'Histoire de l'idée de temps* une comparaison entre « mécanisme de la pensée conceptuelle » et cinématographe. Il y est question en fait de la lanterne magique, laquelle n'est pas présentée tel un mécanisme et concerne la pensée conceptuelle en général. La comparaison se fait « dans l'esprit de la caverne platonicienne », elle livre « sous une forme schématique » l'essentiel « de la théorie des Idées » (2016, 106-108) et est moins poussée qu'en EC.

⁹ Le déroulement relâché du film exprimait positivement pour B. en 1901 la précipitation des images dans le rêve, que la tension de la mémoire interprétative doit *régler* à l'état de veille (ES, 106-107), alors que le dispositif cinématographique en vient plus tard à illustrer l'illusoire et le faux (EC, *DSi* 157-159, *PM*, 7-12, 101, 172). Il y a donc là une image à double usage, parmi d'autres (voir note 10).

Quatre remarques s'imposent afin de revisiter cette caractérisation si célèbre.

D'abord, le portrait est ici *épistémologique* en plus de psychologique, et concerne la « faculté de connaître » (306), laquelle englobe perception, intellection et langage.

Ensuite, il s'agit ici du mécanisme de la connaissance *usuelle*, du dispositif propre à l'habitude de penser. Intellection, perception et langage procèdent « en général ainsi », à l'instar de la connaissance usuelle et scientifique (336). Là-contre, Bergson pense ailleurs une « intellection vraie » (*ES*, 169), une perception élargie (*PM*, 143-176) et un langage adapté à la conscience (*EC*, 265), célébré par Merleau-Ponty (1960, 36).

En outre, machinisme et machination caractérisent ici l'appréhension habituelle et biaisée « de la *réalité* qui passe » ou « qui coule » (*EC*, 294, 343 ; Dalissier, 2017), plutôt que de la durée.

Enfin, Bergson incrimine ici le cinéma tel un dispositif, comme il le fait dans d'autres textes (*Dsi*, 157-159, *ES*, 106). En effet, le cinématographe constitue un langage qui déforme la réalité, thème bergsonien par excellence. Il écrit la mobilité sans points de vue qu'est le réel, au moyen de l'immobile, du visuel instantané (photo-graphie). Il faut noter pourtant que Bergson ne juge pas le cinéma comme art (ou comme langue) ni n'en parle jamais. C'est au contraire ce que fera plus tard Deleuze à partir de lui (1983-1985).

Si dès lors c'est la machine cinématographique qui s'impose pour sonder le fonctionnement de la connaissance, pourquoi Bergson ne parle-t-il pas de machinisme de la connaissance ou d'illusion-machinisme ? Derechef, parce que parler spécifiquement de mécanisme cinématographique, c'est pointer son essence répétitive, inapte à faire s'épaissir la durée réelle et saisir la réalité mouvante. Et de fait, la connaissance des choses, avide d'expliquer leur devenir, leur applique le principe du tiers exclus et patine en elles sans avancer. Elle se concentre, écrit Bergson, sur la transition entre deux vues instantanées, y voit une troisième vue, et *répète* sans fin le même processus, où l'esprit se donne « l'illusion de la mobilité » (*EC*, 307), à en perdre la réalité des choses.

Or l'illusion n'est pas qu'épistémologique. La suite du titre du quatrième chapitre (« Coup d'œil sur l'histoire des systèmes ») indique que ce mécanisme cinématographique autorise une lecture négative de l'histoire de la philosophie. Le « mécanisme cinématographique de l'intelligence » conduit historiquement à la philosophie platonicienne. Celle-ci réduit le devenir des formes sensibles en Formes éternelles (*EC*, 314). Photographiquement, l'intelligence abstrait de la réalité qui dure (46) des Formes qui « ne durent plus » (316-317). Bergson ne le dit pas, mais on comprend, dans une veine deleuzienne (1968, 168), qu'elles doivent se répéter dans la similitude des choses qui en participent. Cette répétition abstraite ne se confond ni avec celle du devenir, la rotation des sphères (*EC*, 319), ni avec celle de la réminiscence (Deleuze, 1968, 126). Elle revient d'une manière différente chez Aristote avec la Forme des Formes (*EC*, 321), la « pensée *faisant* cercle » (323) et s'illustre par la rotation de la bobine. Mais Bergson reviendra sur l'histoire dans *Les Deux sources*. Non plus celle de la philosophie, cyclique et accomplie (Hegel), mais des mystiques (Polin, 29), ouverte et imprévisible.

En bref, si l'on ose dire, l'intelligence-reine fait tout son cinéma, se fait un film qui a la vie dure : telle est sa réalité. Ce mécanisme théorique aboutit instinctivement au philosophe de style grec, y compris contemporain (315), et tendanciellement à une « métaphysique naturelle de l'intelligence humaine » (325). En bref, le mécanisme, en durant, s'enracine en nous, devient caractère (306), méthode (306-346), habitude (312), instinct (315) et tendance (325). Ainsi, Bergson soutenait en 1903 que le platonisme revient en Kant, chez qui la réalité n'est plus formellement décomposée, mais reconstruite au moyen de concepts (*PM*, 223). On a d'ailleurs insisté sur la manière dont ce paradigme

constructiviste s'extériorise dans la construction d'une machine (Zanfi, 282), et se prolonge à la pensée démiurgique, technicienne et artiste (Jankélévitch, 201, 235). Ainsi se rejoignent les deux sens distingués du mécanisme de l'intelligence : (1) un mécanisme cinématographique selon lequel elle fonctionne ; (2) une théorie mécaniste engendrée par elle. Leur distinction durable, qu'autorise « l'intuition de la durée vraie » (EC, 345), révèle à Bergson que la « méthode » mécaniste (1) inspire durablement toute « doctrine » mécaniste (2). Derechef, leur non-distinction livre la philosophie et la science à la mécanistique (345-346). En ce sens, le mécanisme cinématographique travaille méthodiquement les théories mécanistes depuis les Grecs. Il alimente un mécanisme universel qui se distille de Descartes aux postkantien (344, 351, 361-362 ; cf. 2011c, 263), même si les positions cartésienne et kantienne apparaissent plus complexes et nuancées (Moll, 738 sq.) Dans d'autres textes, Bergson traque ce mécanisme en science sous l'aspect d'une doctrine mathématique donnant le primat à l'espace sur le temps. Il le diagnostique dès Lucrèce (1972a, 292), de Newton à Einstein (DSi, 31-32), sans évoquer toutefois, et problématiquement, la mécanique quantique (During, Miquel). Tout cela n'est pas sans soulever un problème majeur. Une telle distinction durable pose la question du mécanisme propre à l'intelligence qu'a Bergson lui-même du réel. On sait qu'il argumente en mettant à profit une luxuriance d'images mécaniques et de machines, au service du pour ou du contre¹⁰. Pourquoi y recourir si le mécanisme n'est que l'apanage d'un entendement illusionniste et non créateur ? Bergson suggère la réponse dans l'introduction de 1922 à *La Pensée et le mouvant*, en évoquant en note « l'état semi-divin » de l'esprit d'un génie (qui sera aussi celui du mystique). Dans un tel état pleinement positif, « l'intuition du réel » fait que l'illusion intellectualiste « *serait* » dissipée si elle se « déclarait », que le faux problème s'évanouirait s'il était posé (PM, 68-69). Voilà sans doute l'état spirituel de l'intelligence qu'a Bergson du réel. Mais est-elle à la portée de simples lecteurs comme nous ?

§ 3. Du mécanisme au machinisme : cheminement de la libération

En définitive, le travers du mécanisme s'exprime par son suffixe, lequel caractérise pour Bergson les termes vagues, comme il l'écrit à Constant Bourquin en 1922 (EP, 545-546). *Mécanisme* offre certes un contraste utile avec *dynamisme*. Mais son *isme* désigne avant tout sa capacité de clôture dans l'habitude et l'intelligence, où il tourne au mécanistique. Sous cette forme, il s'oppose à la volonté et à la liberté, et Bergson souligne cette valence oppositionnelle dans sa conférence de Madrid sur l'âme humaine de 1916 (491-493). Tout cela ne signifie pas que le mécanisme est dénué de toute valeur, y compris libératrice. À tout le moins, le mécanisme peut servir la libération humaine à l'égard d'une certaine forme de mécanique, laquelle commence à poindre dans les analyses du *Rire*. En effet, le rire ne procède « pas d'un acte de réflexion », il est, écrit Bergson, « l'effet d'un mécanisme monté en nous par la nature » (R, 150). Il s'active telle une réaction intellectuelle immédiate devant ce qui est trivialement mécanique : « Les attitudes, gestes et

¹⁰ Sans compter les artisanats, l'art ferroviaire et militaire, ces images illustrent le contre : balancier de l'horloge (E, 171, PM, 101), ciseaux (EC, 12, 309), pendule (EC, 318, DS, 2, PM, 227), photographie (EC, 31, 71, 305, 331), stéréoscope (EC, 351) ; et le pour : ressort (*passim*), boussole (MM, 18), téléphone (MM, 26), télégraphiste (MM, 111), clavier (MM, 144-145), mise au point manuelle et vivante de l'appareil photographique (MM, 148), diable à ressort (R, 53-59), marionnette et pantin (R), machine à vapeur (EC, 185), engrenage (EC, 301). Un paradigme est le kaléidoscope, qui illustre tantôt le contre (EC, 306) tantôt le pour (MM, 20, 221, DS, 132, 296-297), comme le cinématographe (note 9). Mossé-Bastide (1959, 133), recense les images issues de la technique en E et DS, « deux fois plus nombreuses que les images empruntées à la lumière et à la biologie et quatre fois plus nombreuses que les images empruntées à l'ouïe ».

mouvements du corps humain sont risibles dans l'exacte mesure où ce corps nous fait penser à une *simple* mécanique » (23, n.s.) Pourtant, le risible ne se réduit pas au contradictoire (58-59, 75, 139), qu'interdit très sérieusement l'intelligence réflexive. Le mécanisme du rire sanctionne comme on sait « du mécanique plaqué sur du vivant » (29, 38, 44, 59). C'est pourquoi il libère du simple mécanique, du corps mécanisé et machinal. Alternativement, l'humour consiste à réfléchir plutôt le comique de l'homme contemporain technicisé (Steinert). L'utilité du rire demeure toutefois sociale, insiste Bergson, elle n'est ni juste ni bonne (15, 150-152 ; Zanfi, 280). Nous verrons qu'il pensera dans *Les Deux sources* une autre utilité du mécanisme, spirituelle et religieuse.

Il serait grave d'en conclure qu'il n'existe que du simplement mécanique. Dans *L'Évolution créatrice*, Bergson revalorise en effet le machinisme et la mécanique (Zanfi, 282-283), en un sens libérateur. Qu'entend-il d'abord par machine ? Il semble ne la définir nulle part, mais une définition de Paul Mantoux, l'une de ses sources textuelles concernant le machinisme, permet de bien saisir sa plus grande complexité par rapport au simple mécanisme : « Un mécanisme qui, sous l'impulsion d'une force motrice simple, exécute les mouvements composés d'une opération technique, effectuée auparavant par plusieurs hommes. » (180) Et qu'entend-il ensuite par machinisme ? Dans *Les Deux sources*, il entendra par-là, *a minima*, l'usage des machines en vue d'un but (*DS*, 249, 324-328). Mantoux soulignait pourtant l'insuffisance de cette idée d'usage et ajoutait très économiquement que la machine doit devenir dans le machinisme le « facteur essentiel » de la production, « qu'elle détermine la quantité, la qualité et le prix de revient des produits » (181). Quoi qu'il en soit, Bergson se fonde apparemment sur les descriptions de Mantoux (322-323) – qu'il a donc sans doute lu dès 1906-1907 –, quand il prend dans *L'Évolution créatrice* le cas des enfants qui manœuvrent la machine à vapeur primitive, dont l'un a l'idée de relier les manivelles des robinets au balancier.

« Dès lors la machine ouvrait et fermait ses robinets elle-même ; elle fonctionnait toute seule. (...) L'un [des enfants] est absorbé par sa surveillance (...) l'autre est libre de s'amuser à sa guise, et que, par ce côté, la différence entre les deux machines est radicale, la première retenait l'attention captive, la seconde lui donnant congé » (*EC*, 185-186, n.s.)

C'est grâce à l'homme que le machinisme prend son essor. « La machine pour elle-même est sans essence », écrivait Dilthey (20). C'est pour le manœuvre de génie qu'il y a une priorité libératrice du « mécanisme dont on peut se distraire » sur celui qui « absorbe l'attention » (185) et qui passe par l'essor du machinisme. Il anticipe ainsi, dans son geste vital, l'ouverture qui caractérisera l'industrie tout entière, s'il est vrai que « La révolution industrielle est précisément l'expansion de forces auparavant repliées sur elles-mêmes, l'éclosion brusque et la poussée envahissante de germes restés jusqu'alors cachés » (Mantoux, 501). Il pourrait peut-être se relier à l'ouverture des grandes figures de la morale et de la religion. En 1932, Bergson généralise en tous cas cette approche au travail de l'ouvrier. Il déplore notablement l'accusation faite au machinisme de « réduire » ce dernier à l'état de machine (*DS*, 327). Il ne suit donc pas Gina Lombroso, qu'il connaissait (*DS*, n. 88, 500) et qui représente son autre source textuelle sur le machinisme. Celle-ci voit dans le machinisme non pas « l'usage » des machines, bon ou mauvais (comme Bergson), mais leur « abus » systématique (388) et dénonce les « tragédies du machinisme » (217 sq.) Bergson soutient plutôt deux thèses (*DS*, 327).

La première est que le machinisme peut libérer le temps adéquat afin de développer l'intelligence par-delà l'emploi machinal de l'outil, là où Mantoux soulignait plutôt

l'économie de travail manuel humain (180). Il y a là un schème anthropologique classique de libération de la mémoire (Séris, 170). Mais Bergson innove en insistant sur la durée, *i.e.* sur le temps qui est *pris* pour libérer plutôt que disponible. Il s'oppose ici délibérément à Lombroso (source donc trouble ou impure, tout comme Mantoux dont il ne retient pas tout), pour qui le machinisme a diminué « le temps dont chacun, dans toutes les classes sociales, peut disposer librement » (271) et entraîné une « décadence » intellectuelle, culturelle, artistique, pédagogique et morale (304 *sq.*)

La seconde thèse veut que le machinisme puisse tourner au mésusage et contribuer à entraver le développement libre de l'intelligence. Il peut favoriser un « industrialisme mal dirigé », exacerbant l'artificialisme et le plaisir plutôt que la joie créatrice (§ 4). Ici, Bergson peut sembler en ligne avec Lombroso, pour qui le machinisme supprime les satisfactions légitimes (353 *sq.*), diminue les joies intellectuelles (364 *sq.*) et qui parle de « mésusage de l'intelligence » (315). Mais elle définit cette dernière comme « un ensemble de qualités psychiques : intuition, logique, imagination, faculté d'analyse, de synthèse et de déduction » (306), que Bergson distingue au contraire très nettement.

Revenons au livre de 1907, où Bergson différencie ainsi le mécanisme de la mécanique.

« Toute l'histoire de la vie, jusque-là, avait été celle d'un effort de la conscience pour soulever la matière (...) Il s'agissait de créer avec la matière, qui est la nécessité même, un instrument de liberté, de fabriquer une mécanique qui triomphât du mécanisme. (...) Partout ailleurs que chez l'homme, la conscience s'est laissée prendre au filet dont elle voulait traverser les mailles. Elle est restée captive des mécanismes qu'elle avait montés » (*EC*, 264-265, n.s.)

Cette mécanique triomphante n'est plus cette science indigne du mouvant qu'évoquaient les deux premiers *Essais* de Bergson (*E*, 88, *MM*, 39), dont l'étude précoce lui fit prendre conscience d'une négligence de la durée (2011d, 282 ; 1972c, 765-766). Elle n'est plus cette trop simple mécanique à laquelle réagit pré-réflexivement le rire. En 1907 et bien plus sérieusement, la mécanique humaine devient maintenant plus libre que le mécanisme¹¹, elle libère l'homme de l'existence animale et matérielle. La conscience humaine soulève la matière sans en être écrasée, en un essor vertical que symbolise la fusée (*EC*, 261). C'est que la vie animale, vouée à l'instinct et au mécanisme monté, se répète essentiellement, ce que Bergson illustrera mécaniquement dans *Les Deux sources* par un mouvement pendulaire ou circulaire, où l'ouverture se referme. Or l'histoire humaine qui dure, grossit en expérience et progresse, représente plutôt un pendule « doué ici de mémoire », mieux, un « mouvement en spirale », où l'ouverture domine et devance la clôture (*DS*, 311-312), voire un axe couplé à un cercle (Marquet, 2017b).

Cette mécanique triomphante, qu'évoque le texte cité ci-dessus de *L'Évolution créatrice*, fait donc la supériorité de la « machine humaine et de ses rouages infiniment compliqués », que Bergson évoque dès 1901 (2011c, 55). Mais comment l'entendre ? Certainement pas au sens de l'homme-machine (La Mettrie) ni du *Ghost in the Machine* (Ryle). Bergson célèbre dans cette complication du corps humain la capacité cérébrale de l'homme, qui fait que sa machine surpasse en complexité les mécanismes moteurs qu'elle construit, les

¹¹ La libération naît de l'*écart* ménagé par le cerveau qui introduit une sélection dans le *cercle* excitation-réaction, où s'actualise la mémoire. Il se reproduit avec l'*écart* ménagé par l'hésitation de l'intelligence dans le *cercle* société close-fabulation, où s'insère l'émotion créatrice. L'émotion constitue « une Mémoire cosmique, qui actualise à la fois tous les niveaux, qui libère l'homme du plan ou du niveau qui lui est propre, pour en faire un créateur », dans l'art et la mystique (Deleuze, 1966, 112 *sq.*) Le *cercle écarté* (la répétition différenciée) s'illustre en *spirale*. Et dans le jeu de l'âme mystique (118) se profile la répétition deleuzienne.

habitudes qu'elle renouvelle (*EC*, 265) et préside aux machines qu'elle invente, qui étendent ses organes. *A contrario*, réduire notre corps à la raideur de la machine artificielle, c'est faire régresser l'analyse du machinisme au stade du rire (*R*, 38).

Or il n'y a pas que la machine humaine ou construite par l'homme qui triomphe d'une mécanique sommaire. Dès le début de l'opus de 1907, Bergson fait le « rêve » d'une science serrant la vie « d'aussi près que la mathématique sert » son objet. Ce serait « une *mécanique de la transformation* dont notre *mécanique de la translation* deviendrait un cas particulier, une simplification, une projection sur le plan de la quantité pure ». Elle examinerait les transformations d'une « action proprement vitale », possédant une « indétermination » que ne pourrait épuiser son analyse en « éléments physico-chimiques ». Elle libérerait la science du vivant du « pur mécanisme » que serait la mécanique de la translation (*EC*, 32-33 ; cf. 103), et aussi du finalisme et vitalisme.

On a pu montrer le rôle moteur du calcul infinitésimal (qui prend « en compte le mouvement et la durée en en permettant l'expression ») dans la constitution de cette mécanique de la transformation (Moll, 750 sq.) Une telle mécanique promue n'est pourtant pas distinguée du simple mécanisme et simplement caractérisée *in fine* comme « biologie de la durée » (757-758), sans être reliée aux autres approches bergsoniennes de ces notions, dans *L'Évolution créatrice* ou ailleurs. Sans doute, Bergson, fort prudent, ne fait ici que rêver à la possibilité d'une telle biologie transformatrice. Mais il suggérera plus tard que la mécanique pourrait transformer spirituellement la vie (§ 6).

Cette biologie hyper-développée demeurerait en outre une science humaine, et non pas une mécanique propre à la vie (vie qui relève de l'élan). Il semble donc malaisé de généraliser une telle mécanique de la transformation à la vie *per se*, et d'affirmer : « *Life is a mechanics.* » (Wong, 3) Bergson évoque certes un « trucage mécanique de la vie », mais justement il est risible (*R*, 33). Et il n'emploie jamais les locutions *mécanique de la vie, de l'évolution, de l'élan, de la durée*. Certes, dans *L'Évolution créatrice*, il concède : « Que la vie soit une espèce de mécanisme, je le veux bien. Mais est-ce le mécanisme des parties artificiellement isolables dans le tout de l'univers, ou celui du tout réel ? Le tout réel pourrait bien être, disions-nous, une continuité indivisible » (*EC*, 30-31 ; cf. Moll, 750, 754). Autrement dit, s'il y a une espèce de mécanisme de la vie, voire du tout réel, il sera si différent du « mécanisme scientifique » (30) et en général du mécanisme tel que nous le montons et le connaissons qu'on se demandera ce qu'il lui reste de mécanique. Que serait un mécanisme sans parties ? En quoi ce tout est-il réel ? Serait-ce un mécanisme fluide et élastique qu'anime une telle continuité indivisible, celui de la durée qui coule, de la vie qui s'élanche, de la réalité qui tend (§ 5), voire cette « impulsion qui anime les réels philosophes » dont parle Platon, sans que Bergson y fasse allusion¹² ?

Pour l'heure, à suivre l'évolution de ses analyses, il apparaît que le *mécanisme* esclavage triplement le corps et l'esprit, en tant que dispositif moteur, mécanistique et cinématographie de l'intelligence ; au mieux, il ne libère que du simplement mécanique. La *mécanique*, au contraire, s'extrait peu à peu de sa condition simpliste, se complexifie et libère triplement le corps et l'âme : d'abord, la mécanique humaine triomphe de l'animalité (les machines humaines construisent les mécanismes moteurs et renouvellent les mécanismes habituels). Ensuite, les machines des hommes leur permettent de prendre le temps de l'intelligence. Enfin, la mécanique semble culminer au-travers d'une science transformatrice de la vie, dont la nature demeure encore bien mystérieuse.

¹² Τῶν ὄντως φιλοσοφούντων ὄρμην, *Philèbe*, 57d (Platon, 1966, 78). B. a ses dialogues favoris : *Timée*, *Phèdre*, *République* et *Phédon*, et ne parle jamais du *Philèbe*, sauf dans une page de son cours de psychologie au Lycée Henri IV de 1892-1893, *Cours II*, Paris, PUF, 1992, p. 217, sans faire allusion toutefois à ce passage.

§ 4. L'obstacle et les « deux » méthodes

C'est cette montée en grâce du machinisme et de la mécanique qui nous conduit au seuil du quatrième chapitre des *Deux sources : Mécanique et mystique*, finalement peu étudié dans le détail de ses articulations, des formulations et sources textuelles de Bergson. Il est à peine abordé au sein d'un ouvrage collectif qui lui est consacré (Abiko *et al.*, 2018). De nombreux commentateurs se consacrent à l'aspect religieux (Waterlot, 2008), mais en négligeant parfois l'aspect mécanique. Nous nous référerons en revanche aux travaux salutaires de Cariou (1976), Worms (2004), Sitbon-Peillon (2008) et Riquier (2009). Bergson esquisse la relation « mécanique et mystique » dans un texte du troisième chapitre (*DS*, 249), rappelé dans le quatrième (310). Il révèle le « grand obstacle » qu'ont rencontré les mystiques voulant transformer l'humanité, à savoir la loi animale « qui condamne le vivant à se repaître du vivant. (...) Comment, dans ces conditions, l'humanité tournerait-elle vers le ciel une attention essentiellement fixée sur la terre ? » (249) Un tel obstacle matériel (333) est l'indigence nutritive qui entraîne une auto-manducation douloureuse du vivant. Ni Lombroso ni Mantoux ne l'évoquent directement. Mais nous connaissons ces mots du poète :

« L'impénétrable faim est la loi de la terre,
Et le ciel, qui connaît la grande énigme austère,
La nuit, qui sert de fond au guet mystérieux
Du hibou promenant la rondeur de ses yeux
Ainsi qu'à l'araignée ouvrant ses pâles toiles,
Met à ce festin sombre une nappe d'étoiles » (Hugo, 81).

Pour Bergson, il ne s'agit pas là d'un faux problème, mais d'un véritable obstacle (πρόβλημα), tels ceux qu'a rencontré l'élan vital sur son chemin avec la machine organique puis animale (*EC*, 94-100, 254-271 ; cf. *DS*, 52, 118, 264, 313 *sq.*). En effet, la souffrance constitue selon Bergson un vrai problème (*i.e.* vital), auquel le mystique doit répondre (Worms, 2004, 323 ; 2008b, 384-385). Afin de contourner cet obstacle, il introduit dans ce texte-clé une méthode idéale (au conditionnel), à savoir le machinisme. Elle consisterait à : « Porter l'intelligence si loin au-delà de ce que la nature avait voulu pour elle, que le simple outil cédât la place à un immense système de machines capable de libérer l'activité humaine, cette libération étant d'ailleurs consolidée par une organisation politique et sociale qui assurât au machinisme sa véritable destination. » (*DS*, 249) Il s'agirait donc d'hypertrophier l'intelligence en sa fonction fabricatrice (*i.e.* dont la réalité propre revient à faire). L'intelligence n'est pas seulement « faite » pour fournir à l'homme « des armes et des outils en vue de cette lutte et de ce travail » pour la survie (249). Elle est faite pour faire des instruments, qu'il sera d'ailleurs plus facile de prendre « tout faits » (vol, guerre) que de « faire » (302)¹³.

¹³ Cette distinction tout fait/faire traverse l'œuvre de B. et se relie avec sa méthode d'approche intuitive des faits. La science s'en tient aux faits qu'elle constate, comme à autant de témoins muets du réel. B. écrit plutôt : « Tenons-nous en donc aux faits que l'on constate *et aux probabilités qu'ils suggèrent.* » (*DS*, 290, n.s.) Un tel *probabilisme* ne soutient pas que « tout est vraisemblable », « scepticisme déguisé » que B. critiquait chez des « disciples dégénérés de Platon » (2003, 275). Il ne revient pas plus à passer du possible au réel (*PM*, 99-116). C'est le réel factuel qui a le dernier mot quant au possible qu'il établit rétroactivement et quant au probable qu'il suggère. En ce sens, « il n'existe aucun moyen concevable d'établir l'impossibilité d'un fait » (*DS*, 336), puisque tout fait peut devenir possible après coup. La probabilité est à entendre dans un sens « organique » (non pas « logique »), telle une « promesse positive de réalité » (Jankélévitch, 201). B. cherche à penser la probabilité comme possibilité ouverte, déjà réelle, à « procéder par tâtonnement et

Or, et d'une part, un tel doping intellectuel se trouve confronté à pas moins de cinq limites :

- D'un point de vue épistémique d'abord, Bergson n'entend pas transformer la pensée en calcul intégral (démon de Laplace, A.I.). Selon lui « l'action en marche crée sa propre route (...) défie ainsi le calcul » (315). L'intelligence sert l'action sans se réduire au calcul.
- D'un point de vue technique, un tel système de machines hérite congénitalement du tragique destin du mésusage de l'outil (Cariou, 214), qui peut tourner à la catastrophe.
- D'un point de vue social, les machines accroissent ressources et richesses et fabriquent la matière (*DS*, 240, 326), mais pas la nature humaine, comme chez Marx (Theau, 436).
- D'un point de vue moral, l'intelligence fait mais aussi défait : la fabrication machiniste peut décupler la destruction, et exposer les vivants à la bêtise et à la mort.
- D'un point de vue instrumental enfin, l'intelligence ne fabrique pas « pour fabriquer » l'invention tel son résultat matériel. Son but est plutôt de convertir la matière « en instrument afin de s'en rendre maître », comme l'écrivait Bergson en 1907 (*EC*, 184).

Une telle limitation quintuple confirme que pour Bergson le bienfait du machinisme, dont le seul tort est de ne pas assez « aider l'homme » (*DS*, 326), consiste en sa capacité de « libérer l'activité humaine », écrit-il dans le texte cité, et ce pour des fins terrestres mais aussi spirituelles. La machine n'a pas d'ailleurs à se substituer à cette activité, problème qui se pose à l'heure de la traduction automatique et du risque de clôture des langues.

D'autre part, poursuit Bergson, une telle libération mécanique doit être « consolidée par une organisation politique et sociale qui assurât au machinisme sa véritable destination ». Comment la caractériser ? Logiquement d'abord, une telle consolidation n'est pas une pure création du machinisme par l'organisation qui doit la destiner, auquel cas il y aurait cercle (Cariou, 215). Politiquement ensuite, cette organisation apparaît démocratique (300-301), mais volontariste et autoritaire (Waterlot, 2013, 230-236). Elle s'unifie telle « une pensée centrale, organisatrice », qui consolide la destination libératrice du machinisme, en écartant l'industrie du mercantilisme et l'aiguillant sur l'agriculture (*DS*, 326-327). Moralement enfin, cette organisation consolide la destination du machinisme, en se différenciant en autant d'organismes éducatifs qui « prouvent expérimentalement » la non-servitude et non-misère des masses (240). Bergson n'en dit pas davantage.

Il a pourtant évolué quant au sens à donner à un tel organisme. On connaît ses discours patriotiques prononcés lors de la première guerre mondiale, déjà bien étudiés (Caeymaex, 2014 ; Soulez, 127-173). En 1916, dans sa conférence de Madrid sur la personnalité, il opposait implicitement le modèle organiciste français au modèle mécanique allemand, selon deux thèses : 1) soit l'unification de l'humanité idéale « sera un ensemble de nations », différencié tel un organisme vivant, où la beauté morale naîtra de leur contribution ; 2) soit elle serait une puissance militaire et industrielle victorieuse et

regroupement, suivre à la fois plusieurs méthodes différentes dont chacune ne mènerait qu'à des possibilités ou des probabilités » (*DS*, 292). Il s'efforce d'atteindre cette frange de possible que les faits « suggèrent » (337) et qui les réactualise dans le faire qui les dépose et les traverse. Critiquant matérialisme et spiritualisme, B. appelle ainsi à écarter « les idées préconçues qu'on accepte des deux côtés, en serrant d'aussi près que possible le *contour* des faits » (335, n.s. ; cf. *MM*, 80, *PM*, 79), c'est-à-dire les probabilités qu'ils engagent. Un tel probabilisme se relie (*DS*, 263) avec la fameuse théorie des lignes de faits convergents (*ES*, 4-27).

« imposerait à l'humanité entière une sorte d'uniformité mécanique », « unité (...) abstraite, pauvre, vide, l'unité d'une machine » (*EP*, 532-533).

Il déclare alors refuser de choisir, mais le contexte impose la thèse organiciste, exposée au futur. En outre, dans ses entretiens avec Jacques Chevalier, Bergson révèle joyeusement que la prudence de ses formulations stratégiquement nuancées, lesquelles connurent un grand succès à Madrid, provoqua l'ire impuissante des délégations ennemies (Chevalier, 173, 202). En 1932, il juge clairement et philosophiquement : l'organisation politico-sociale doit consolider la mécanique en la préservant d'une telle uniformité abstraite et en lui assurant la destination plus élevée d'un « moyen » (*DS*, 249). Partout dans *Les Deux sources*, il s'agira pour lui de préserver la mécanique du mécanistique, du simple mécanique ou du machinisme dévoyé.

Il y a trois motifs en faveur de cette consolidation d'une libération mécanique.

Le premier est que ce moyen mécanique ne saurait se suffire à lui-même. Il est aussi *wesenlos* (Dilthey) que la machine et l'homme peut en user comme il l'entend. Dès lors il peut (sans fatalité) tourner au pire, s'avérer contre-productif en sa destination, et entraîner la destruction qu'il devait éviter. L'auto-manducation du vivant se changerait en suppression radicale de l'ennemi que permettra la machinerie létale propre à la technologie moderne (*DS*, 305). La consolidation passe donc par une œuvre pacificatrice, qu'incarne matériellement et fallacieusement la Société des Nations, laquelle n'a rien de l'ensemble organique de nations évoqué en 1916. En effet, la SDN entend selon Bergson faire la guerre à la guerre et perpétue involontairement un instinct de guerre enraciné en l'humain (*DS*, 306). Elle oublie que « la guerre est liée au caractère industriel de notre civilisation » (307), avant même d'être dopée par l'industrie militaire, une thèse fondamentale que l'on ne trouve pas comme telle dans les ouvrages cités de Mantoux et Lombroso. La solution de Bergson, « bellicide » plutôt que pacifique, tient en un « organisme international, lequel vise bien plutôt à l'abolition de la guerre ». Sa tâche revient à « atténuer l'effet » des causes industrielles de la guerre (308), à savoir un accroissement de la population, que soulignait Mantoux sans le relier à la guerre (349). Les autres causes sont la « perte de débouchés » et la « privation de combustibles et de matières premières » (308). Bergson les tire partiellement de Lombroso (223-279), même si plus généralement il se fonde peu sur les analyses de Mantoux (capitalisme, classe ouvrière, interventionnisme, salaire) puis de Lombroso (dilapidations, appauvrissement, impôts, chômage, ennui), qui sont principalement d'ordre économique et politique. C'est que la lutte contre l'instinct belliqueux relèvera selon Bergson d'encore bien autre chose.

La libération par moyen mécanique bénéficie donc d'une consolidation politico-sociale, afin d'œuvrer à la survie de l'espèce – premier sens de la vie (Worms, 2004, 342). Mais cette consolidation s'impose aussi pour ce deuxième motif que ce moyen mécanique peut malicieusement tourner à plein régime au sein de la matérialité préservée. Multipliant les inventions, il risque de nourrir un conflit cette fois de nature commerciale (Waterlot, 2013, 233). Il menace d'alimenter un besoin croissant et répété de bien-être, amusement, luxe, voire gaspillage (*DS*, 322). Bergson suit ici Lombroso à propos des « luxes obligatoires », des divertissements (253-259, 372-373), mais évoque moins leur standardisation (356-361). En bref, le moyen mécanique peut tourner à la catastrophe¹⁴, en un sens matériel, mais aussi moral et spirituel. Il se retournerait de nouveau contre sa destination matérielle, la satiété et l'humanité passeraient de la survie à une vie matérielle assoiffée. En effet, selon Bergson, les applications d'une science sans cesse en progrès créent des

¹⁴ Sur cette notion, voir *Annales bergsoniennes VI* et Waterlot (2013, 234).

« besoins nouveaux » (DS, 324), qui ne se limitent plus à l'apaisement de la faim corporelle, mais attisent celle, inapaisable, du corps et de l'âme. L'esprit d'invention peut susciter des « besoins artificiels » qui l'orientent en retour vers eux. En ce cercle vicieux (répétition pure), « l'invention *mécanique* » (324-325, n.s.) trahit son extraction mécaniste. Elle perpétue un esprit de clôture sociale, qui est partout à différencier d'une finitude individuelle et qui est aussi ludique et à rapprocher du cercle clos du jeu (Gadamer, 127-148). Exacerbant ces besoins et cette inventivité, le machinisme risque de faire régresser la mécanique promue, au rang de pur mécanisme.

Au contraire, pour Bergson, l'esprit d'invention ne saurait être orienté par le besoin artificiel (DS, 324-325). Il suit ici Lombroso (143-152) : cet esprit est à l'origine désintéressé et non voué à l'application. Dans la conceptualité bergsonienne de 1922, une véritable *invention* mécanique, loin de s'en tenir à la découverte de ce qui existe déjà, donne l'être à ce qui n'est pas (PM, 52). Elle relève de la création, de la génialité et du temps (donc de la répétition qui dure), comme il l'analyse dans *L'Évolution créatrice* (EC, 11, 23, 165, 340-345). Il y a ainsi en 1932 une double mission de la mécanique, souvent peu soulignée. Moralement, le moyen mécanique ne doit plus servir ces besoins artificiels, mais rejoindre (tel un médium) l'invention dans son véritable esprit, distillé par l'humanité (DS, 327). Religieusement, la mécanique doit s'ouvrir à son autre (la mystique), et non pas à soi-même (restant dans le clos), en bref, se défaire de la forme oppositionnelle du mécanisme. En ce sens, son opposition apparente à la mystique ne se superpose pas à la dualité du clos et de l'ouvert (Worms, 2008a, 49).

Bergson a critiqué la propriété dans une veine libérale et mystique et non pas socialiste (Waterlot, 2013, 238). Avec cette théorie de la création des besoins, il paraît rencontrer l'auteur de *l'Idéologie allemande*. Toutefois, sa solution ne sera pas politiquement révolutionnaire et dramatique, mais correctrice et plus sereine ; elle ne sera pas existentiellement complexifiante, mais simplifiante (Jankélévitch, 198, 229). Bergson reproche en effet au machinisme d'avoir encouragé des besoins artificiels, favorisé les villes sur les campagnes (voir Lombroso, 292 *sq.*) et transformé les rapports patron-ouvrier et capital-travail. Il ajoute : « Ces effets pourraient d'ailleurs se *corriger* ; la machine ne serait plus alors que la grande bienfaitrice. Il faudrait que l'humanité entreprît de *simplifier son existence* avec autant de frénésie qu'elle en mit à la compliquer. » (DS, 327, n.s.) Or seule la volonté de l'humanité est concernée ici. Il n'y a pas de « fatalité inhérente à la machine » (328), qui peut tout et reste un moyen bienfaiteur, irresponsable en lui-même et foncièrement matériel. Notons au passage le contraste avec une vision plus spéculative de la machine (Deleuze 1983-1985 ; 2014-2015 ; Pearson, 41-42).

Il y a enfin un troisième motif à la consolidation politico-sociale du machinisme. Sans doute, la libération par moyen mécanique a besoin d'être consolidée afin d'éviter servitude, misère, guerre et besoins superflus. Le but véritable est pourtant d'ordre spirituel et lié cette fois au deuxième sens (principliel) de la vie. En effet, un tel moyen mécanique peut tourner court, *i.e.* perdre de vue sa condition de moyen vers la mystique :

« Moyen dangereux, car la mécanique, en se développant, pourra se retourner contre la mystique : même, c'est en réaction apparente contre celle-ci que la mécanique se développera le plus complètement. Mais il y a des risques qu'il faut courir : une activité d'ordre supérieur, qui a besoin d'une activité plus basse, devra la susciter ou en tout cas la laisser faire, quitte à se défendre s'il en est besoin » (DS, 249-250).

En bref, la mécanique apparaît élastiquement liée à la mystique : elle peut se retourner contre elle et la forcer à se défendre. Une telle lutte intellectuelle prolonge la guerre militaire et le conflit commercial déjà évoqués ; ici comme ailleurs, la continuité des analyses de ce dernier chapitre est remarquable. La consolidation consiste alors à courir le risque temporaire d'une telle mécanistique hostile à la mystique et hégémonique, à *l'endurer*, de telle sorte que se dévoile une dimension politico-sociale de la durée. Loin du catastrophisme de Spengler, l'optimisme bergsonien (Jankélévitch, 244) s'incarne en une telle solution (on n'ose dire morale) provisoire. Sans doute, un tel optimisme ne va pas jusqu'à faire du « machinisme colossal et centralisateur » (Lombroso, 404) un « mythe », en l'identifiant avec le bonheur (210), ce qui relèverait d'une nouvelle clôture sociale. Il permet en revanche d'ouvrir l'une à l'autre mécanique et mystique (non pas mythique), de les co-ordonner dans un certain ordre – qui est dynamique pour Bergson (ordonnance) et non pas statique (emplacement) comme chez Lombroso (341).

L'essentiel pour notre propos est justement que l'évocation de ce *Gefahr* pan-mécaniste, que Lombroso dénonce également (6-7), fait suggérer à Bergson une ordonnance dans le texte cité : la mystique constitue une « activité d'ordre supérieur » par rapport à la mécanique, qui doit la susciter en un « appel », comme nous le verrons plus loin (§ 5). *A contrario*, il ne servirait à rien de courir le risque présent et futur du machinisme à outrance.

Bergson introduit ensuite une seconde méthode, pour tourner vers le ciel l'attention trop terrestre de l'humanité. Elle correspond cette fois à un fait historique passé et durable, même si son succès futur apparaît aussi hypothétique que pour la première (Waterlot, 2013). Cette méthode suit la première comme *mystique* dans *Mécanique et mystique* et substitue au machinisme la vie communautaire des sociétés monastiques :

« C'était de ne pas rêver pour l'élan mystique une propagation générale immédiate, évidemment impossible, mais de le communiquer, encore que déjà affaibli, à un petit nombre de privilégiés qui formeraient ensemble une société spirituelle (...) ainsi se continuerait l'élan jusqu'au jour où un changement profond des conditions matérielles imposées à l'humanité par la nature permettrait, du côté spirituel, une transformation radicale » (DS, 250-251).

Bergson allie ici les dimensions du présent, du passé et du futur en une durée propre à l'expérience mystique. En effet, une propagation *immédiate* de l'élan, sans durée, constitue (de tout temps) un rêve totalement impossible. Historiquement, le christianisme a *entraîné* les sociétés monacales passées à perpétuer l'élan mystique. Le grand mystique vise le moment incertain où cette vie communautaire (clôture dans l'ouverture) *cédera* la place à une transformation radicale de l'humanité sur le plan spirituel. C'est alors l'humanité elle-même qui s'ouvrira à la mystique et reconnaîtra sa clôture (Worms, 2004, 343). Le machinisme contribue idéalement à l'avènement de ce « jour » transformateur.

Or, Bergson vise un « emploi simultané ou successif » de ces méthodes (249). Pourquoi ? D'une part, leur emploi s'avère successif historiquement : le machinisme industriel suit le mysticisme médiéval, puis se retourne contre la mystique, avant que cette dernière ne revienne peut-être un jour. D'autre part, leur emploi s'avère simultané au sein de la mystique bergsonienne – dont on rappellera qu'elle est aussi métaphysique (EP, 656) que confessionnelle – à la faveur non plus d'une lutte, mais d'une coopération sans faille entre mécanique et mystique. Une telle méthodologie est conforme au probabilisme des *Remarques finales* : « Suivre à la fois plusieurs méthodes différentes. » (DS, 292) En clair,

si « mécanique et mystique se sont développées à contre-temps », leur « bon mixte » suppose leur ouverture mutuelle et alliance (Riquier, 2009, 444). Il reste que : « Jamais Bergson ne se perd dans ces mélanges (...) ne confond l'original et le dérivé » (Jankélévitch, 197), confusion que j'étudie ailleurs tel un doublage (Dalissier, 2015). C'est pourquoi la mystique est l'original, l'activité ordonnée comme supérieure, et la mécanique le dérivé. En cette co-opération, mécanique et mystique s'allient en révélant leur visage *instrumental*. D'une part, la machine constitue un instrument « à double tranchant » « conçu pour la liberté, elle engendre la servitude » (Cariou, 213-214). Instrument de l'intelligence, non fourni par la nature, elle peut aider l'homme à se libérer de sa condition affamée (DS, 302). Le vivant a mieux à faire que de se dévorer, il a à vivre le plus spirituellement qui soit, à aimer. D'autre part, écrit Bergson, les mystiques constituent des « instruments de Dieu » (251), mieux « d'un Dieu qui aime tous les hommes d'un égal amour, et qui leur demande de s'aimer » (332) et de l'aimer (Worms, 2004, 329 sq.) Leur lame a pour ainsi dire le tranchant du glaive angélique. Ces deux instruments matériel et spirituel ne s'opposent pas tant qu'ils ne coopèrent à leur niveau. Dès le troisième chapitre des *Deux sources*, un recours préparatoire à l'idée de machine permet justement de penser l'âme mystique tel un instrument merveilleux :

« Une machine d'un acier formidablement résistant, construite en vue d'un effort extraordinaire (...) se trouverait sans doute dans un état analogue si elle prenait conscience d'elle-même au moment du montage. Ses pièces étant soumises, une à une, aux plus dures épreuves, certaines étant rejetées et remplacées par d'autres, elle aurait le sentiment d'un manque çà et là, et d'une douleur partout. Mais cette peine toute superficielle n'aurait qu'à s'approfondir pour venir se perdre dans l'attente et l'espoir d'un instrument merveilleux. L'âme mystique veut être cet *instrument*. Elle élimine de sa substance tout ce qui n'est pas assez pur, assez résistant et souple, pour que Dieu l'utilise » (DS, 245).

Un tel « mécanisme » de « préparation finale » au « grand mysticisme », écrit auparavant Bergson, est inanalysable par le mystique ni par le philosophe. Mais ce dernier s'autorise d'une analogie mécanique pour penser instrumentalement la préparation de l'âme mystique. C'est celle de cette machine qui prend conscience d'elle-même, dont l'acier n'est là que pour être mis à rude épreuve. Elle n'est pas une « machine parfaite », pur mécanisme sans histoire, avec laquelle « il n'y a, à la rigueur, jamais de déception » ni de surprise (Jankélévitch, 13), comme il y en a dans la vie. Elle est animée d'une sorte de vie sensitive. Rendue consciente, elle souffre lors de son montage, dans l'effort et le remplacement de ses pièces, et réalise ainsi le problème vital et existentiel de la faiblesse de son être (tel celui du vivant qui s'entre-dévore). Cette « peine toute superficielle » illustre analogiquement la passivité de l'âme sans Dieu, en sa « résilience » (Vieillard-Baron, 244). L'approfondissement actif de cette douleur s'illustre dans l'élimination volontaire par l'âme mystique de ses éléments impurs, fébriles et rigides. Une telle purge préparatoire cède volontairement la place à la nolonté qui permet l'union durable avec Dieu et l'utilisation de l'âme par Dieu. La volonté divine prend possession de l'âme mystique comme de la machine, l'instrument merveilleux qu'il attendait et espérait, – moment analysé en détail par F. Worms (2004, 312-313).

Cette analogie pleinement simple, car complexe intrinsèquement (Jankélévitch, 230), ne décrit pourtant que la *préparation* à la phase définitive du grand mysticisme. De nouveau, la mécanique n'y représente que le moyen qualifié pour (et par) la mystique qui la suscite.

En anticipant sur la suite, disons que la mécanique exigerait ici la mystique comme ce qui lui donnerait sa dimension foncière. Mais l'analogie signifie avant tout que la mystique appelle la mécanique comme moyen pour illustrer son état d'âme. Permet-elle d'en extrapoler que l'âme, Dieu lui-même, voire la durée, la réalité ou l'absolu constituent des mécaniques ou des machines en bonne et due forme ? Bergson n'en dit pas davantage. Insistons en revanche sur la bonification du sens de la machine chez lui, en parallèle avec celle du sens de la mécanique (§ 3). Le 8 décembre 1914, il conspuait en l'Allemagne une « machine formidable », administrative, militaire et industrielle. Son déclenchement entraînerait à sa suite « les autres peuples (...) assujettis au même mouvement, prisonniers du même mécanisme » (1972e, 1115-1116). Cette machinerie matérialiste s'opposait au pôle spirituel français, celui de la vie et de l'esprit (Zanfi, 291). Pourtant, dès le 10 janvier, Bergson évoquait positivement l'essor du machinisme pour l'homme (1972c, 1036). Et en 1932, c'est une « machine d'un acier formidablement résistant » qui l'aide à penser la préparation de l'âme à l'élan mystique et le travail de libération de l'humanité !

§ 5. Mécanique « et » mystique : un appel et une exigence

Retraçons maintenant les étapes du chemin tortueux par lequel Bergson finit par articuler explicitement la coopération différenciée entre mécanique et mystique (DS, 314-317).

Le premier moment est analytique et évoque très généralement une « tendance ». Il est vital pour saisir la démarche de Bergson de rappeler qu'il soutenait dès l'« Introduction à la métaphysique » que « la réalité est tendance et par conséquent mobilité », que la tendance constitue ainsi la première expression de la réalité (PM, 211-212 ; Voir Dalissier, 2017, 91). La réalité est tendance comme la durée est écoulement et la vie est élan. Par définition, une tendance tend, *i.e.* dure, cherche à se *réaliser*, à se maximiser en quantité et en qualité (DS, 317). La tendance vitale se maximise ainsi quantitativement en réflexe d'autoconservation et qualitativement en volonté de sacrifice pour l'autre. Ce faisant, la tendance, exprimant la réalité, réalise deux vues sur elle-même¹⁵ qu'elle devient « rétroactivement » (314). En ce sens, selon cette philosophie de la vie, qu'il faudrait confronter à celle de l'*Urteilug* chez le comte Yorck (Gadamer, 272), la vie une fois réalisée peut être vue comme simple survie ou principe directeur de l'action. Dans la terminologie des analyses de 1922 et 1930, ces vues deviennent possibles une fois la tendance réalisée (PM, 14-16, 110). La référence à la possibilité et à la réalisation est explicite en 1932 : « Une tendance sur laquelle deux vues différentes sont *possibles* ne peut fournir son maximum, en quantité et en qualité, que *si elle matérialise ces deux possibilités en réalités mouvantes*. » (DS, 317, n.s.)

Le deuxième moment est dialectique et correspond à la suite : « ... en réalités mouvantes, dont chacune se jette en avant et accapare la place, tandis que l'autre la guette sans cesse pour savoir si son tour est venu. » (317). Autrement dit, chaque tendance réalisée demeure la réalité et tend donc à se réaliser aux frais de l'autre, de manière séparée, selon l'énoncé de la fameuse loi de dichotomie. Une fois séparée, chacune dure afin de se maximiser, selon la loi de double frénésie. Nous ne revenons pas sur cette double législation, souvent étudiée au niveau politique chez Bergson (Fujita, 2018 ; Soulez, 293-

¹⁵ Pourquoi « deux vues possibles », alors que B. poursuit « deux, comme il arrive le plus souvent » (DS, 314) ? En langage kantien : où sont passées les catégories de relation et de modalité ? B. repenserait-il la dualité des *res*, créés par la substance divine (Descartes, *Principia*, I, 51-52), voire une conception spinoziste des attributs ? (*Éthique*, I, def. VI). Pourquoi « mécanique et mystique » et non pas un troisième terme, s'il est vrai que B. remet en cause le tiers exclus ? Il n'y a pourtant pas dualisme (Jankélévitch, 196) : ces tendances renvoient à l'unicité de la même vie, à l'instar des deux sources (Worms, 2004, 269, 328).

296), sinon pour noter que le processus de « réalisation » y est explicitement à l'œuvre¹⁶. Ainsi maximisées, ces tendances évoluent « successivement » et alternent (314, 316).

Le troisième moment est final et en vient à ces deux tendances que constituent mécanique et mystique. Bergson donne certes deux autres exemples de ce « couple de tendances divergentes et complémentaires », à savoir instinct et intelligence, vie animale et végétale (*DS*, 314). Mais outre qu'il les a étudiées dans le deuxième chapitre de *L'Évolution créatrice* (*EC*, 136 sq.), il est patent qu'il traite exclusivement de la réalité tendancielle que constitue le diptyque final. Or la mécanique et la mystique sont des instruments des hommes pour libérer et de Dieu pour aimer (§ 4). Elles se ramènent à l'origine à la même tendance instrumentale. Réalisées comme tendances, elles entrent en lutte (*DS*, 249-250), se distinguent par dichotomie simple puis s'excluent en une double frénésie (Zanfi, 276-277). En clair, toute mécanique *tend* à maximiser, exacerber formidablement la quantité, toute mystique la qualité, d'où leurs promesses et leurs excès, ouvertures et clôtures, succès et échecs. Derechef, il n'y a ni opposition radicale ni parallélisme strict au sein du diptyque, mais corrélation, alternance et ordonnance. La mécanique doit recevoir de la mystique sa qualification finale (au sens d'un travail qualifié).

Une forme momentanée de leur opposition radicale est de nouveau motivée par l'engagement politique de Bergson. Elle prend alors cette forme : « L'Allemagne incarne en fait une civilisation mécanistique aux idéaux matérialistes, par opposition à la France, qui est au contraire porteuse des idéaux moraux de justice et de liberté. » (Zanfi, 290) Fort heureusement, Bergson s'orientera vers une corrélation toujours plus solidaire entre mécanique et mystique, pour penser un avenir trans-national. En 1932, il exige d'exercer l'esprit d'invention mécanique « au mieux des intérêts de l'humanité » (*DS*, 325). Or cet intérêt humaniste est divin, le mécanisme existe moyennant la mystique.

Il est saisissant qu'il perfectionne alors l'image de la conscience humaine soulevant la matière, exploitée en 1907 (*EC*, 264). La mécanique devient un levier en faveur de la mystique. Dans un passage souvent cité de ce final, il déclare en effet que l'homme :

« ne se soulèvera au-dessus de terre que si un outillage puissant lui fournit le point d'appui. Il devra peser sur la matière s'il veut se détacher d'elle. En d'autres termes, la mystique appelle la mécanique. On ne l'a pas assez remarqué, parce que la mécanique, par un accident d'aiguillage, a été lancée sur une voie au bout de laquelle étaient le bien-être exagéré et le luxe pour un certain nombre, plutôt que la libération pour tous. Nous sommes frappés du résultat accidentel, nous ne voyons pas le machinisme dans ce qu'il devrait être » (*DS*, 329).

La mystique (article défini) *appelle* (à l'indicatif) *la mécanique* (article défini), la promet, mieux, s'y ouvre comme au moyen bienfaiteur qui sied à son universalité. En cela même, la mécanique s'émancipe du mécanisme fermé. Le machinisme qui tourne mal résulte, écrit Bergson, d'un accident d'aiguillage dans son évolution (Waterlot, 2013, 231 sq.), devient au pire un moyen de guerre, au mieux de luxe (« la voie au bout de laquelle... ») On pourrait dire qu'il déraile, sort de la voie tracée et du bon sens. C'est sur ce machinisme dévoyé qu'insiste Lombroso : « Le machinisme qui fait déchoir l'intelligence, a une influence encore pire sur le sens moral. » (323). Mais sa morale stricte, voire étroite

¹⁶ « Nous appellerons loi de dichotomie celle qui paraît provoquer la réalisation, par leur seule dissociation, de tendances qui n'étaient d'abord que des vues différentes prises sur une tendance simple. Et nous proposerons alors d'appeler *loi de double frénésie* l'exigence, immanente à chacune des deux tendances une fois réalisée par sa séparation, d'être suivie jusqu'au bout, – comme s'il y avait un bout ! » (*DS*, 316)

(325 sq.), n'a pas de lien avec la mystique, comme chez Bergson, chez qui la mécanique doit être ré-aiguillée vers la mystique, un peu comme l'organisation politico-sociale doit reconnecter l'industrie sur l'agriculture (§ 4). Image pour image, ce ré-aiguillage bienfaiteur constitue le levier élevant l'humanité vers le ciel.

Laquelle d'ailleurs ? Cette humanité n'est plus « la raison d'être de l'évolution » (EC, 266), mais une entreprise incertaine, démocratique, divine et future. Le machinisme ne saurait donc participer à l'élévation des seuls individus, tel Ramakrishna dont le mysticisme a été soudainement « déclenché » par l'industrialisme occidental (DS, 239). Il doit réaliser durablement et démocratiquement une unification humaine, qui était immédiatement infaisable au Moyen âge. En effet, selon Bergson, la société spirituelle était alors aristocratiquement formée d'un « petit nombre de *privilegiés* » (250, n.s.). On fera donc valoir à ce niveau une certaine forme d'absence d'individualité (Moll, 754 sq.)

Dès lors, de quel potentiel dérive cette force d'élévation de la mécanique ? D'une certaine manière, de la durée. Bergson rappelle que la révolution machiniste convertit en énergie cinétique et en mouvement des énergies potentielles terrestres (DS, 330), suivant des étapes déjà analysées : potentiel, dé clic (explosion), travail, acte (EC, 116). Or ces énergies résultent d'une accumulation sur des « millions d'années ». La machine dilate à sa façon cette durée contractée matériellement. Il y a là une ressource quantitative formidable, adaptée à la dimension du machinisme, qui est en général celle de l'immense, du colossal, dans la production et la destruction des choses et des êtres vivants (Lombroso, 9, 210, 226, 278). Elle peut pallier l'indigence de « millions d'hommes » (DS, 326).

En 1932, Bergson voit dans cette révolution la « plus grande réussite matérielle de l'homme sur la planète » (330 ; cf. 325), sans évoquer par exemple l'hostilité première des ouvriers dans leur désir de se révolter contre les machines (Mantoux, 182, 415 sq.) Il ajoute que les réserves deviendront « illimitées » avec l'énergie tirée du cœur de la matière et affirme : « L'obstacle matériel est presque tombé. » (333) Toutefois, une telle mécanique faustienne, saturée d'énergie matérielle et ouverte aux catastrophes, n'est à ses yeux que le moyen de la réussite spirituelle de l'homme. Il reste que Bergson ne prend pas en compte la dimension que l'on dirait aujourd'hui écologique et jonassienne que soulignait énergiquement Lombroso : « Nous augmentons la somme des biens dont on pourra disposer immédiatement, mais nos descendants n'en pourront pas jouir. *Nous exploitons ces biens arrachés pour toujours à la terre.* » (225 ; cf. 226, 235) Il faudrait également comparer sa position, ce que l'on ne fera pas ici, avec l'idée heideggerienne d'un arraisonement (*Gestell*) de la nature (Séris, 291 sq.)

Or un tel mécanisme d'appel (ou engrenage) se révèle à double sens. Bergson renverse en effet, et le reformule ainsi : « La mécanique exigerait une mystique. » (DS, 311) En quel sens ? Nous allons citer et commenter plus bas ce texte. Mais nous savons déjà que la mécanique exigerait une mystique (cela serait dans son intérêt), puisque laissée à elle-même, close, elle peut s'avérer contre-productive. Elle tend à supprimer la faim et la mort, mais les suscite autrement dans le luxe et la guerre. En bref, la mécanique, en son mécanisme congénital, tourne dans le cercle d'une répétition qui pourrait la rendre vaine, la faire s'effondrer sous sa matérialité. Elle exigerait donc une mystique qui viendrait qualifier spirituellement toute son entreprise, l'élevant au-delà de la survie et de la vie matérielles, c'est-à-dire du « continuer à vivre » et du « vivre seulement » (DS, 338).

Bergson exprime *prudemment* cette exigence quasi-existentielle de la mécanique. Il n'affirme pas que la mystique est à l'origine de la mécanique¹⁷. Il suggère plutôt que la

¹⁷ Selon B. l'industrialisme « dérive indirectement » (DS, 238, n.s.) du christianisme. Mais peut-on affirmer : « C'est la mystique qui est à l'origine de la poussée technique » (Waterlot, 231), ou que B. « reconnaît ainsi à la mécanique une origine mystique » (Zanfi, 285) ? En quel sens d'ailleurs parler de « co-originarité entre

mécanique lui serait triplement vouée de par ses origines, sa puissance et sa direction : « Les origines de cette mécanique sont peut-être plus mystiques qu'on ne le croirait ; elle ne retrouvera sa direction vraie, elle ne rendra des services proportionnés à sa puissance, que si l'humanité qu'elle a courbée encore davantage vers la terre arrive par elle à se redresser, et à regarder le ciel » (330-331). Le conditionnel est envahissant : modal (peut-être), conjugué (croirait) et conjonctif (si). En bref, la mécanique exigerait une mystique (l'humanité regardant le ciel) telle la condition forte de sa redirection. La mécanique demeure toutefois un levier en vue de l'œuvre mystique. C'est à la fois par la mécanique (l'industrie militaire, du luxe et du loisir) que l'humanité se courbe « encore davantage vers la terre », et aussi « par elle » arrive à « se redresser ». De nouveau, la position bergsonienne contraste fortement avec celle de Lombroso, pour laquelle le machinisme *abaisse* l'humanité et la démoralise (326, 331), en tous les sens du terme. Les « lueurs sur l'avenir » (375 sq.) sont terrestres et non pas célestes, économiques et non mystiques et exaltent la décentralisation plutôt que l'ouverture.

Juste avant de parler des origines de la mécanique, Bergson introduit la reformulation explicite : « la mécanique exigerait une mystique ». Elle ne se tire plus triplement de la nature de la mécanique (origine, puissance, direction), mais doublement de la nature de l'homme. Esquissée dès 1914 (1972d, 1036), elle s'avère *psychosomatique*, et offre une variation finale sur le topos de l'union de l'âme et du corps (*MM, EC*). Elle fédère aussi les vues exposées jusqu'ici : la machine naturelle du corps humain, irréductible à une simple mécanique (*MM, R*), triomphant du mécanisme (*EC*), se prolonge à l'outil et à la machine artificielle (*DS*), laquelle représente un « corps démesurément grossi » où :

« L'âme reste ce qu'elle était, trop petite maintenant pour le remplir, trop faible pour le diriger. D'où le vide entre lui et elle. D'où les redoutables problèmes sociaux, politiques, internationaux, qui sont autant de définitions de ce vide et qui, pour le combler, provoquent aujourd'hui tant d'efforts désordonnés et inefficaces : il y faudrait de nouvelles réserves d'énergie potentielle, cette fois morale. Ne nous bornons donc pas à dire, comme nous le faisons plus haut, que la mystique appelle la mécanique. Ajoutons que le corps agrandi attend un supplément d'âme, et que la mécanique exigerait une mystique » (*DS*, 330-331).

Pour comprendre le début de ce passage, rappelons qu'à la fin du troisième chapitre, Bergson a refusé que l'âme naisse d'une négation du corps, d'un vide créateur dont on ne peut rien tirer (282). Concernant ici l'humanité, un tel vide factice se définit par ces redoutables problèmes qui provoquent « tant d'efforts désordonnés et inefficaces » pour le « combler ». Il s'agit donc de refermer ce vide qui s'installe entre deux couples de contraires : un corps privé d'âme et une âme privée de corps et vice-versa ; le grand corps de l'humanité et sa petite âme. Il convient de noter que l'effort de guerre naît éminemment de ces problèmes, puisqu'il vise à réduire la taille de ce corps démesuré, en supprimant ses membres. Pour reprendre les termes de Bergson dans ce texte, il apparaît d'ailleurs inefficace, car la surpopulation reviendra ; et désordonné, dans la mesure où la croyance

mécanique et mystique » (295), si la mystique reste fin ultime ? Il y a peut-être une indifférenciation ontologique entre l'organe et la machine chez B. et dans cette perspective, nous serions tous des « *natural cyborgs* » D'où cette thèse que B. : « *holds simultaneously that biology and technology are co-originary and that they are irreducible to one another.* » (Marrati, 11, 13) Mais il n'y a là qu'une « *new alliance* » (pas co-originité) entre mécanique et mystique, tributaire d'une conception minimaliste du mysticisme chez B. : « *Nothing but an aspiration to open up the limits of the present.* » (Marrati, 17)

au désordre accompagne celle au vide. Dès l'introduction de 1922, on le sait, Bergson s'arroge la supériorité de ne pas poser de tels faux problèmes, (*PM*, 66).

Le véritable problème s'avère incommensurable. Le salut doit venir non pas du corps, mais de l'âme, en tant qu'elle lui est solidaire. En 1922, le complément d'âme est à chercher sur le plan métaphysique. Dans une note déjà citée (§ 2), Bergson évoque un état d'âme où s'évanouissent les « problèmes qui nous mettent en présence du vide ». Il s'agit d'un « état semi-divin d'un esprit qui ne connaît pas la tentation d'évoquer, par un effet de l'infirmité humaine, des problèmes artificiels ». Chez un génie métaphysique tel Bergson, cet état est celui de « l'intuition du réel » – en plus de la durée – (*PM*, 68-69). Mais il est *a fortiori* celui du grand mystique, lequel offre un modèle de grandeur d'âme à l'humanité. En 1932, Bergson reprend la critique des faux problèmes que les mystiques laissent de côté par excès (*DS*, 266-267) et l'issue devient morale et religieuse. Il ne s'agit plus de combler un vide entre le corps et l'âme qui s'opposeraient comme la présence et l'absence. L'âme doit « remplir » un corps ouvert à elle (de par l'ouverture mutuelle du corps à l'âme), compléter d'âme un corps animé. Dans l'esquisse de 1914, Bergson parlait d'un « supplément de force » d'âme individuelle et sociale, que les sciences morales pourraient apporter au corps individuel et social (1972d, 1036). En 1932, il conclut ainsi le passage cité : « Ce corps agrandi attend un supplément d'âme. »

Or pour Bergson, c'est l'élan mystique qui permet de penser le plus visiblement un tel supplément. L'issue ne saurait provenir pour lui d'une croisade économique et sociale contre « l'hypertrophie » ou « l'énormité » de l'industrie (Lombroso, 375, 394), prise dans le cercle vicieux de la productivité (389), ni du combat qui vise à rapetisser l'industrie (*i.e.* favoriser la petite industrie), à la décentraliser dans les coopératives (394 *sq.*) En bref, ce n'est plus à une image médicale intra-corporelle, celle de « l'organisme humain », qui permet de penser la régulation quasi-sanguine du « corps social » (391), que Bergson a recours. Il n'est pas question pour lui de soigner le corps seul, ni de lui fournir l'âme dont il serait dépourvu, mais de transfigurer une âme trop étroite et la qualifier spirituellement. Ainsi, le génie mystique « entraînera derrière lui une humanité au corps déjà immensément accru, à l'âme par lui transfigurée » (*DS*, 332). Il comblera l'exigence accrue d'âme émanant d'un corps qui s'ouvre à elle. Analogiquement, « la mécanique exigerait une mystique » comme le corps de l'humanité exigerait une âme à sa mesure. Ce grand corps-machine s'agrandit en effet à l'humanité, c'est-à-dire à *notre* corps, et non plus au « corps en tant qu'il n'est que présent » ni à « *mon* corps » inscrit dans une histoire (Marquet, 2017a, 217). Et cette âme se transfigure en s'ouvrant et s'universalisant : elle s'ouvre « toute grande à un universel amour » (*DS*, 240).

Pour terminer cette partie, exprimons cette grandiose animation en filant la métaphore déjà évoquée de la machine d'acier (245). Ce grand corps mécanique s'anime dans sa prise de conscience lors de son montage, qui lui donne « le sentiment d'un manque çà et là, et d'une douleur partout ». Ce manque représente un faux problème : en cette machine animée, le vide ne serait pas générateur, mais creuserait localement le plein. Mais cette souffrance, elle, constitue un vrai problème. La machine approfondirait sa prise de conscience, obtiendrait un supplément d'âme, en réalisant que la douleur structurelle nécessaire qu'elle ressent partout prépare sa fonction utile, *i.e.* qu'elle est en train d'être faite (montée) pour devenir un instrument technique au service de l'homme. À la limite, elle serait complétée en devenant, telle l'âme mystique, la volonté de se faire l'instrument merveilleux (sans volonté) que la volonté divine attend et espère utiliser.

§ 6. Spiritualisme moral

Récapitulons l'engrenage final. Au conditionnel, la mécanique *exigerait une* mystique, dans l'intérêt de sa destination et tel un supplément d'âme assez vague (article indéfini) ; à l'indicatif, la mystique *appelle la* mécanique, tel le levier qui sied pour la hisser à sa hauteur. Or avec quoi compléter l'âme ? Le corps de l'humanité est immensifié par le machinisme utilisant les énergies terrestres. Il *exigerait une* âme « trop petite *maintenant* pour le remplir ». Elle doit donc être complétée par de « nouvelles réserves d'énergie potentielle, *cette fois* morale » (330). Bergson écrit *morale*, mais le contraste avec les énergies matérielles suggère un sens spirituel fort, lequel englobe morale et religion. Ainsi la « morale complète » des *Deux sources*, inclut les dimensions morale et religieuse (29-30, 99), à savoir la science de l'esprit et la mystique (Voir texte cité, § 7, *infra*). En bref, « l'énergie morale » ne se limite pas à celle que déploie le citoyen romain, dans son respect de soi (66), elle désigne plus généralement l'énergie spirituelle.

Quid de telles réserves d'énergie morale ? L'essence de la vie est « d'accumuler graduellement de l'énergie potentielle pour la dépenser brusquement en actions libres » (271). Afin de mieux comprendre ce procès de l'énergie vitale ou créatrice (*DS*, 221), on doit se reporter à *L'Évolution créatrice*. La vie végétale accumule une « énergie empruntée au Soleil », que la vie animale dépense en locomotion, mouvement et action (*EC*, 116-126). La vie humaine dépense cette énergie fossile (charbon, pétrole) dans le machinisme. En cela, la machine intériorise, matérialise et instrumentalise dans son fonctionnement une explosion propre à l'élan vital (99, 117-122, 247-256) – et aussi à l'esprit humain (*DS*, 62). C'est ici que Bergson fait peau neuve dans *Les Deux sources*. Outre le soleil de l'univers matériel, il y a le ciel divin. La vie humaine doit également dépenser de l'énergie potentielle morale, la convertir en énergie cinétique morale, en source de mouvement moral, c'est-à-dire progresser et agir moralement.

Or quel bilan énergétique dresser ? Quantitativement, la supériorité va à l'énergie potentielle matérielle, pluri-millionnaire, riche d'une durée de millions d'années, alors que la spirituelle s'est distillée durant les quelques millénaires de l'histoire humaine. Mais qualitativement, si l'énergie matérielle se conserve seulement, la spirituelle s'accroît, puisque l'esprit consiste à « donner plus que ce qu'on a » (Marquet, 2017a, 227). En d'autres termes, Bergson interprète plutôt le second principe de la thermodynamique que le premier, et privilégie la création d'ordre sur la conservation d'énergie (Sitbon-Peillon, 295-300). En ce sens, l'énergie spirituelle est donc ouverte à un bel avenir. Bergson écrit que pour remplir l'âme, il « y faudrait de *nouvelles* réserves d'énergie, *cette fois* morale » – nouvelles, certes, en face des matérielles, mais aussi en tant que nouvelles *réserves*.

La question est : comment disposer de telles réserves, afin de pouvoir y puiser ? Brigitte Sitbon-Peillon montre que Bergson, dans *Les Deux sources*, transpose à nouveaux frais le principe de Carnot analysé dans *L'Évolution créatrice*. Il y a ainsi une « thermodynamique des sociétés » selon laquelle celles-ci se ferment en général (quantitativement) et si l'on veut physiquement sur elles-mêmes. Cette dissipation d'énergie, accroissant le désordre, leur fait encourir le risque de la dissolution et de la destruction. Certaines cependant s'ouvrent localement (qualitativement) et métaphysiquement, grâce à la « surabondance d'énergie » que procurent les héros, les saints, les mystiques, voire le Christ. Ceux-ci reprennent l'élan vital, saturent le tissu social d'énergie morale et augmentent l'entropie de l'univers et l'ordre social. Le principe immatériel qui préside à cette ouverture, au-delà de l'amour mystique, est Dieu lui-même (2008, 291 *sq.*) Il faut toutefois demander :

- Quelles sont ces sociétés ouvertes ? Bergson ne le dit pas, mais elles se préparent

ou se reflètent dans l'organisation politico-sociale et l'organisme pacifiste déjà évoqués (§ 4).

- Qu'est-ce qui constitue ces réserves d'énergie ? Est-ce là l'affaire des seuls demi-dieux, des hommes-dieux et de Dieu lui-même ? La réponse de Bergson est-elle seulement métaphysique, en plus de sociologique, religieuse plutôt que théologique (290-291, 305) ?

Montrons qu'elle implique pour lui une forme de science, étrangement peu mise en avant par les commentateurs. Sans doute, cette énergie morale en-durante se trouve distillée et amplifiée par les figures de la morale complète (*i.e.* qui s'est ouverte dans l'histoire). C'est l'aspect le plus visible, car en elles, une telle énergie apparaît exemplaire. En effet, l'existence et l'expérience de ces figures constituent un « appel » : au fil de l'histoire, elles suscitent des « imitateurs » (*DS*, 29-30). Les mystiques prédisposaient au Moyen Âge à l'énergie morale la plus élevée. Mais leur existence se raréfie, voire tourne au risible (n. 121, 507 ; Waterlot, 2013). Le grand mystique a surgi et le peut encore, mais il est hasardeux d'attendre qu'il le fasse : mysticisme n'est pas prophétisme. Et en l'absence de mystiques, les « intellectuels » ne sauraient faire le poids face à la décadence (Lombroso¹⁸).

Selon Bergson, il convient donc d'être attentif à « d'autres influences », qui suppléent à la mystique quant au supplément d'âme. Elles auraient pour mission d'éloigner notre intelligence pratique d'un machinisme matérialiste qui attise le plaisir et le luxe, ces « hochets qui nous amusent » et de préserver l'intelligence théorique d'une dispute autour de faux problèmes ou « mirages » (*DS*, 333). En bref, *l'homme doit savoir constituer des réserves d'énergie morale pour y puiser à l'avenir et influencer l'intelligence, d'une façon qui ne soit pas nécessairement mystique, mais scientifique et donc mécanique, sans pouvoir être toutefois ni machinale ni mécanistique.* Le peut-il ?

D'après Bergson, la science de la matière, aidant le talent d'invention, a « mis à la disposition de l'homme » des énergies physico-chimiques « insoupçonnées » de production (et destruction), vouées à être illimitées. Il demande alors ce qu'il en est de l'esprit et le parallélisme est autant à souligner que l'opposition : la science de la matière a *mis à disposition* des énergies formidables ; or une science approfondie de l'esprit, suppléant à la mystique, pourrait en un sens « donner » de nouvelles réserves d'énergie spirituelle (334). Elle serait seconde à celle de la matière dont elle bénéficierait du développement formidable. Il rappelle (334) qu'il en a fait le « rêve » dès la conférence de 1913 « “Fantômes de vivants” et “recherche psychique” » (*ES*, 80-84), incluse dans un recueil dont le titre atteste précisément du traitement de problèmes se ramenant à « l'énergie spirituelle » (*ES*, V). Mais l'histoire est plus ancienne. Bergson déclare en effet que ladite « science de l'esprit » concerne la pénétration des états de conscience, la durée et la relation de l'âme et du corps (*DS*, 334), elle renvoie donc à la philosophie déployée dans les premiers *Essais* (*ED* et *MM*). Dans sa dimension transformatrice et onirique, elle reprend aussi ce rêve plus ancien d'une mécanique de la transformation de 1907 (§ 3). Ajoutons qu'elle se relie avec ces « sciences morales », que Bergson, présidant l'Académie des sciences morales et politiques en 1914, nomme « nos sciences » (humaines et françaises) et charge patriotiquement de rétablir l'équilibre psychosomatique individuel et social (1972d, 1036).

En 1932, elle inclut enfin, de manière plus sereine et moins engagée, une « science

¹⁸ « Une petite élite pourrait réagir contre toutes ces causes de décadence ; il peut y avoir, il y a certainement de vrais intellectuels disposés à renoncer aux attraits du monde moderne pour se recueillir dans le silence et la solitude, et éclairer par leurs pensées les hommes de leur temps. Mais ils n'ont aucun moyen de se faire entendre. » (Lombroso, 319)

psychique » de « l'au-delà ». Bergson place en elle sa confiance (Goddard, 112 *sq.*), même si sa consœur attachée à la matière en dénonce la « mystification », éminemment concernant les manifestations télépathiques (*DS*, 337). Au début de *L'Énergie spirituelle*, il évoquait cet au-delà dans « La conscience et la vie ». Il contraste avec « l'ici-bas » matériel, qui vitalise toujours davantage la conscience qui le traverse. L'au-delà désigne plutôt cette vie immortelle de la conscience, vie qui survit à la désintégration du corps, vie durable de « lutte », « exigence d'invention » et « évolution créatrice » (*ES*, 27) – selon une eschatologie développée dès 1907 (*EC*, 248). Mieux, l'accès à l'au-delà est décrit mécaniquement selon l'image du levier. Chacun « y viendrait, par le seul jeu des forces naturelles, prendre place sur celui des plans moraux où le haussaient déjà virtuellement ici-bas la qualité et la quantité de son effort » (*ES*, 27). Bergson formule même l'hypothèse que cet au-delà spirituel puisse en venir à être exploré, tel cet « autre au-delà, celui des espaces interplanétaires », est devenu soudain à la portée de l'analyse spectrale (28). La science de l'au-delà est donc pleinement spirituelle et spiritualiste.

Les réserves d'énergie morale et spirituelle se puiseraient donc *aussi* dans le terreau exploratoire complexe de ce domaine se tenant au-delà du moi, de la mort et de la vie sur terre, et qui tient en une triade : « télépathie, survie, pluralité des mondes » (Jankélévitch, 236). À supposer, écrit en 1932 un Bergson enthousiaste mais fort prudent, « qu'une lueur de ce monde inconnu nous arrive, visible aux yeux du corps » :

« Quelle transformation dans une humanité généralement habituée, quoi qu'elle dise, à n'accepter pour existant que ce qu'elle voit (...) Il n'en faudrait pas davantage pour convertir en réalité vivante et agissante une croyance à l'au-delà qui semble se rencontrer chez la plupart des hommes, mais qui reste le plus souvent verbale (...) inefficace » (*DS*, 337-338).

Bergson évoque ici une science non pas *trop* humaine mais *assez* humaine pour convertir une croyance majoritairement partagée en connaissance spirituelle pour tous. Cette science humaine et sociale se constituerait sur une telle « *terra incognita* » entrevue, qui rendrait donc *efficace* la croyance à l'au-delà, *i.e.* la réaliserait comme tendance. La croyance à l'au-delà – plus que l'au-delà lui-même – constituerait ainsi une réserve d'énergie spirituelle, constituée par des savants (ou médiums), dont Bergson ne dit malheureusement rien. Il suggère en revanche qu'elle peut induire une « transformation » dans une humanité habituée à l'ici-bas, à l'en deçà, au terrestre, c'est-à-dire au mortel. En ce sens, si la science de la matière ouvrira à une énergie potentielle illimitée quantitativement, *i.e.* *quanta* (l'atome), la science de l'esprit pourrait ouvrir à une énergie illimitée *qualitata* (l'immortalité). Il rejoint donc ici les thèses de 1896 : « La subsistance de l'âme, son immortalité, est la subsistance même de cette virtualité originelle des images existant dans un passé en soi, non psychologique. » (Goddard, 118)

L'approche de Bergson se conforme ainsi à sa visée d'un emploi simultané et coopératif des méthodes mécanique (scientifique) et mystique (§ 4). En effet, la science de l'esprit complète le mysticisme dans la possibilité d'induire une telle « transformation dans l'humanité ». D'une part, cette science fait accéder à une vie hyper-développée et reprend spirituellement le rêve biologisant d'une « mécanique de la transformation ». D'autre part, le mysticisme fait aussi disposer d'une énergie permettant une transformation radicale de l'humanité sur le plan spirituel, par le biais d'une transfiguration de l'âme.

Mais Bergson sème de nombreux problèmes irrésolus :

- Comment penser la subordination entre science psychique et mysticisme (Cariou, 216) ?

- La science de l'esprit peut-elle échapper aux travers de celle de la matière ? Comment penser une science psychique non-mécanistique, voire se libérant du mécanisme ?
- Entre mécanique, science de l'esprit et mystique, y a-t-il encore une place pour la philosophie *stricto sensu* à l'issue des *Deux sources* ?

§ 7. Machine à faire des dieux ou *deus ex machina* ?

Dans le célèbre paragraphe final des *Remarques finales* (*DS*, 338), il est donc normal que Bergson rappelle « l'intuition mystique », puis la « vision d'au-delà dans une expérience scientifique élargie ». Elles constituent les deux « grands moyens » d'une « réforme morale aussi complète » qu'elle est hypothétique en 1932, aussi joyeuse qu'une moralité moins triomphante paraît douloureuse (Lombroso, 346). On sait les vertus qu'elle prône : héroïsme, sainteté, simplicité, austérité, sérieux (Jankélévitch, 182 *sq.*) Il est cohérent aussi qu'il y rappelle plus prosaïquement ce « petit moyen » que constitue la « réglementation » correctrice, qui renvoie à la consolidation socio-politique de la libération offerte par le machinisme (§ 4). Il est surtout remarquable que la mécanique (plutôt que le mécanisme) y figure et exulte à trois endroits névralgiques.

D'abord, elle intervient implicitement au niveau de « l'intuition mystique » puisque la mystique appelle la mécanique et que la mécanique exigerait une mystique (§ 5).

Ensuite, elle doit problématiquement opérer en cette expérience scientifique élargie. En effet, la science de l'esprit hérite de la démarche scientifique en sa « précision » (*DS*, 334), son souci de faits qui « suggèrent » de manière probabiliste (337), mais elle est sans doute tributaire de l'extraction mécanique de la science. En ce sens, une mécanique de la transformation devrait habiter la science psychique.

Enfin, la promotion de la mécanique exulte uni-versellement¹⁹ avec les derniers mots du livre : « l'univers, qui est une machine à faire des dieux ». Cette évocation complète la cosmogonie divine de ces mondes planétaires (271 *sq.*), auxquels l'univers ne se confond pas spatialement, sa fonction pouvant même échouer sur terre. L'univers est créateur avant tout (c'est-à-dire temporellement), *i.e.* une machine dont la fonction exige la durée, plus proche de la réalité que les autres. Lesquelles ? Cette machine universelle figure en dernière position dans une série bergsonienne, où chaque machine apparaît irréductible à la précédente : artificielle, organique²⁰, végétale, incarnée²¹, cérébrale, corporelle,

¹⁹ Ou encore cosmo-logiquement (à charge de spécifier ce qu'on entend par « logique » ici), mais pas théogoniquement (car ces dieux sont humains). Jouhaud (28) développe ainsi « le thème cosmologique de l'élan vital » en *EC*, 23 : « *L'Essai* met en question l'univers mécanistique ; *Matière et mémoire* pose le problème de la place de l'esprit dans la nature ; *l'Évolution créatrice* manifeste l'émergence décisive du thème cosmologique ; les *Deux Sources* s'orientent, au travers de la cosmologie, vers un au-delà du cosmologique. » Il fait de cet au-delà la transcendance divine, qu'il distingue de l'élan, en défendant B. contre l'accusation blondélienne d'immanentisme (24-25). Mais il n'évoque que l'élan dans la cosmologie finale de B., laquelle intègre aussi la mécanique, appelée par la mystique.

²⁰ Sa réductibilité à la précédente est discutée par Jankélévitch (13-14, 207), Canguilhem, Marrati, Wong.

²¹ Avec l'image du cerveau-téléphone : « *Bergson conçoit le corps vivant comme une machine* » (Lawlor, 16). Lawlor souligne la différence entre le cerveau (qui hésite) et l'ordinateur puis l'A.I. (voués à la vitesse de calcul et non pas à l'esprit), ainsi que l'impensé phénoménologique de la chair (*Leib*) chez B. Pourtant, c'est bien le cerveau, et non pas le corps entier, que B. assimile à « une espèce de bureau téléphonique central » (*MM*, 26, n.s.), interdisant de « faire du cerveau la condition de l'image totale » (14), à savoir aussi de l'image totale du corps. La perception spontanée des images-corps révèle des « nerfs », des « parties » du corps, certes sans référence à la chair. L'usage non-phénoménologique par B. de l'expression « en chair et en os », à des fins théâtrales (*R*, 12, 45, *DS*, 206) et référentielles (*DSi*, 39-40, 109-111, 191, 202), suggère toutefois qu'il conçoit bien un corps humain incarné, à défaut d'en penser l'incarnation.

nerveuse, animale, humaine et universelle. Cette machine-univers universalise la mécanique et ne relève évidemment plus du « mécanisme universel » (170-178, n.s.) La mécanistique, telle que l'évoquait du moins Bergson dans *L'Évolution créatrice*, ne peut reconstruire extérieurement une telle machine-univers (*EC*, 89), à l'instar de la *natura* (197). Son universalité spirituelle relève bien plutôt de « l'universel amour » (*DS*, 240 ; cf. 271).

Pour bien le comprendre, il convient de distinguer trois niveaux dans l'analyse de Bergson. En premier lieu, la « Création » apparaît « une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour », aimant et aimés (270-273). Cette analyse a été souvent commentée (Gouhier, 89, 96, 121 ; Marquet, 2017b, 339, Miravète). Nous voudrions pointer le fait qu'une telle entreprise ne se réduit pas à une machine (fût-elle l'univers), ni à une mécanique, ni un mécanisme. Au niveau ultime, Dieu lui-même, telle la durée, la réalité ou l'absolu, ne semble pas conçu mécaniquement par Bergson.

En deuxième lieu, la « fonction » de l'univers, est de faire des dieux. Ceux-ci devant être semblables à Dieu, cette théogonie est celle d'êtres aimés-aimant et créateurs. Elle est divine en reflétant le mode de fonctionnement de la Création. Mais elle est également humaine en tant qu'elle vise « la création d'une humanité divine » (249). Cette sérieuse machine fait donc des hommes plus divins et contraste avec ce *deus ex machina* comique, que Bergson fustige comme mystère explicatif (*E*, 161 ; *MM*, 23, 242, *EC*, 206). Dieu n'est pas une machine et crée la machine-univers en ce sens mimétique et fonctionnel, et non par une création *ex nihilo* (*MM*, 207, 243), terminée ou continuée (*EC*, 345), voire « sans cesse renouvelée » (*DS*, 85), pour évoquer des conceptions qu'écarte Bergson.

En troisième lieu, au plus bas de l'échelle, la machine créée par l'homme devrait fonctionner pour le libérer de sa torpeur matérielle, telle une « grande bienfaitrice » de l'humanité (*DS*, 327). Mais même cette machine peut aussi participer à la divinité en ce sens que la machine-univers fonctionne également comme la « Réalité où notre mécanique doit trouver ses modèles » (Cariou, 145-146).

Or, selon Bergson, une telle Création n'apparaît ainsi qu'au « philosophe qui s'attache à l'expérience mystique » (270), pas aux mystiques qui expérimentent. Il ne s'étend pas sur cette compréhension philosophique, qu'on peut interpréter selon les niveaux distingués. En premier lieu, le philosophe comprend par-là comment se fait la création (le Créateur se prouve par la création de créatures qu'il est créateur). Et également pourquoi elle se fait telle qu'elle se fait (une création d'être de haine, de démons, ne refléterait pas Dieu). En deuxième lieu, le philosophe comprend grâce à l'expérience mystique que la machine-univers s'entend à la lumière de la coopération entre mécanique et mystique. En clair, la destination qualifiée de la mécanique de l'univers est alors d'imprimer l'élan mystique, dans la création d'une humanité divine, et en cela la mystique appelle la mécanique et la promeut. Mais, et derechef, la machine universelle ne fait par là qu'assurer sa fonction : la mécanique demeure le moyen, la mystique la « fin », mais non finaliste.

En troisième lieu, le philosophe comprend que la machine humaine ne suffit pas au salut de l'humanité, qu'elle doit imiter l'univers et devenir une machinerie qui prépare l'expérience mystique, qui l'appelle et qu'elle exigerait.

Encore faut-il vouloir faire des dieux. Le 2 mars 1932, Bergson souffle à Jacques Chevalier que dans son *finale* l'essentiel portait sur la locution « notre planète réfractaire » (*DS*, 338). La fin du livre signifiait que, vues les conditions de vie sur terre : « L'homme avait à fournir un effort tout particulier pour remplir sa mission et retrouver Dieu, quoique le mécanisme de l'univers soit partout le même et quoiqu'il ait été construit pour que partout fût obtenu ce même effet. » (*EP*, 656). D'où le lien entre mécanisme, répétition et mystique. Le mécanisme universel (non-mécanistique) de l'univers se répétant partout de façon

créatrice, l'essentiel tient en cet effort mystique à fournir. Il y a un acte crucial de volonté (Riquier, 2008), en sus des réserves d'énergie et des moyens de salut, en sus de la volonté de « continuer à vivre » ou de « vivre seulement », qu'évoque aussi le *finale* (338). La mécanique ne fait que servir cette volonté, en produisant le levier qui permet à l'homme de se redresser et regarder un ciel, où tout reste encore à faire.

Conclusion

Le destin de la mécanique est donc capricieux pour Bergson. Soit celle-ci est vouée à n'être qu'un simple moyen au service de l'être humain, de son corps, de son rire, de sa connaissance, de sa science et de ses désirs, et elle doit alors pour ainsi dire se « matérialiser », et risque de sombrer dans un mécanisme étroit, voire de tourner au mécanistique pur et simple. Soit elle devient un moyen au service de la mystique, laquelle élève sa destination, et elle doit alors d'une certaine manière se spiritualiser et s'universaliser. Mais dans presque tous les cas, la mécanique ne pourra œuvrer qu'en prenant corps, qu'en se faisant machine.

Mécanique et mystique ? En 2022, quatre-vingt-dix ans après *Les Deux sources* ? À l'heure de la guerre et de l'intelligence artificielle, du retrait des dieux ou du fanatisme ? De telles remarques de Bergson sont pourtant finales. Elles ne veulent pas en finir comme la *Remarque finale* de 1922 instituait très mécaniquement Einstein « continuateur de Descartes », sur fond d'une étude de la « relativité généralisée » jamais menée à bien (DSi, 181). Elles possèdent pourtant « une portée synthétique et conclusive (Worms, 2004, 275), voire même, nous semble-t-il, prospective. Que serait-elle ? Peut-être celle-ci : un machinisme (y compris biologique et numérique) que l'homme contrôlerait (et pas l'inverse), promouvant une spiritualité radicale qui l'élèverait et le préserverait d'une matière dématérialisée, toujours plus endurente et envahissante.

Note finale : le statut de la technique et de la technologie

L'adjectif « technique » est rare chez Bergson et signifie complexe, spécialisé, fouillé. Si l'on brasse rapidement les textes, il qualifie le détail, le vocabulaire (*R*, 97-98), la mémoire (*EC*, 162). En revanche, on trouve bien sûr une pensée bergsonienne de la technique, si l'on englobe par-là mécanique, outillage, automatisme, machinisme et industrie. Voir sur ce point les analyses de Caeymaex (111), Jankélévitch (201, 235), Marrati (11), Sérís (2000, 177²²), Steinert, Waterlot (2013, 229-231), Worms (2004, 276-276, 319) et Zanfi (285, 289)²³. D'autres commentateurs (Ruse, 2005) engagent même Bergson dans le débat en philosophie de la technique (Don Ihde, A. Feenberg, Heidegger), ou s'attachent à des notions connexes, tels le travail et la paresse (Sérís, 1990, 128, 137). En réalité, la notion de technique possède une certaine spécificité chez Bergson, sans se confondre strictement chez lui avec le mécanisme, la mécanique et le machinisme.

D'abord, l'essence du mécanisme tient en une répétition pure, anhistorique. Or ce trait n'épuise pas la technique (Sérís, 2000, 44, 158, 371) en son histoire et historicité (90, 95). Ensuite, le mécanisme (la machine) ne se corrige pas, pas plus que la machine n'est capable de se reproduire et de se réparer (Moll, 743). En revanche, la technique peut se faire technique de la technique, *i.e.* « corriger au fur et à mesure ses effets nocifs éventuels » (Sérís, 151 *sq.*, 242). En outre, la technique n'est ni doctrine ni théorie, ce qui est l'un des aspects du mécanisme. Enfin, Bergson n'aborde ni l'essence de la technique (irréductible à la fabrication) ni la machination (*Machenschaft*) au sens de Heidegger (1999, 7, 15-16), absence non interrogée par Massey dans son ouvrage consacré aux deux auteurs. Il est vrai que Heidegger néglige en retour la diversité technique (Sérís, 2000, 289, 304).

Pourtant, le quasi silence bergsonien sur la technique *stricto sensu* fait sens. L'introduction de 1922 est laconique : « Le développement normal de l'intelligence s'effectue donc dans la direction de la science et de la technicité. » (*PM*, 84) En revanche, dans « Le possible et le réel », Bergson établit une distinction suggestive. Il évoque l'*art* créateur de l'individu, tel un sculpteur, qui consiste à « pétrir » avec la matière « une figure unique, neuve, originale, imprévisible », de façon semi-consciente (102-103). Or, le sculpteur doit savoir de son art « tout ce qui s'en peut apprendre : cette *technique* concerne surtout ce que son œuvre aura de commun avec d'autres ; elle est commandée par les exigences de la matière sur laquelle il opère et qui s'impose à lui comme à tous les artistes ; elle intéresse, dans l'art, ce qui est répétition ou fabrication, et non plus la création même » (103, n.s.) Le passage de cet art créateur ou si l'on veut « poïétique » à une technique plus prosaïque se présente donc telle une *chute* de l'inconscience à la connaissance, du travail à l'apprentissage, de l'individuel au collectif, de l'impression sur la matière à l'imposition par la matière, de la création à la répétition ou fabrication. La technique apparaît ainsi scolaire, laborieuse, secondaire, exécutante et fastidieuse, elle leste l'art de sa matérialité. Pourtant, même si le passage inverse de la technique à l'art représente au contraire une élévation, la génialité artistique sera finalement dépassée par

²² La durée chez B. semble pouvoir se relier avec « la valeur du changement et de la mobilité, de la valeur d'innovation, de l'imprévisibilité du changement » dans la technique qui est « pari (...) agent d'instabilité » (Sérís, 43-44 ; cf. 191). La difficulté est que, d'autre part : « Il ne reste plus guère de coup de théâtre à attendre : il n'y a pratiquement plus rien à découvrir, des conséquences de la technique » (376) ?

²³ « L'articulation originale entre mécanique et mystique, qui couronne la philosophie de la technique de Bergson, est en fait un *défi au spiritualisme, autant qu'au mécanisme.* » (Zanfi, 277) Un tel défi, concernant le mécanisme, la mécanique et la machine, s'autorise de l'usage toujours plus positif de ces notions par B.

la génialité mystique (Bouaniche, 188).

La technique n'apparaît pas moins secondaire si on la compare avec la science et non plus avec l'art. Elle s'invite ainsi dans les parages de la définition de l'*homo faber*, caractérisé en 1907 comme un fabricant « d'objets artificiels », outils et machines (EC, 140). Or la technique ne représente qu'un aspect inférieur de cette fonction fabricatrice. C'est ce que suggère la deuxième définition de l'introduction de 1922 (et que confirme négativement la troisième en 1932²⁴). L'*homo* est *faber*, i.e. fait, crée, fabrique de deux façons. La « compétence technique » revient à « créer matériellement (...) fabriquer des choses » ; la « connaissance scientifique » à créer « moralement » « se fabriquer soi-même » (PM, 92). Cette création morale anticipe la demande d'énergie morale et la science psychique (DS, 330 sq.) Et cette auto-fabrication incarne sur le plan moral la « création de soi par soi qui a tout l'air d'être l'objet même de la vie humaine » (ES, 31 ; cf. 24).

Doit-on en conclure que la technique n'importe pas, dans une optique bergsonienne ? Ce serait aller vite en besogne. Une acception chrétienne fait aussi de *homo* le corps. En ce sens, *homo faber* est corps ouvrier, qui fait, crée, fabrique. Précisément, entre les créations matérielle et morale, il y a la place pour une création corporelle, i.e. une fabrication des choses à partir de soi-même et de soi-même comme chose. Plus généralement, la technique prolonge et suscite l'intelligence pratique et le corps, dans un cercle vertueux, i.e. durable, créateur. En ce sens, pour conclure avec Caterina Zanfi :

« Il y a donc un effet *rétroactif* de l'objet fabriqué sur son fabricant, un rapport circulaire entre les deux, qui représente l'aspect le plus avancé de la philosophie de la technique bergsonienne. L'outil n'est pas qu'une *extériorisation* du corps humain : le fonctionnement des outils et des machines est aussi *intériorisé* par le corps organique même » (Zanfi, 286).

Pour terminer, *quid* d'une position « bergsonienne » à propos de la technologie ? Bergson n'emploie pas le terme (peu usité aussi chez Deleuze), et pas davantage *homo technologicus* que *homo technicus*. Si l'on peut définir la technologie *a minima* comme une attitude vis-à-vis de la technique, que s'ensuit-il ? La mystique appelle la mécanique, et en ce sens il n'y a pas chez Bergson de « technophobie » ou de « misotechnie » (Séris, 2000, 375). Mais la mécanique constitue aussi un moyen destiné qui exigerait une mystique : en ce sens, il n'y a pas davantage chez lui de technophilie ou de philotechnie. Il est vrai qu'il n'a jamais « articulé la technologie comme sujet principal de sa philosophie », mais a touché à son développement à partir de la vie et à sa signification sociale et morale (Wong, 1). En ce sens, la technologie bergsonienne constitue une prolongation de la vie intelligente. Il y a comme « une impulsion technologique dans la création de la vie » (12). La difficulté tient alors à savoir si le progrès de la technologie représenterait selon Bergson une variation continue de l'élan, amplifiant la quantité d'effort et de travail (millions d'années), ou bien une rupture qualitative, au sein de ce qui devait rester quantitatif. À cet égard, on pourrait se demander si la technologie numérique ne représente pas une révolution à la fois quantitative et qualitative, laquelle entraîne des accélérations et des ruptures historiques. Quoi qu'il en soit, il demeure certes malaisé de différencier technologie et technique en contexte bergsonien, à au moins trois titres. D'abord, la technologie vit, i.e. dure, s'installe dans l'être, de même que la technique.

²⁴ B. remet en scène l'*homo faber* en 1932, comme n'ayant aucune prise sur le domaine moral. Or cette description intervient au niveau de la fonction fabulatrice et de la religion statique (DS, 172). Tout demeure en effet pour lui à *faire*, non seulement dans le domaine de la morale ouverte, mais encore de la religion dynamique, de la politique démocratique, de la science psychique de l'au-delà et du mysticisme.

Leur *essence* commune est une technicité qui remonte à la durée (14). Ensuite il paraît malaisé de parler de « technologie de la vie » (12) en elle-même, tout comme d'une mécanique de la vie hors de l'opération de l'intelligence ou de la science. En bref, l'élan technico-technologique n'est pas *en soi* technique ou technologique, mais vital. Enfin, le développement de l'intelligence bénéficie d'une rétroaction de la technique (Zanfi). Or l'évolution de la science témoigne également d'une rétroaction de la technique sur la science (Séris, 2000, 204 *sq.*) et de la technologie sur la science (Wong, 13).

Dès lors, comment pourrait-on caractériser rigoureusement la technologie chez Bergson ? Il convient sans doute de la différencier de la technique, de par l'adjonction du terme *logos*. Dans la techno-logie en général, ce λόγος réfère notamment à trois aspects :

- 1) *Scientificité* dans la technique (Séris, 2000, 218), radicalisée en technoscience (2, 216).
- 2) *Rationalité*, au sens où la technologie est « le rationnel dans la technique » (6, 87).
- 3) *Discours* sur la technique (7, 336) et non pas seulement attitudes par rapport à elle.

Dans une optique bergsonienne, il est permis de penser en outre une dimension *logique* de la technologie. Celle-ci ne saurait s'arrêter à la « logique ridiculement logique » de l'instinct qui a toujours raison (Jankélévitch, 158). Une telle logique impliquerait une sorte de systématisme. On se rappelle que Bergson évoque d'ailleurs un « vaste système de machines » libérateur, en bref une technologie future et prospective, si l'on ose dire, de science-fiction. Or comment concevrait-il une telle « logique » ? Relèverait-elle de l'intelligence ou d'une autre faculté créatrice et impliquée technologiquement, à savoir l'imagination ? Et jusqu'où pourra donc nous faire penser la machinerie philosophique bergsonienne ? Je tente ailleurs de répondre à ces questions (Dalissier, 2022).

Bibliographie

Œuvres d'Henri Bergson (1859-1941)

Titres abrégés

- ED* *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, P.U.F., 2007.
R *Le Rire* (1900), Paris, P.U.F., 2007.
MM *Matière et mémoire* (1896), Paris, P.U.F., 2008.
EC *L'Évolution créatrice* (1907), Paris, P.U.F., 2008.
ES *L'Énergie spirituelle* (1919), Paris, P.U.F., 2009.
DSi *Durée et simultanéité* (1922), Paris, P.U.F., 2009.
DS *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, P.U.F., 2008.
PM *La Pensée et le mouvant* (1934), Paris, PUF., 2009.

Textes issus du recueil *Mélanges*, Paris, P.U.F., 1992.

- 1972a, *Extraits de Lucrèce avec commentaire, études et notes* (1883), p. 265-310.
1972b, « Théories de la volonté » (1907), p. 685-722.
1972c, Lettre à William James (9 mai 1908), p. 765-766.
1972d, Discours à l'Académie des sciences morales et politiques (10 janvier 1914), p. 1034-1037.
1972e, Discours à l'Académie des sciences morales et politiques (12 décembre 1914), p. 1107-1129.

Textes issus du recueil *Écrits philosophiques*, Paris, P.U.F., 2011.

- 2011a, « La spécialité » (3 août 1882), p. 45.
2011b, « La politesse » (1885), p. 47-58.
2011c, « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive » (2 mai 1901), p. 231-272.
2011d, Lettre à Giovanni Papini (21 octobre 1903), p. 282
2011e, « Le problème de la personnalité » (avril-mai 1914), p. 418-439.
2011f, Lettre à Harald Höffding (15 mars 1916), p. 444.
2011g, Discours aux étudiants de Madrid (1^{er} mai 1916), p. 483-487.
2011h, « Conférence de Madrid. La personnalité » (6 mai 1916), p. 508-535.
2011i, Lettre de Bergson à Constant Bourquin (15/12/1922), p. 543-550.

Autres textes de Bergson

- Leçons clermontoises I* (1885-1886), Paris, L'Harmattan, 2003.
Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903, Paris, P.U.F., 2016.

Autres textes d'auteurs et commentateurs

- Abiko S., Fujita H., Sugimura Y., (dir.), *Mécanique et mystique. Sur le quatrième chapitre des Deux sources de la morale et de la religion de Bergson*, Hildesheim, Olms, 2018.
Bouaniche A., « "De proche en proche" : la propagation du mysticisme dans *Les Deux sources* », in Abiko S., et al. (dir.), *Mécanique et mystique, op. cit.*, 2018, p. 165-189.

- Caeymaex F., « Esprit et technique selon Bergson », in G. Hottois et P. Chabot (dir.), *Les Philosophes et la technique*, Paris, Vrin, 2003, p. 109-119.
- ___ « Les discours de guerre (1914-1918). Propagande et philosophie », *Annales bergsoniennes VII*, Paris, P.U.F., 2014, p. 144-166.
- Canguilhem G., « Machine et organisme », *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1992, p. 101-127.
- Cariou M., *Bergson et le fait mystique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1976.
- Chevalier J., *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959.
- Dalissier M., *L'Hexagone et l'Archipel. Henri Bergson lu par un philosophe japonais. Trois études*, Paris, Kimé, 2015.
- ___ *En réalité : Bergson au-delà de la durée*, Paris, Mimésis, 2017.
- ___ « Bergson et la logique », in *Dialogue*, n° 60, vol. 3 (décembre 2021), Cambridge, Cambridge University Press, 2022, p. 525-556.
- Deleuze G., *Le Bergsonisme*, Paris, P.U.F., 1966.
- ___ *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968.
- ___ *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983.
- ___ *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985.
- ___ (en collaboration avec Guattari F.), *Capitalisme et schizophrénie 1. L'Anti-Œdipe* (1972-1973), Paris, Minuit, 2015.
- ___ (en collaboration avec Guattari F.), *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux* (1980), Paris, Minuit, 2015.
- Dilthey W., *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Stuttgart, Teubner, 1960.
- During E., Miquel P-A., « Manifeste de Kyôto », 2015.
URL : <http://www.academia.edu/21465561>.
- Fujita H., « Au milieu du chemin. La "double frénésie" et la politique », dans Abiko S., et al. (dir.), *Mécanique et mystique, op. cit.*, 2018, p. 35-53.
- Gadamer G., *Vérité et méthode. Les Grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, traduction de Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996.
- Goddard J-C., « Fonction fabulatrice et faculté visionnaire. Le spectre de l'élan vital dans *Les Deux Sources* », in G. Waterlot (dir.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 2008, p. 95-118.
- Gouhier H., *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris, Vrin, 1999.
- Heidegger M., *Metaphysik und Nihilismus. 1. Die Überwindung der Metaphysik. 2. Das Wesen des Nihilismus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1999.
- Hugo V., « La confiance du marquis Fabrice », *La légende des siècles 2*, Paris, Hetzel, 1883.
- Jankelevitch V., *Henri Bergson*, Paris, P.U.F., 1989.
- Jouhaud M., « Bergson et Blondel. Cosmologie et philosophie de la destinée », *Journées d'études 9-10 novembre 1974. Blondel-Bergson-Maritain-Loisy*, Louvain, Peeters, 1974, p. 7-29.
- La Mettrie, J. O. de, *L'homme-machine* (1747). Précédé de *Lire La Mettrie*, par Paul-Laurent Assoun, Paris, Denoël, 1999.
- Lawlor L., *The Challenge of Bergsonism. Phenomenology, Ontology, Ethics*, Continuum, London, 2003.
- Lombroso G., *La Raçon du machinisme*, traduit de l'italien par Henri Winkler, Paris, Payot, 1931.
- Mantoux P., *La révolution industrielle au XVIII^e siècle. Essai sur les commencements de la grande industrie moderne en Angleterre*, Paris, Edouard Cornély, 1906.
- Marquet J-F., « Durée bergsonienne et temporalité », *Chapitres*, Paris, Belles Lettres,

2017a, p. 215-228,
 ___ « Bergson, l'axe et le cercle », *Chapitres, op. cit.*, 2017b, p. 331-340.
 Marrati P., « The Natural Cyborg. The Stakes of Bergson's Philosophy of Evolution », in *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 48, issue 1, 2010, p. 3-17.
 Massey H., *The Origin of Time, Heidegger and Bergson*, New York, Suny University of New York Press, 2014.
 Merleau-Ponty M., « Bergson se faisant » (1959), *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, 229-241.
 Meyerson E., *Identité et réalité* (1908), Paris, Félix Alcan, 1932.
 Miravete S., « La signification bergsonienne de la vie : création ou amour, Spinoza ou Rousseau ? », *Annales bergsoniennes VI*, Paris, P.U.F., 2013, p. 429-445.
 Moll F., « La réforme du mécanisme, ou le "rêve" d'Henri Bergson », *Dialogue*, XLIV, 2005, p. 735-761.
 Pearson K. A., *Philosophy and the Adventure of the Virtual. Bergson and the Time of Life*, London, Routledge, 2002.
 Platon, *Philèbe*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
 ___ *République*, traduction de Pierre Pachet, Paris, Gallimard, 1999.
 Polin R., « Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'Histoire ? », in *Les Études bergsoniennes*, Paris, P.U.F., t. IV, 1968, p. 6-40.
 Riquier C., « Le problème de la volonté ou Bergson en chemin vers *Les Deux Sources* », in G. Waterlot (dir.), *Bergson et la religion, op. cit.*, 2008, p. 65-94.
 ___ *Archéologie de Bergson*, Paris, P.U.F., 2009.
 Ruse S. M., « Technology and the Evolution of the Human: From Bergson to the Philosophy of Technology », in *Essays in Philosophy*, vol. 6, issue 1, article 27, 2005.
 Ryle G., *The Concept of Mind* (1949), London, Penguin, 2000.
 Seris J-P., « Bergson et la technique », *Bergson, naissance d'une philosophie. Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989*, Paris, P.U.F., 1990, p. 121-138.
 ___ *La Technique*, Paris, P.U.F., 2000.
 Sitbon-Peillon B., « À la suite de *L'évolution créatrice : Les deux sources de la morale et de la religion*. L'entropie, un principe social ? », *Archives de philosophie*, tome 71, cahier 2, 2008, p. 289-308.
 Soulez P., *Bergson politique*, Paris, P.U.F., 1989.
 Steinert S., « Technology is a Laughing Matter : Bergson, the Comic and Technology », in *AI & Society*, vol. 32, issue 2, 2017, p. 201-208.
 Theau J., *La critique bergsonienne du concept*, Toulouse, Privat, 1968.
 Tolstoï L., *La Guerre et la paix*, tome II, Paris, Gallimard, 2013.
 Veillard-Baron J-L., « Le mysticisme comme cas particulier de l'analogie chez Bergson », in G. Waterlot (dir.), *Bergson et la religion, op. cit.*, 2008, p. 233-248.
 Waterlot G. (dir.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 2008.
 ___ « Seule la mystique pourrait encore nous sauver ? Réflexions sur le rapport entre puissance technologique et vie mystique chez Bergson », in *Annales bergsoniennes VI*, 2013, *op. cit.*, p. 227-240.
 Wong T. T. A., « Life and Technology in Bergson's *Creative Evolution* », 2014, article non publié.
 URL : <https://orbi.uliege.be/bitstream/2268/186268/1/Bergson%20Life%20Technology%20-%20Andy%202014%20Ghent%20Uni.doc>
 Worms F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, P.U.F., 2004.
 ___ « Le clos et l'ouvert dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », G. Waterlot (dir.), *Bergson et la religion, op. cit.*, 2008a, p. 45-63.

___ « “Terrible réalité” ou “faux problème” ? Le mal selon Bergson », in G. Waterlot (dir.), *Bergson et la religion*, *op. cit.*, 2008b, p. 379-388.

Zanfi C., « La machine dans la philosophie de Bergson », *Annales bergsoniennes VI*, *op. cit.*, 2013, p. 278-279.