

Quelques réflexions pour la relecture du bergsonisme

— à partir du *boom* de Bergson au Japon dans l'ère *Taisho*

Naoki SUGIYAMA
Université Gakushuin (Tokyo)

Introduction

Je ne vais pas vous donner ici un panorama historique de toute la réception du bergsonisme au Japon, simplement parce que c'est impossible, dans la mesure où cette histoire s'étend sur plus d'un siècle, et qu'elle est en train de se continuer ici et maintenant¹. Je vais vous présenter un moment de cette réception, assez court mais explosif, celui des premières années de l'ère *Taisho* (1912-1926). Mais mon exposé pourra apparaître toujours très partiel, non seulement après cette délimitation, mais encore parce que je n'évoquerai que deux penseurs, parmi ceux qui ont provoqué ce *boom* tout à fait phénoménal du bergsonisme au Japon. Avant d'expliquer la raison d'un tel choix, je voudrais dessiner, très sommairement, les étapes de la réception du bergsonisme jusqu'à aujourd'hui. On pourra en distinguer trois.

La première se trouve dans les années 1910, période dont je voudrais faire l'analyse ici, réception qui s'est développée parallèlement à cette frénésie mondiale qui suivit la parution de *l'Evolution créatrice*. Mais cette première étape a trouvé assez vite son terme, je dirais en trois ou quatre ans (voir *l'appendice*), et ce pour des raisons diverses, aussi philosophiques que sociologiques et politiques. Je me contente ici d'en marquer les plus saillantes : 1/ critiques émanant du néo-kantisme, en vogue dans l'académisme juste après le boom du bergsonisme, dont le foyer se trouvait plutôt parmi les penseurs extra-universitaires, 2/ superficialité de la réception elle-même, qui a permis un détournement également frivole et hâtif vers d'autres auteurs *à la mode* tels que Tagore ou Dewey, 3/ disparition du « climat » intellectuel favorable au bergsonisme, causée par l'instabilité sociale et politique après la guerre mondiale, la révolution russe et le *tremblement de terre du Kanto* en 1923, tout à fait dévastateur pour la capitale. Nous nous trouvons historiquement au seuil des années sombres du fascisme et du militarisme.

¹ Au sujet de tous les détails de la réception, voir les articles tout à fait remarquables et difficilement dépassables de MIYAYAMA Masaharu (宮山 昌治). Je lui dois les informations précieuses que je présente dans cet exposé. *L'appendice* de mon exposé est reconstruit à partir de sa recherche exhaustive sur les écrits sur Bergson au Japon (1910-1944). On peut la consulter sur le site : <http://www2s.biglobe.ne.jp/~sug/bergsonaujapon.html>.

La deuxième étape est plus difficile à fixer au sein d'une période précise. Je me permets de la limiter d'une façon provisoire et négative, c'est-à-dire comme une étape intermédiaire entre les deux autres qui sont plus remarquables. Après la frénésie est venue une période de réception plus sereine et de lecture plus exacte. C'est le temps de la réintégration du bergsonisme dans la recherche académique². Il est vrai que cette activité s'est continuée sans interruption à travers et après la seconde guerre mondiale, mais malgré sa longueur, et à l'exception faite de quelques œuvres sérieuses, il faudrait avouer, si j'ose dire, que cette période n'a pas apporté des résultats qui nous fassent classer le bergsonisme parmi les philosophies vraiment actuelles. Bien sûr, on n'oublie jamais Bergson, et des termes tels que « durée pure » ou « élan vital » figurent toujours avec le nom de leur auteur dans les dictionnaires philosophiques. Mais on le lit rarement lui-même, et même si on fait son éloge, c'est seulement en tant que précurseur des pensées dominantes après la guerre, c'est-à-dire de l'existentialisme ou de la phénoménologie. Je pense qu'il est inutile d'insister sur ce point bien connu.

La troisième étape, où nous nous trouvons, sera marquée par les deux événements : 1/ renouvellement du *corpus* bergsonien à commencer par les publications des cours inédits, 2/ revalorisation du bergsonisme même, encouragée par les lectures brillantes de Deleuze³. Ces deux facteurs, réunis, ont ouvert la troisième étape, celle de la « renaissance » du bergsonisme, qu'on a vue commencer à la fin des années 90.

Ceci dit, pourquoi ai-je choisi ici de considérer la première étape, la plus ancienne, de la réception du bergsonisme? Il y a à cela deux raisons. Premièrement, je voudrais vous présenter ce « climat » intellectuel, plus ou moins propre au Japon, qui a déterminé la réception du bergsonisme, comme un prisme inconscient. Et ce n'est là pas du tout de l'histoire passée, parce qu'on pourrait se demander si ce « prisme » ne s'intercale pas encore aujourd'hui entre Bergson et nous, en nous forçant de regarder à notre insu le bergsonisme dans une perspective particulière, qui n'est pas du tout innocente, et philosophiquement et politiquement. C'est cette inquiétude un peu personnelle qui constitue la deuxième raison de mon choix. Autrement dit, je pense que nous pouvons et nous devons tirer quelques leçons de cette réception frénétique du bergsonisme en tant que *philosophie de la vie*. En effet, tout se joue dans la façon de comprendre ce concept-clé de la *vie*, vague, je dirais même magique.

I. Tendances « individualiste », comme sol fertile pour la réception de Bergson

D'abord, je voudrais évoquer brièvement l'atmosphère intellectuelle du début de l'ère Taïsho,

² C'est NISHIDA Kitarô (西田幾多郎(1870-1945), philosophe très original et fondateur de *l'école de Kyoto*, qui a introduit, pour la première fois, la philosophie bergsonienne au Japon (1910-).

³ C'est en 1974 que *Le bergsonisme* de G. Deleuze a été traduit en japonais, mais l'influence de la lecture deleuzienne sur la réévaluation du bergsonisme paraît assez tardive.

où l'on a vu, pour la première fois, une frénésie pour la philosophie bergsonienne. On pourrait la qualifier d'« individualiste ». Toutefois, ce terme n'est qu'approximatif, dans la mesure où l'on a utilisé ici pour s'exprimer des mots qui paraissent des traductions de tel ou tel mots appartenant aux langues occidentales, mais posés dans le contexte culturel du Japon et chargés de sens particuliers, ces mots ne sont plus retraduisibles en français, et cela m'oblige d'expliquer un peu le détail de cette idée d'individualisme.

Depuis le commencement de l'ère de Meiji (1868-), une question radicale s'est posée au Japon, tenant d'abord à la façon de trouver le principe par lequel on mènerait la nation, et la base sur laquelle on établirait le régime politique qui lui permettrait de se doter d'une unité nationale en face des grandes puissances occidentales qui le menaçait. Après beaucoup de débats et de conflits, on a choisi la monarchie constitutionnelle (1889-), qui entraîne avec elle des dispositifs idéologiques, notamment celui du *Kyoiku-chokugo* (教育勅語, précepte impérial sur l'éducation). Celui-ci (1890) a eu pour objet de demander au peuple de constituer autant de *sujets* (*shin-min* 臣民), unifiés sous l'empereur, supposé absolu. Il est vrai que cette politique nationaliste a fini par obtenir un succès considérable après deux ou trois générations, mais on pourrait dire que, au moins dans un premier temps, elle a plutôt causé, sinon de l'aversion, du moins de l'indifférence envers un système politique et idéologique établi assez artificiellement. Heureusement pour lui, le Japon a réussi à garder son indépendance à travers les guerres sino-japonaise (1894-5) et russo-japonaise (1904-5), et même la première guerre mondiale a constitué pour lui, au moins au début, un événement surgissant dans des pays éloignés. En un mot, les japonais, surtout les jeunes, pouvaient se sentir assez en sécurité, malgré les tensions réelles, toujours croissantes à l'intérieur ainsi qu'à l'extérieur du pays, pour qu'ils puissent s'occuper de leur propre perfectionnement culturel (*kyōyō* 教養). Dans ce contexte, ce mot « culture (*kyō-yō*) » est à comprendre comme traduction du mot allemand *Kultur*, qui voudrait dire, par opposition à la *Civilization* matérielle, un ensemble des connaissances et des valeurs spirituelles. Il ne s'agissait pas simplement d'accumuler des savoirs livresques sans rapport avec sa propre vie. La « culture » devait être en même temps un style de vie individuelle et autonome, qu'on doit se donner et former indépendamment des préceptes imposés et des valeurs communément admises (on peut sentir là la présence d'une autre idée importée de l'Allemagne, de *Bildung*).

Pour dire l'essentiel, on s'est éveillé à la dimension d'intériorité de son propre être individuel, attitude peu marquée dans l'histoire intellectuelle du Japon. L'« individualisme » que j'ai souligné pour caractériser le climat de l'époque, n'est donc pas une doctrine ou un concept selon lesquels on voit la valeur supérieure dans un « individu » déjà constitué et reconnu comme tel, mais représente plutôt un *projet*, incertain et inquiétant, celui de constituer l'« individu » ou même de *l'inventer*.

Par ailleurs, il faut bien noter que cet éveil s'est opéré dans un cadre dualiste assez simple, exprimé par les couples individu/société, personnalité/impersonnalité ou même, vérité/fiction. Sans doute, on pourrait dire rétrospectivement, en profitant de notre postériorité, que ce cadre simplificateur lui-même n'est rien d'autre qu'une projection idéologique de l'aliénation réelle dans le monde moderne, surtout au Japon à cette époque, déchiré entre sa tradition de plus en plus affaiblie et sa position instable dans l'histoire globale. Mais il ne faut pas trop schématiser l'histoire réelle. De toute façon, ce

que l'on distingue clairement à cette époque, c'est la présence d'une sorte de vide intellectuel à combler chez les jeunes japonais, et c'est là que la philosophie de la vie, la *Lebensphilosophie*, --- celle de Nietzsche, mais aussi de Jean-Marie Guyau⁴, et bien sûr, le bergsonisme --- a trouvé un sol fertile pour s'implanter.

Je viens de dire sans précaution : *philosophie de la vie*. Mais ici encore je suis obligé de vous donner quelques explications sur l'ambiguïté qu'a ce mot « vie » en japonais. Il peut, comme en français, avoir en effet divers sens selon le contexte. Quelques remarques d'ordre linguistique s'avèrent ici indispensables, malgré leur futilité apparente, pour bien comprendre ce que signifiait l'introduction du bergsonisme au Japon.

En effet il y aurait pour ce terme au moins trois traductions possibles: 1) *sei-meï* (生命) ou plus simplement *sei* (生), traduction la plus générale et neutre, utilisée aussi dans les sciences biologiques que dans la philosophie et dans les discours moraux ou religieux, 2) *jin-sei* (人生), qui signifie la vie d'une personne, comme l'« œuvre et [la] vie de quelqu'un (e) », et qui fait songer souvent à un destin ou à une vocation, c'est-à-dire à une orientation axiologique, 3) *sei-katsu* (生活), vocable le moins philosophique, vie concrète que nous tous, philosophes ou non, menons chaque jour en travaillant, en mangeant, en pensant, etc⁵.

Il n'est pas dans mon intention de vous donner ici un cours de langue japonaise. Ce qui est à noter ici, c'est que le concept de *vie* est lui-même tout à fait flou et indéfini, si bien que l'on pourrait en tirer tout ce qu'on veut, puisque l'on peut y mettre d'avance tout ce qu'on veut y trouver après. Il en va de même pour l'expression *philosophie de la vie*, et cette ambiguïté a été aggravée par un décalage inévitable entre des langues différentes.

Oui, en parlant ainsi, j'exagère sans doute un peu, mais je crois que c'est précisément cela qui

⁴ Nous ne saurions trop insister sur l'influence, tout à fait comparable à celle du bergsonisme, qu'a exercée cet autre philosophe de la vie au Japon à l'ère de *Taisho*. Sur ce point, voir un article de SUZUKI Yukari (鈴木由加里), « De la réception de Jean-Marie Guyau au Japon » (en japonais 「日本におけるジャン・マリー・ギュヨウの受容について」), *Bulletin du Centre de recherche sur les sciences humaines* (『人文』(*Jinbun*)), n° 5, Research Institute for Humanities de l'Université Gakushūin, 2006, pp.39-56.

⁵ On pourrait y ajouter une autre traduction par un mot qui a existé depuis longtemps dans la langue japonaise, « *inochi* ». Ce mot est souvent écrit, non pas à l'aide du caractère chinois 命, que l'on lit « *inochi* » en prononciation japonaise, mais à l'aide des caractères phonétiques propres à la langue japonaise autochtone (un peu comme les *jamos* du *hangeul* coréen): いのち (い:i, の:no, ち:chi). *Inochi*, écrit ainsi dans le syllabaire dit Hiragana, nous donne un ton particulièrement sentimental et pathétique, et c'est en voulant donner l'effet d'une simplicité ou d'une pureté innocente à son discours, que l'on choisit ce mot.

Or, les trois traductions que j'ai notées au-dessus, parce que l'on les trouve dans les écrits philosophiques sur le bergsonisme dans cette période, sont tous écrits en caractères chinois, quelquefois en adoptant les mots existants, mais plus souvent en en créant de nouveaux. Il est important de rappeler que la réception de la philosophie occidentale au Japon en général n'était pas possible effectivement sans recours à l'écriture chinoise, qui permet, d'une part, la création de néologismes propres à exprimer les idées étrangères en tant qu'étrangères, et d'autre part, d'éviter ainsi l'assimilation brutalement réductrice de celles-ci. Mais ceci a en retour créé un certain écart, difficile à effacer, entre langage philosophique et langage ordinaire.

Ce n'est là qu'un petit exemple, mais il est incontestable que derrière le choix entre des écritures différentes se trouve un immense problème qui concerne l'appropriation ou la naturalisation de la pensée par exemple. Tout cela dépasse complètement le cadre de mon petit exposé.

est arrivé dans la première réception du bergsonisme au Japon. En effet cette réception a été très partielle, ou dénaturante même, à cause des intérêts des lecteurs. C'est certes un phénomène éprouvé, qu'on voit toujours et partout quand il s'agit de la réception des idées étrangères, et il n'est même pas rare que l'infidélité soit à la source de créations imprévues. Certainement, il peut exister un malentendu créateur.

Mais il est temps de sortir des généralités. Maintenant je voudrais prendre deux auteurs en particulier pour une analyse plus concrète. Qu'est-ce qu'on a trouvé, ou plutôt voulu trouver, dans l'idée de *vie*, dans la *philosophie de la vie* et enfin, dans la philosophie bergsonienne?

II. Deux lecteurs du bergsonisme, Nomura et Ôsugi

Commençons par les deux citations suivantes :

« Maintenant la philosophie, renouvelant complètement son aspect, se met en contact intime avec la vie, désormais elle ne sera jamais séparée de notre vie»⁶.

« Il va sans dire que les idées de la vie et de son expansion sont ce qui donnent le ton fondamental de la pensée contemporaine. Elles en sont l'alpha et l'oméga»⁷.

L'un de nos auteurs est NOMURA Waihan (野村 隈畔, 1884-1921), penseur autodidacte qui restait hors l'académisme. Il nous a laissé quelques ouvrages, philosophiques et littéraires, parmi lesquels se trouve un livre consacré à la philosophie bergsonienne intitulé *Bergson et les courants de pensée contemporaines*, (『ベルクソンと現代思潮』), publié en 1914. L'autre auteur est, plus connu en tant que grande figure dans l'histoire de l'anarcho-syndicalisme au Japon, ÔSUGI Sakaé (大杉 栄, 1885-1923). Son activité s'est également déroulée, bien sûr, en dehors de l'académisme officiel⁸. On remarquera tout de suite un contraste assez frappant entre ces deux auteurs. Le premier, personnalité bien littéraire ou poétique, sans ambition politique, est mort en se jetant dans la mer avec une fille, dans l'espoir d'une union éternelle dans l'au-delà. Le second fut un anarchiste militant, mort assassiné avec

⁶ NOMURA Waihan, *Bergson et les courants de pensée contemporaines* (『ベルクソンと現代思潮』), 1914, p.305. 「今や哲学は全く面目を一新し密に生活に接触して来て、到底我々の生活と離るること出来ないものになった」。 Il propose le plus souvent « *sei-katsu* 生活 » pour *vie*.

⁷ ÔSUGI Sakaé, in *Kindai-Shisô* (『近代思想』 (*pensée contemporaine*)), juillet, 1913. 「生という事、生の拡充 [拡充: *kaku-jû* peut se traduire plus littéralement comme l'*expansion-intensification*] という事は、いうまでもなく近代思想の基調である。近代思想のアルファでありオメガである」。 Ôsugi choisit presque toujours « *sei* 生 », ou « *sei-me* 生命 » pour traduire *vie*.

⁸ Il est à remarquer pour l'analyse ultérieure, que ce sont les penseurs extra-universitaires qui ont joué un grand rôle dans la réception du bergsonisme dans cette époque.

sa famille par un groupe de gendarmes dans les troubles qui suivirent le *tremblement de terre du Kanto* en 1923. Voilà pourquoi je les ai choisis ici, parce que l'on pourra bien dégager, précisément en mettant en face ces deux auteurs bien différents, le sens général qu'a eu le boom du bergsonisme.

Je voudrais donc d'abord me tourner vers Nomura, pour vous montrer les traits caractéristiques de sa lecture de Bergson. Comme on le voit dans la première citation, il considère le bergsonisme comme une philosophie de la vie, inséparable de notre vie concrète (il est à noter, pour bien saisir l'enjeu de sa lecture, le fait qu'il préfère « *sei-katsu* 生活 » pour traduire *vie*). Nomura déclare aussi que grâce au bergsonisme: « La vie a cessé de n'être qu'une réalisation de la pensée », pensée érigée quelque part en dehors de la vie, mais que maintenant: « La vie n'est pas autre chose que la pensée. »⁹ La philosophie, la vraie, ne peut rester ni une théorie de connaissance ni une synthèse des sciences particulières. Elle doit s'unifier sans le moindre écart avec la « vie » vécue ici et maintenant. Et cette « vie » n'est pas dirigée par des intérêts préalablement fixés (d'où la réserve de Nomura envers le pragmatisme, malgré son apparente proximité au bergsonisme), ni orientée selon un idéal transcendant (d'où la réserve envers la philosophie de R. Eucken, un autre philosophe en vogue à côté de Bergson). Selon Nomura, la *vie* bergsonienne désigne une activité immanente qui crée sans cesse de nouvelles valeurs pour elle-même, sans appel à une finalité transcendante, et ce serait là l'apport essentiel du bergsonisme à la pensée moderne. De plus, et c'est important, cette vie est une réalité qui est donnée immédiatement en nous-mêmes. Point n'est besoin de la chercher ailleurs, parce qu'il nous suffit de la retrouver à l'intérieur de nous-mêmes, à cette seule condition que nous nous dégageons de l'illusion du « moi fictif (*ké-ga*, 仮我) », pour revivre le « moi véritable (*shin-ga*, 真我) ». Cela n'est possible que par l'*intuition*, et ainsi la philosophie « doit commencer au-delà de toute recherche par l'intelligence »¹⁰.

On remarquera sans peine que le premier thème de créativité immanente se trouve principalement dans *L'évolution créatrice*, le deuxième, concernant l'opposition entre les deux moi, dans *l'Essai sur les données immédiates* et que le troisième se réfère à cet article fameux, « Introduction à la métaphysique », dans lequel Bergson a insisté, pour la première fois et d'une manière un peu trop nette, sur la distinction entre l'intuition et l'intelligence. En effet ce sont là trois ouvrages privilégiés pour la première réception du bergsonisme. Selon la lecture de Nomura, que les autres partagent sur le principe, Bergson nous a appris que nous pouvons trouver la créativité en tant qu'essence de la vie, dans le moi véritable, par la voie de l'intuition. « Créativité immanente », « moi véritable » et « intuition », voilà les trois idées qui, convergeant dans une idée fondamentale de « vie », constitueraient toute la philosophie bergsonienne.

Je voudrais donner immédiatement trois remarques critiques sur la lecture par Nomura. 1/ absence de *Matière et mémoire*¹¹. Ajoutons aussi que, même dans la lecture de *l'EC*, ces pages du

⁹ Nomura, p.306. 「生活は思想の実現」ではなく、「生活はそれ自身思想」である。

¹⁰ Nomura, p.243. 「一切の理知的研究を超越した所に初まるべき」.

¹¹ Ce fait est déjà remarqué et analysé par M. MIYAYAMA, dans son article dans le *Jinbun*, n° 4. 2005.

troisième chapitre, où Bergson parle de la genèse de la matière et du droit de la connaissance scientifique sur la matérialité, sont complètement omises. Autrement dit, Nomura n'a pas pris au sérieux les problèmes concernant la réalité de la matière et le rapport entre la liberté spirituelle et la nécessité matérielle, ceux-là mêmes qui, si difficiles et délicats, ont forcé Bergson à écrire son deuxième livre et la partie la plus ardue de l'*EC*. Ainsi, Nomura, qui déclare que « l'espace et la matière ne sont qu'ombres de la réalité, qu'illusions de l'intelligence », et que « le monde matériel [...] est un symbole que nous avons constitué à notre gré »¹², ne paraît pas comprendre la pensée de notre philosophe dans son intégralité.

2/ usage irréfléchi et vulgarisé de concepts issus de l'école bouddhiste de la « conscience seule » (ou « rien que conscience » (*yui-shiki* 唯識)), ceux de « moi véritable (*shin-ga*, 真我)» et de « moi fictif (*ké-ga*, 仮我)», pour l'interprétation du bergsonisme. Certes, Bergson a distingué les *deux aspects du moi* dans l'*Essai*, mais y a-t-il parlé des *deux moi* distincts, l'un véritable et réel, l'autre fictif et imaginaire? Selon moi, ce n'est pas là sa pensée, puisqu'il a parlé du « moi *superficiel* », et que ce dernier n'est jamais *fictif*, effet de mirage de notre intelligence, dans la mesure où Bergson a bien admis que la liberté « admet des degrés » (DI, p.125) et que « les actes libres sont rares » (DI, p.126). Il ira jusqu'à dire que « beaucoup vivent ainsi, et meurent sans avoir connu la vraie liberté » (DI, p.125). Il ne s'agit pas du tout d'une simple illusion¹³. Mais la lecture de Nomura, guidée inconsciemment par une conception bouddhiste vulgarisée, laisse de côté toutes ces phrases assez amères, qui nous interdisent formellement de tenir pour irréalité illusoire le moi *superficiel*, qui a derrière lui toutes les dimensions corporelle, matérielle et sociale de notre vie. Et s'il a pu parler d'une façon tout à fait légère et vide, au nom de la vie créatrice du moi véritable, de la « révolte » contre le passé et de la « révolution » dans le temps présent, c'est qu'il n'a pas pris en compte les problèmes concernant le corps, la matière, l'inertie, la société close et sa morale close etc., problèmes réels dont Bergson lui-même s'est occupé jusque dans son dernier livre.

3/ immédiation de la subjectivité individuelle à la valeur absolue. C'est une conséquence naturelle de l'attitude que Nomura a prise envers les dimensions sociales de notre être, qui supposeraient inévitablement la possibilité d'échange, et par là, la commensurabilité, sources de toute activité économique et langagière. Les « valeurs » et les « sens », qu'on trouve dans le marché et dans le langage, ne peuvent être que relatives ou relationnelles, tandis que l'on crée dans sa propre vie intérieure les valeurs et les sens absolus et incommensurables, saisis immédiatement par l'intuition, c'est-à-dire sans l'intermédiaire des *symboles* (*langage* pour les sens, *monnaie* pour les valeurs).

¹² Nomura, p.146, p.244. 「空間や物質は実在の影像、理知の妄想に過ぎない」「物質界は...我々が勝手に構成した象徴である」.

¹³ Il n'est pas question de diviser le moi en deux parties, ni de poser deux moi qui se superposent. Voir DI, p.103: « Et qu'on ne nous reproche pas ici de dédoubler la personne, d'y introduire sous une autre forme la multiplicité numérique que nous en avons exclue d'abord. C'est le même moi qui aperçoit des états distincts, et qui, fixant ensuite davantage son attention, verra ces états se fondre entre eux comme des aiguilles de neige au contact prolongé de la main » ; et aussi pp.129-130 : « Parce qu'on s'est plu à scinder la personne en deux parties pour considérer tour à tour, par un effort d'abstraction, le moi qui sent ou pense et le moi qui agit, il y aurait quelque puérité à conclure que l'un des deux moi pèse sur l'autre ».

Nomura déclare : « L'effort du moi tout entier crée un *sens* absolument nouveau et individuel dans l'objet. Ce sens est d'essence *vitale* et contient en lui *toute exigence* de mon être individuel. Or, étant absolu, il est au-delà de toute relation, idée et loi, diffère radicalement du reste. Et c'est par ce sens que nous vivons, c'est par ce sens que notre vie se remplit et s'étend. *Pour tout dire, la vie (sei-meï 生命) n'est donc pas d'autre chose que le sens intérieur. Vivre (sei-katsu 生活), c'est manifester ce sens* »¹⁴. C'est ainsi que le climat du temps que j'ai qualifié d'« individualiste » vient rejoindre la réception du bergsonisme.

Quittons maintenant Nomura pour parler de l'autre lecteur de Bergson, Ôsugi Sakaé. Doué d'un talent linguistique certain, il savait lire directement les auteurs français tels que Guyau, Sorel et Bergson¹⁵, sur lesquels il a écrit plusieurs articles très favorables. Pour cet homme d'une personnalité forte et militante, la lecture de ces auteurs ne saurait être une réception purement passive. Qu'on me permette de répéter la phrase de 1913 déjà citée : « Il va sans dire que les idées de la vie et de son expansion sont ce qui donnent le ton fondamental à la pensée contemporaine. Elles en sont l'alpha et l'oméga. » Mais de quelle sorte de vie s'agit-il? Il continue: « Ici je prends l'idée de vie au sens le plus étroit, de vie individuelle. L'essence de la vie se trouve dans le moi »¹⁶. On reconnaîtra sans peine chez Ôsugi cette même préoccupation « individualiste », ce souci vif pour le moi individuel, dont j'ai déjà parlé plus haut. C'est seulement en partant de ce fait que l'on arrive à comprendre le véritable sens de son anarchisme, et sa proximité paradoxale à Nomura dans leurs interprétations du bergsonisme. S'il est toujours du côté de l'anarchisme en opposition avec le socialisme bolchevique, c'est parce que le dernier lui paraît trop insensible à « la dignité de l'homme » et à « la valeur de la subjectivité »¹⁷, que Sorel a bien appréciées. Et cependant cela ne veut dire nullement qu'Ôsugi était un égoïste naïf. Pourquoi? Parce que son « individualisme » est fondé sur l'idée de *vie* (Ôsugi choisit le plus souvent « *sei 生* » ou « *sei-meï 生命* » pour traduire le français, non pas « *sei-katsu 生活* » comme chez Nomura), et que cette idée peut recouvrir à la fois la vie purement personnelle que vit le moi individuel *et* la vie en général qu'on trouve chez tous et même partout dans le monde. On pourrait dire que c'est le propre de cette idée d'être la plus particulière *et* la plus générale, et ce sans aucun médiateur dialectique.

¹⁴ Nomura, p.56 de l'*appendice III* (c'est lui qui souligne).「全我の努力が全く新しい特殊な意味を対象の上に創造するのである。この意味は生命的なもので個性の全要求である。而してそれは絶対であるから関係や観念や法則等一切を超越し、他のものと根本的に異なっている。我々はただこの絶対の意味に由つて生きている。又この意味に由つて我々の生活は、充実し拡張する。故に生命は畢竟するに内面的意味である。生活は意味の表現である」。

¹⁵ C'est bien rare dans cette période. À vrai dire, la réception de la philosophie bergsonienne a très souvent été faite en passant par les traductions allemandes et anglaises (même chez Nomura). Cela s'explique par le simple fait qu'il n'y avait pas beaucoup de personnes qui avaient appris le français. Il faudra attendre, pour la réception *directe*, la deuxième période plus académique que j'ai mentionnée plus haut. Ôsugi est aussi bien connu par ses traductions d'Henri Fabre (*Souvenirs entomologiques*) et de Charles Darwin (*On the Origin of Species*).

¹⁶ Ôsugi, *op. cit.* 「僕は今その最も狭い個人の生の義をとる。この生の神髄はすなわち自我である」。

¹⁷ Ôsugi, « Sorel et Bergson », in *Waseda-Bungaku* (『早稲田文学』(*Littérature Waseda*)), janvier 1916, repris dans *Œuvres*, tome VI, 1964, p.278. 「人間そのものの高貴」「主観の価値」。

Nous serons amenés à réfléchir plus loin sur cette logique ambiguë du *vitalisme*, issue de l'ambiguïté de l'idée de *vie* elle-même.

Or, il est aisé de voir que les trois concepts de « créativité immanente », de « moi véritable » et d'« intuition » qui caractérisent la lecture par Nomura se trouvent également chez Ôsugi¹⁸, et par conséquent que les remarques que j'ai données concernant Nomura seront toutes valables pour sa lecture. Pour gagner du temps, je me contente de relever quelques traits particuliers de cette dernière. On les trouvera dans sa philosophie sociale, une dimension absolument absente chez Nomura.

Rappelons qu'Ôsugi a été un anarchiste. S'il estime le bergsonisme, c'est parce que cette philosophie lui paraît tout à fait juste, dans la mesure où elle donne la priorité au moi véritable, vraiment individuel et réel, sur le moi fictif, imposé et formé par la société moderne bourgeoise. Autrement dit, Bergson est, pour Ôsugi, une source d'idées anarcho-syndicalistes, telles qu'on les trouve explicitées chez Sorel. On sait bien aujourd'hui que l'influence de Bergson sur Sorel a été moins grande qu'on l'imaginait (par ailleurs Bergson lui-même montre une grande réserve sur ce point). Pourtant, notre anarchiste n'hésite pas à parler d'un parallélisme entre le boom du bergsonisme et le développement du syndicalisme français, marqué par l'activité de la C.G.T.¹⁹. Tout en admettant que Sorel n'est ni fondateur ni leader du syndicalisme (ce dernier est né et développé tout spontanément chez les ouvriers) et qu'il n'est pas non plus un simple disciple de Bergson (il est trop original pour l'être), Ôsugi déclare : « Sorel a appliqué les idées abstraites de Bergson à son analyse compréhensive de la réalité concrète, en critiquant Marx à partir d'observations originales »²⁰. Mais qu'on ne s'y trompe pas, c'est moins Sorel lui-même que notre auteur qui effectue cette *application* du bergsonisme.

Or, de quelle application s'agit-il? Ici s'affirme de nouveau l'importance de cette distinction entre le *moi véritable* et le *moi fictif*. C'est cette distinction qu'Ôsugi reprend pour en trouver l'analogie dans la philosophie sociale. Il note: « De cette opposition entre le moi véritable et le moi fictif, entre le moi vivant et le moi mécanique, Sorel a trouvé ses équivalents --- entre la production et l'échange dans l'économie, entre le mythe et l'utopie dans la sociologie, entre la révolution totale et la réforme légitime,

¹⁸ 1/ *créativité immanente* : « Le mouvement a une direction. Mais il n'a pas de fin où aboutir. L'idéal d'un mouvement ne se trouve pas dans le but final imaginé de ce mouvement. L'idéal accompagne sans cesse le mouvement, il avance lui-même avec ce mouvement. L'idéal n'est pas devant le mouvement, mais il est en lui », in « Création de vie », in *Kindai-Shiso*, janvier 1914. 「運動には方向はある。しかしいわゆる最後の目的はない。一運動の理想は、そのいわゆる最後の目的の中に自らを見出すものではない。理想は常にその運動と伴い、その運動とともに進んで行く。理想が運動の前方にあるのではない。運動そのものの中にあるのだ。」

2/ *moi véritable* : On retrouve la même paire de « moi véritable (*shin-ga*, 真我) » et de « moi fictif (*ké-ga*, 仮我) » dans le passage de Ôsugi où il donne un commentaire sur l'*Essai* de Bergson. Voir « Sorel et Bergson », p. 269.

3/ *intuition* : Il insiste sur la distinction entre l'intuition (*cho-kkaku* 直覚) et l'intelligence (*ri-chi* 理知) dans le même article de 1916.

¹⁹ Voir Ôsugi, « Mouvements ouvriers et pragmatisme », in *Kindai-Shisô*, décembre 1915, in *Œuvres*, tome 6, 1964, p.240. C'est en 1906 que la CGT (Confédération générale du travail) a adopté la *charte d'Amiens*, qui a défini l'idée de syndicalisme révolutionnaire.

²⁰ Ôsugi, « Sorel et Bergson », p. 263. 「彼は、彼独自の観察からマルクスを批評しつつ、いたるところにベルグソンの抽象的諸説を具体的事実に応用している」。 Voir aussi p.275.

et entre le socialisme et la démocratie dans la politique. »²¹

Je ne veux pas dire que la lecture économique et politique par Ôsugi soit arbitraire. Loin de là, je pense qu'il touche ici justement au fond du problème toujours actuel concernant la lecture de Bergson.

Par exemple, on trouve dans la conclusion de *l'Essai*, l'évocation d'un « troisième parti à prendre » pour se persuader de notre liberté en disant : « Ce serait de nous reporter par la pensée à ces moments de notre existence où nous avons opté pour quelque décision grave, moments uniques dans leur genre, et qui ne se reproduiront pas plus que ne reviennent, pour un peuple, les phases disparues de son histoire »(DI, p.179). Passage assez singulier, puisque jusqu'ici *l'Essai* a toujours parlé du moi qui dure et de sa liberté individuelle et personnelle, mais que maintenant il est soudainement question des moments uniques *d'un peuple* dans son *histoire*, pour faire mieux comprendre son idée de liberté. Je ne sais pas à quels événements il songeait en écrivant ces lignes, mais ce qui est certain, c'est que l'on trouve là, et pour la première fois chez Bergson, l'analogie entre durée intérieure et histoire humaine. Or, c'est bien cette phrase qui a retenu l'attention d'Ôsugi²². Il superpose sans hésitation à ces « moments uniques *d'un peuple* » ceux de la grève générale révolutionnaire²³, qu'il comprend comme apogée de notre vie créatrice, où nous nous sentirons *surhommes*, c'est-à-dire créateurs des nouvelles valeurs.

L'Essai nous disait en effet : « ... il n'est pas rare qu'une révolte se produise. / C'est le moi d'en bas qui remonte à la surface. C'est la croûte extérieure qui éclate, cédant à une irrésistible poussée »(DI, p.127)²⁴. Moment crucial de la liberté, éclatant et imprévisible, parce que nullement guidé par ces sages calculs de l'intelligence, qui ne sait que projeter le passé déjà connu dans l'avenir (d'où *l'utopie*, préconçue dans un prolongement réformiste du présent). Chez Ôsugi, l'idée de *révolte*, qui restait vide chez Nomura, prend corps dans un mouvement syndicaliste qui fera éclater la croûte de la société bourgeoise, fondée sur l'échange injuste qui n'est en réalité qu'un vol et sur la démocratie représentative qui n'est en réalité qu'un système intelligemment construit pour opprimer notre vie individuelle. Il a ainsi transcrit d'emblée l'idée de liberté dans *l'Essai* en termes de la philosophie sociale.

On constate également chez Ôsugi un dédain profond pour les valeurs mesurables, commensurables et par là échangeables entre elles, par opposition à celles qui sont créées ou

²¹ *Ibid.*, p.270. 「ソレルは、真我と仮我との対立を、生きた我と機械的私の対立を、経済学においては生産と交換の対立に、社会学においては神話と理想郷 (Utopia) との対立に、政治学においては全的革命と合法的改良との対立に、そしてまた社会主義と民主主義との対立に、その類縁を見いだしたのだ」.

²² Sorel avait déjà remarqué lui-même ce passage de *l'Essai*. Voir *Réflexions sur la violence*, 1908 / Seuil, 1990 (11^e édition), p.27.

²³ Voir Ôsugi, « Le fou sensé (正気の狂人) », in *Kindai-Shisô*, mai 1914.

²⁴ On pourrait rapprocher ce passage du premier livre de Bergson à un autre des *Deux sources*, que le philosophe a mis à la fin du troisième chapitre pour décrire, d'un ton prophétique, la *révolution* morale à venir : « L'écorce sautera, si le vieil arbre se gonfle sous une nouvelle poussée de sève »(DS, p.282). C'est bien Bergson lui-même qui a transmis sa description psychologique de la « révolte » et de la « poussée » dans le contexte de la philosophie sociale, mais seulement après plus de 40 ans.

« produites » par et dans le moi véritable, incommensurables et inaliénables. Il soutient que : « La production est du moi intérieur, du moi véritable de la société, alors que sa Constitution, ainsi que ses institutions législative, administrative et judiciaire sont toutes de son moi fictif. L'institution mécanique se manifeste, dans le domaine de l'économie politique, avant tout sous la forme d'un système de circulation, c'est-à-dire d'échange. Mais l'échange n'atteint jamais la production elle-même »²⁵. Or cette dichotomie *production/échange* n'est, comme on le voit, rien d'autre qu'une variation de ce thème dualiste de *intuition/symbole*. Les premiers termes dans ces paires étant le fondement absolu des seconds, et restent incommensurables à eux, parce que les seconds n'ont de valeurs, seulement relatives d'ailleurs, qu'en s'appuyant sur les premiers comme --- pour reprendre la métaphore chère à Bergson pour exprimer la primauté de la perception envers la conception (autrement dit, de l'intuition envers l'intelligence) --- « le billet n'est qu'une promesse d'or »(PM, p.145)²⁶.

Il faudrait donc admettre que la lecture d'Ôsugi, bien que partielle et forcée, saisit à sa manière un aspect caché du bergsonisme²⁷. Mais la superposition qu'il a effectuée de la théorie du moi dans *l'Essai* sur la philosophie sociale et politique peut-elle se justifier si facilement, même si Bergson lui-même nous suggère quelquefois cette tentative bien hardie?

Je voudrais introduire ici la critique envers la lecture d'Ôsugi, lancée non par un bergsonien, mais par un néo-kantien, SÔDA Kiichirô (左右田喜一郎, 1881-1927)²⁸, afin de préciser l'enjeu de la lecture d'Ôsugi. D'après SÔDA, le parallélisme que le dernier a cru trouver entre Sorel et Bergson n'est que superficiel. Le bergsonisme en tant que philosophie intuitionniste ne saurait donner aucun critérium

²⁵ Ôsugi, « Sorel et Bergson », p. 270. 「生産は、社会の内的我である、真我である。そしてその社会の憲法や、立法や、行政や、および司法やの装置は、すべて仮我である。経済界においては、この機械的装置が、主として生産物の循環、すなわち交換となって現れる。交換は生産そのものにふれない」.

²⁶ Sur la métaphore de l'étalon-or, voir aussi PM(IM), p.180 : « Vu du dedans, un absolu est donc chose simple ; mais envisagé du dehors, c'est-à-dire relativement à autre chose, il devient, par rapport à ces signes qui l'expriment, la pièce d'or dont on n'aura jamais fini de rendre la monnaie » ; ES, p.161 : « Il s'agit d'obtenir la pièce unique dont tout le reste n'est que la monnaie »(il s'agit du schéma dynamique dans l'effort de rappel).

²⁷ D'ailleurs, cette façon de comprendre la pensée de Bergson, présentée dans *l'Essai* en particulier, n'est pas rare. On la retrouve, par exemple, dans l'article violent de J. Weber, « Une étude réaliste de l'acte et ses conséquences morales », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1894, pp.531-562. On croirait qu'il est écrit par un Ôsugi qui serait né en France : « Agir, s'impose aveuglement, sans crainte d'une défaite qui ne se suppose même pas, tant l'être est plein de lui-même, telle est la vie : et par-dessus toutes ces férociétés qui se jettent les unes sur les autres, il plane un implacable optimisme. »(p.553).

²⁸ SÔDA Kiichiro est né dans la famille riche d'un banquier, et a appris la philosophie néo-kantienne chez Rickert. Sa thèse doctorale, intitulé *Geld und Wert*, traite de la spécificité de la valeur monétaire par rapport aux autres valeurs traditionnelles (le vrai, le beau, le bien) et de son origine. Suivant l'idée néo-kantienne de la valeur, il pose la monnaie comme *a priori* pour la constitution de la société économique. Ajoutons qu'il est généralement admis que SÔDA, plus connu aujourd'hui par ses critiques envers la philosophie de NISHIDA --- autre lecteur brillant de Bergson ---, que par ses propres ouvrages, est l'un de ces philosophes qui ont inauguré la période néo-kantienne de l'académisme japonais, notamment par son écrit de 1917, *Problèmes de la philosophie économique*(『経済哲学の諸問題』佐藤出版部), et qu'il a soutenu, sans succès, mais fidèlement à sa position théorique, l'abandon du système d'étalon-or en tant qu'impur et provisoire par rapport à la valeur idéalement *a priori* de la monnaie, commensurable et mesurable *en soi*.

Il a succédé à son père à la direction de la banque portant le nom de la famille, mais elle est tombée en faillite après ce tremblement de terre du Kanto. SÔDA a été une autre victime des temps.

pour évaluer des événements particuliers, parce que tout ce qu'il peut faire est de constater simplement des faits comme tels. Tout devrait ainsi se révéler égal dans cet intuitionnisme des *faits*, et rien ne permettrait d'en déduire la nécessité et la légitimité du mouvement syndicaliste, ou d'autre mouvement quelconque. De plus, on ne saurait admettre la priorité absolue de la production à l'échange parmi les consommateurs dans la réalité économique. « Supposons par exemple que l'on est bien arrivé à construire la société des producteurs. Mais si c'est toujours par rapport aux intérêts des consommateurs que se détermine leur production dans sa quantité, alors cette action directe qui a détruit la société des consommateurs perdra tout son sens »²⁹.

Ôsugi y répondra : non, il ne s'agit nullement de la quantité de la production des biens échangeables, de la valeur des produits qui est mesurable et mesurée par les prix présentés dans le marché. Ce qui lui importe, c'est la valeur-qualité tout intérieure, *vécue* immédiatement dans son intensité, et c'est là, dans la *vie* personnelle, que je trouve le moi véritable, mon être vraiment individuel et libre. De sorte qu'il se retrouve ici au plus proche de Nomura, qui insistait lui aussi sur le *sens intérieur* que ma vie se donne en le créant.

Ici prend fin peut-être toute discussion possible entre les bergsoniens au sens large tels que Nomura ou Ôsugi, et leurs adversaires. Et c'est ici qu'a fini en effet, je crois, la première période de la réception du bergsonisme au Japon.

Dans l'époque qui fait l'objet de mon exposé, on a vu, dans la *philosophie de vie*, de grands espoirs, je dirais presque démesurés; d'abord, celui de *découvrir son être individuel* qui, se trouvant dans sa *vie* intérieure (*sei* 生 ou *sei-meï* 生命), porte en lui-même une valeur vécue et sentie comme auto-justificative et inaliénable; ensuite, l'espoir de *donner un sens absolu* --- sans recours à la philosophie savante et séparée de la vie quotidienne (*sei-katsu* 生活)---, à cette vie propre à chacun (*jin-sei* 人生), parfois en rapportant immédiatement sa vie personnelle à la vie sociale ou cosmique même; enfin, l'espoir de *se donner le droit de se révolter contre le système social* comme ennemi de la vie créatrice. Je ne voudrais aucunement mépriser ces espoirs de nos auteurs, attirés et ravis par le bergsonisme en tant que philosophie de la vie, espoirs qui leur ont souvent coûté la vie. Je ne voudrais pas non plus m'arrêter à ce constat ironique que cet amer destin de la philosophie de la vie est inévitable dans nos conditions humaines, et que le bergsonisme, tout épuisé et jugé sévèrement dans l'histoire, n'a plus rien à dire sur ces problèmes qui nous sont tout à fait *vitaux*, quoique posés souvent d'une manière naïve par ses interprètes, problèmes autour desquels le *boom* du bergsonisme a été provoqué, et par la suite abandonné.

Il n'est pas question ici de parler simplement de la réhabilitation du bergsonisme après un siècle, comme si rien n'était arrivé depuis ce premier *boom*. La critique a été faite, la lecture a été

²⁹ SÔDA, « Sur le syndicalisme vu en tant que problème philosophique, et de son rapport au bergsonisme »(「思想問題として見たるサンヂカリズム——ベルクソン哲学との交渉」), in *Mita-Gakkai-Zasshi*(『三田学会雑誌』(*Revue de la société académique de Mita*)), août, 1917, repris dans *Problèmes de la philosophie économique*, p.25. 「例へば生産者の社会が出来上るとしても、其の生産の分量を決するものは消費者としての利益如何を顧みるによりてせらるとする場合は如きときには、消費者の社会を破壊したる前きの直接行動の意義は全然消滅し終る」.

continué et maintenant la relecture a recommencée. Je me contente de vous proposer quelques tâches qui nous restent, tâches peut-être imposées par notre passé pour ne pas le répéter vainement.

III. Pour la réhabilitation de la philosophie bergsonienne de la vie

Bergson déclarait : « L'humanité juge la vie bonne dans son ensemble »(DS, p.277). La vie est bonne. Mais cela ne nous garantit pas forcément que la philosophie de la vie soit toujours bonne, surtout lorsqu'elle frise un simple éloge chantant de la vie créatrice. Je pense que Bergson lui-même a couru ce risque dans un passage bien connu, mis à la fin du troisième chapitre de *l'Évolution créatrice*, où il nous a raconté la victoire éventuelle d'«une immense armée » de la vie sur la mort. Beaucoup en ont été enchantés facilement, de là le *boom* du bergsonisme. Mais le désenchantement est venu tout de suite, aussi facilement. S'il est vrai que la *vie* est une force qui pourrait « franchir même peut-être la mort », s'il est vrai qu'elle est une force spirituelle « qui ne s'use pas », il n'en reste pas moins que nous, en tant que *vivants* au lieu d'être la *vie* même, mourront, et qu'un soldat par exemple, mobilisé et épuisé au front d'une armée, ne pourra pas franchir la mort. Tout optimisme naïf et spéculatif, que l'on a pu trouver aussi chez certains auteurs japonais, tombera et doit tomber « devant la mère qui vient de voir mourir son enfant », devant sa « souffrance » terrible et réelle (DS, p.277). Et c'est pourquoi j'ai parlé, au sujet de la réception du bergsonisme, d'un « prisme inconscient » *qui n'est pas du tout innocent, non seulement philosophiquement mais aussi politiquement.*

Ce que je voudrais dire est tout simple : *la philosophie de la vie doit être celle de la vie que nous pouvons vivre.* Il faut prendre au sérieux cette devise chère à Bergson, « *Primum vivere* ». Il nous faut vivre pour créer, survivre pour vivre, et la survie, qui n'est pas celle dans je ne sais quel au-delà mais celle « sur notre planète réfractaire »(DS, p.338), n'est possible que sous certaines conditions. Dira-on qu'il s'agissait pour Bergson de dépasser ces conditions *humaines*, en remontant au-dessus de ce fameux *tournant* de l'expérience humaine pour trouver (ou construire) une vie pré-humaine, pré-personnelle, ou si l'on veut, non-organique, etc? Oui, peut-être, mais tout cela n'est possible toujours que sous certaines conditions. Même pour nous affranchir de la limitation actuellement subie, il faut la préciser préalablement. Bergson ne nous a jamais recommandé de saut aveugle³⁰.

Il est temps de conclure. En partant de réflexions rapides touchant à la première réception de Bergson au Japon, je voudrais maintenant nous poser trois tâches théoriques pour la relecture de Bergson et pour la philosophie de la vie en général. Je commence par la plus générale.

³⁰ Voir M(=Mélanges), p.464: « Une métaphysique qui commencerait par se mouler sur le contour de ces faits [concernant le rapport et l'écart entre la pensée et le corps] offrirait donc bien les caractères d'une science incontestée. Et elle serait susceptible d'un progrès indéfini, parce que *la détermination du plus en plus précise du rapport de la conscience à ses conditions matérielles, en nous montrant avec une exactitude croissante sur quels points, dans quelles directions, par quelles nécessités notre pensée est limitée, nous guiderait dans l'effort tout particulier que nous avons à faire pour nous affranchir de cette limitation.* » (souligné par nous)

1/ Il nous faudrait redéfinir l'idée de *vie*. Son ambiguïté est, en nous permettant de recouvrir divers thèmes philosophiques sous un mot, ce qui fait son charme et en même temps son danger. Mais il ne s'agit pas de la rejeter a priori comme un mot vague et inutile. Il convient de se demander bien plutôt : à travers tous les aspects qu'elle montre dans ces « vies » intérieure, biologique, sociale ou cosmique, et à travers toutes ses manifestations, est-ce qu'on peut parler de l'*univocité* de la vie? Et en quel sens? Ou bien, il n'y a après tout qu'une *analogie* hiérarchique, sinon une unité purement nominale, entre les vies des vivants infiniment variées ou entre les niveaux distinctes de la vie (la corporelle, la psychologique, la mystique, etc.)? Y a-t-il d'ailleurs une différence ontologique entre la *vie* (ou le *vivre*) et le *vivant*, et quelle en est l'essence? Bref, la question est ici de savoir comment il nous est justifié de parler de la philosophie *de la vie* proprement dite, et quelle pourrait être, s'il y en a, cette *bio-ontologie fondamentale*.

2/ En ce qui concerne le bergsonisme en particulier, je voudrais dire tout d'abord qu'il ne faut pas trop insister sur son dualisme. Certains termes paraissent négatifs dans ces oppositions dualistes, le « moi superficiel » par rapport au « moi profond, fondamental », le « corps » contre l'«esprit », la « matière » contre la « vie », l'«intelligence » contre l'«intuition », la « société close » envers la « société ouverte », ou si l'on veut, l'«échange » et à la « circulation » par rapport à la « production » ou la « création ». Il est vrai que ces termes désignent des éléments négatifs, nés en effet d'une sorte de négativité (*in-version*, *dé-tente*, *in-ertie*, etc.) dans la réalité elle-même. Mais ces éléments ne sont nullement irréalités, et c'est pourquoi le bergsonisme ne se réduit jamais à un simple monisme. Ils font, pour les éléments positifs, leurs conditions limitatives *et* nécessaires. C'est ce que Jankélévitch nous a appris par son idée précieuse d'«organe-obstacle »³¹. Par exemple le corps, le cerveau en particulier, est ce qui limite la vie de l'esprit, et en même temps il est aussi l'organe indispensable de cette « attention à la vie », qui permet à l'esprit de survivre dans la réalité. Il est de même pour la matière inerte envers la vie créatrice³². *Le vitalisme bergsonien ne pourrait être celui de la vie pure*. Je crois que tout le monde est plus ou moins d'accord sur ce point aujourd'hui. Mais la plupart des premiers lecteurs japonais l'ont méconnu et c'est peut-être la raison pour laquelle ils ont cru que la simple *négation de la négativité* aurait suffi pour retrouver la vie dans sa pureté originelle.

3/ Mais il serait injuste de reprocher à ces lecteurs d'avoir mal entendu ce point, parce que l'on pourrait en attribuer la cause partiellement à Bergson lui-même (comme je l'ai montré un peu au sujet de la lecture d'Ôsugi), et surtout parce que, dans cette première période, Bergson n'avait pas encore publié *Les deux sources*. Inutile de vous rappeler cette distinction fameuse entre le clos et l'ouvert, entre le statique et le dynamique, qui, encore comprise comme une pure opposition abstraite, a causé beaucoup de critiques, toujours les mêmes dans leurs essence que celles d'autrefois (nous en avons

³¹ V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, 1959, p. 167.

³² ES. pp.22-23 : « L'effort est pénible, mais il est aussi précieux, plus précieux encore que l'œuvre où il aboutit, parce que, grâce à lui, on a tiré de soi plus qu'il n'y avait, on s'est haussé au-dessus de soi-même. Or, cet effort n'eût pas été possible sans la matière : par la résistance qu'elle oppose et par la docilité où nous pouvons l'amener, elle est à la fois l'obstacle, l'instrument et le stimulant ; elle éprouve notre force, en garde l'empreinte et en appelle l'intensification. »

assez de ces manichéismes...) Je voudrais parler ici de la possibilité d'une *économie politique vitaliste* dans le bergsonisme, esquissée principalement dans le quatrième chapitre des *Deux sources*.

Cette économie politique sera une recherche des conditions sans lesquelles nous ne pourrions plus survivre. Il n'est pas question de la déployer dans toutes ses dimensions. Je me borne ici de marquer quelques points de repère pour une relecture plus compréhensive.

Pourquoi l'«*économie*»? Parce qu'il s'agit là de la dimension de l'*échange*, de la *commensurabilité*, de la *circulation*, dimension qui a été méprisée dans la philosophie de la vie intérieure et créatrice d'une valeur absolue. On fera valoir tout de suite le fait que *Les deux sources* ont bien parlé de cette dimension dans le premier chapitre, sur le modèle « création - imitation »³³. Oui, mais on peut trouver également --- à côté de ce modèle économique qu'on pourrait nommer « tardien » ---, un autre modèle plus classique du type « production - échange - consommation ». En effet, Bergson ne méconnaît pas du tout l'importance *vitale* de l'*échange*: « Il y a sans doute des crises de « surproduction » qui s'étendent aux produits agricoles, et qui peuvent même commencer par eux. Mais elles ne tiennent évidemment pas à ce qu'il y a trop de nourriture pour l'humanité. C'est simplement que, la production en général n'étant pas suffisamment organisée, les produits ne trouvent pas à s'échanger. »(DS, p.326, note) Bergson a en tête ici la mort par inanition. À l'état actuel, c'est là un problème concernant l'*échange* et l'*organisation* de la production, avant d'être celui de la quantité des produits³⁴. Quant à la *consommation*, c'est là toujours un des éléments essentiels de la vie pour Bergson, car il appartient à l'essence de la vie d'*accumuler* l'énergie et de la *dépenser*³⁵. Qu'on n'oublie pas par

³³ Voir par exemple DS, p.38 : « Rousseau a créé, à propos d'elle [la montagne], une émotion neuve et originale. Cette émotion est devenue *courante*, Rousseau l'ayant lancée dans la *circulation*. » (je souligne).

³⁴ Il faut bien noter que l'idée de *justice* la plus élémentaire n'a pas été possible sans les activités « mercantiles » préexistantes (DS, pp.68-). La dimension de l'échange en est l'origine et le support, bien que parfois réagisse par l'évolution de l'idée de justice elle-même. Elles ne sont pas simplement opposées l'une à l'autre, et leur rapport n'est jamais unilatéral.

Par ailleurs Bergson admet lui-même que la valeur d'une idée « d'origine soi-disant intuitive » n'est pas à accepter telle quelle sans la confronter avec les idées préexistantes dans les sciences (PM, pp.137-138), et que la soi-disant « création », artistique et morale, restera un événement purement déconcertant, de même que « dans une spéculation financière, c'est le *succès* qui fait que l'idée avait été bonne »(DS, p.75, je souligne). C'est dire qu'il se pourrait que cette valeur soi-disant « absolue » ne soit rien, rien d'autre qu'un *échec*, devant l'instance extérieure ou intersubjective, *parce qu'elle ne pourrait plus survivre*. Disons en passant qu'il ne faudrait pas oublier que la morale (même ouverte) bergsonienne est, loin d'être égalitariste en elle-même ; elle se présente comme une morale essentiellement aristocratique, une morale des *héros*, morale créée et dirigée par les *privilegiés*, et que si notre morale insiste aujourd'hui sur la valeur absolue et incommensurable de l'homme et l'égalité absolue des hommes, c'est grâce à ces *héros*, les prophètes juifs par exemple, qui ont réussi à créer cette idée d'égalité et d'incommensurabilité comme « une œuvre viable et durable »(ES, p.24) dans l'histoire qui les suit.

³⁵ EC, p. 257 : « Tout l'essentiel de la vie serait là [dans un monde imaginé moins lesté de la matérialité], puisqu'il a aurait encore *accumulation* lente d'énergie et *détente* brusque » (je souligne).

On pourrait ajouter à ces idées économiques une autre, qui figure fréquemment chez Bergson avec une importance remarquable, celle d'«*équilibre* ». Cette idée, fondamentale pour la pensée économique du « laisser-faire », est employée pour caractériser la matérialité (par exemple MM, p.247), comme *équilibre automatiquement établi* entre ces fameux brins de limaille (c'est par cette image que Bergson décrit la justice dans la société close. voir DS, p.74). Toutefois, en même temps, on voit Bergson retravailler cette même idée pour désigner un état instable, maintenu avec une attention et un effort parfois pénibles, pour « laisser passer »(DS, p.52) quelque chose d'irréductible aux éléments ainsi équilibrés, --- *équilibre ouvert*, donc. Telle est notre santé mentale, par exemple (voir MM, pp. 193-196; ES, pp. 124-129). La santé demande l'équilibre, en nous permettant d'être une personne. Mais, « il est très fatigant d'être une personne » (M, p.1225, conférence à Madrid, 1916). Il ne s'agit pas ici de cet équilibre établi automatiquement et mécaniquement.

On entrevoit dès maintenant que l'économie politique bergsonienne devra se déployer entre ces deux équilibres

ailleurs que Bergson nous a interdit de construire une philosophie *imprécise*, applicable même à un monde où « les hommes se passeraient de boire et de manger »(PM, p.1).

Pourquoi une économie politique « *vitaliste* »? Parce qu'elle comprend les phénomènes économiques sur un fond biologique. Ainsi de la propriété; Bergson en cherche l'origine dans notre constitution biologique³⁶. Ce n'est nullement un déterminisme biologique, caduc depuis longtemps, mais un essai de détermination précise des conditions où nous nous trouvons³⁷. Le bilan en pourrait paraître assez pessimiste, surtout si l'on le compare à cette épopée glorieuse de la vie exposée dans l'*EC*. L'homme est naturellement guerrier, une société humaine a une tendance naturelle à se clore, en s'opposant aux autres. Bergson ajoute, après Th. Malthus, que la rareté causée et aggravée par la croissance de la population, rend la guerre inévitable --- de là sa thèse presque désespérante : « à côté des guerres accidentelles il en est d'essentielles »(DS, p.305). C'est pourquoi il s'agit bien ici d'économie « politique ». C'est un ensemble de techniques pour « surmonter »(DS, p.306) cette difficulté, c'est-à-dire pour éviter les guerres meurtrières éventuelles, pour nous permettre de survivre. La réglementation contre la surpopulation, comme « rationalisation » de la *production de l'homme*(DS, p.309), en est une. Discours tout à fait typique de la *bio-politique*, dira-t-on? Peut-être. Mais qu'est-ce qu'on veut dire précisément, par cette dénomination *à la mode*? Toute question est là.

Quel visage nous montrera une philosophie bergsonienne préservée d'une lecture par trop puriste, et relue dans son ensemble? Optimiste ou pessimiste, révolutionnaire ou réactionnaire, libérateur ou oppressif? Je réponds provisoirement en citant cette parole de Bergson qui me paraît très sage : « Le *oui* et le *non* sont stériles en philosophie. Ce qui est intéressant, instructif, fécond, c'est le *dans quelle mesure*? »(M, p.477)

superposés de « *laisser-faire* » et de « *laisser-passer* ».

³⁶ DS, p. 302 : « Mais peu important la chose que l'on prend et le motif qu'on se donne : l'origine de la guerre est la propriété, individuelle ou collective, et comme l'humanité est prédestinée à la propriété par sa structure, la guerre est naturelle. »

³⁷ DS, p. 291 : « Puisque les dispositions de l'espèce subsistent, immuables, au fond de chacun de nous, il est impossible que le moraliste et le sociologue n'aient pas à en tenir compte. »

[Appendice]

Traductions principales de Bergson / livres et articles consacrés au Bergsonisme (1910-1944)

traductions		livres et articles
1910	- traduction anglaise de <i>DI</i>	2
1911	- traduction anglaise de <i>EC</i> , t.allmande de <i>DI</i>	3
1912	- traduction allemande de <i>EC</i>	8
1913	Introduction à la métaphysique(<i>IM</i>), Perception du changement <i>L'évolution créatrice(EC)</i>	17
1914	<i>Matière et mémoire(MM)</i> , <i>Le rire(R)</i>	23
1915		3
1916		5
1917		1
1918		1
1919		1
1920		0
1921		0
1922		1
1923		0
1924	R	0
1925	Le rêve, <i>Essai (Time and Free Will, DI)</i>	0
1926	IM , La conscience et la vie, L'effort intellectuel	2
1927		1
1928		2
1929		1
1930	DI	0
1931		0
1932	<i>L'énergie spirituelle</i>	0
1933	traduction partielle des <i>Deux Sources(DS)</i>	5
1934		2
1935		2
1936	DI, DS , Le rêve	2
1937	DI	4
1938	R , <i>La pensée et le mouvant</i>	0
1939	EC	0
1940		2
1941	DS	10*
1942		0
1943	EC	1
1944	EC , <i>Quid Aristoteles de loco senserit</i>	0

*compris des numéros spéciaux de revues qui contiennent en eux-mêmes plusieurs articles