

## L'acte du vivant

### La vie dans le miroir de la philosophie spéculative (Aristote, Bergson, Gentile)

Rocco Ronchi

Quelle sorte d'*activité* est-ce que le vivre ? Pour répondre à cette question, je ferai référence à deux grands philosophes qui, bien que presque contemporains, demeurèrent inconnus l'un de l'autre: Henri Bergson et Giovanni Gentile. Tous deux se mesurent critiqueusement avec la notion aristotélicienne d'*acte pur, actus purus* - une notion éminemment théologique et spéculative ; tous deux la reformulent, en la mésinterprétant peut-être, d'ailleurs, mais ils l'utilisent en tout cas positivement au sein d'une philosophie où le changement est érigé en Absolu, en "réalité qui se suffit à elle-même"<sup>1</sup>, et ce, par opposition précisément à la conception physique et métaphysique du devenir chez Aristote.

Commençons par une distinction sémantique essentielle. Nous sommes bien réunis ici pour discuter du « moment du vivant », et non du « moment de la vie ». Si l'on peut parler de « philosophie de la vie » à propos du bergsonisme – ainsi que, dans une certaine mesure, à propos de Gentile – la vie que l'on met en question, c'est la vie *qui vit*, la vie qui est en train de vivre *en acte*. Il y a, en somme, entre « vie » et « vivant », une différence de signification fondamentale. Nous en avons déjà une première intuition à travers la grammaire. 'Vie' est un substantif tandis que 'vivant' est un participe présent. 'Vivant' indique un *mouvant*, un « progrès », une « durée », un « acte simple » (un acte simple «comme un geste», dira encore Bergson), tandis que 'vie' dénote un état, un fait ou un ensemble de faits, comme, par exemple, un ensemble de faits physico-chimiques. Le vivant est, en somme, un *événement*, un processus d'individuation en cours, tandis que la vie est une propriété, une réalité transcendante dont le vivant « participerait ».

Une distinction grammaticale ultérieure s'impose : le temps (verbal) de la vie est le passé. « Une vie » m'est donnée au moment d'en faire le bilan, dans l'horizon de sa cessation. Le vivant est au contraire un présent, un présent progressif. Un présent absolu de la même nature que le présent du *cogito* cartésien. Comme le présent du *cogito*, en effet, le présent du vivant ne peut être limité par rien. Il est affirmation pure soustraite à toute possibilité de négation.

---

<sup>1</sup> Henri Bergson, *L'Évolution créatrice, Oeuvres. Édition du centenaire*, Paris, Puf 1970, p.747.

*Cogito* signifie ‘je suis en train de penser’, ou plutôt : ‘il y a de la pensée qui pense’. « Ego cogito » signifie : ‘je ne peux pas ne pas penser ce que je suis en train de penser, je ne peux en aucune manière sortir du présent absolu de la pensée qui est en train de penser en acte ce qu’elle est effectivement en train de penser et qui, comme tout pensé, est soumis au régime du doute.

« Je ne pense pas », ce n’est pas une proposition contradictoire du point de vue logique. Ça l’est du point de vue performatif. Autrement dit, la proposition nie d’une part, sur le plan du dit, c’est-à-dire sur le plan de son contenu sémantique (« je ne pense pas »), ce qu’elle affirme d’autre part, sur le plan illocutif, par le fait même d’être dite (« je *pense* que je ne pense pas »). Descartes le sait parfaitement, tant et si bien qu’il présente la proposition « ego sum, ego existo » comme une « proposition » nécessairement vraie « toutes les fois que je la prononce »<sup>2</sup> : l’*ego sum* qui s’est montré à moi avec une évidence absolue à travers l’*ego cogito* est donc le « qu’il y a » de la vie qui est en train de (se) vivre en acte et qui ne peut en aucun cas être transcendée. Nous avons affaire ici à un absolu au sens technique – c’est-à-dire, spéculatif – du terme : en effet, pour le présent en acte de la vie qui vit, il n’y a aucun dehors ; aucune négation n’est susceptible de le concerner. Si la Vie est quelque chose d’inhérent à un savoir de la vie, un savoir irrémédiablement posthume, le vivant en tant qu’acte est au contraire un absolu.

C’est pourquoi le vivant est aussi « techniquement » un infini. Ce qui ne signifie pas du tout que le vivant ne meurt pas ! L’acte de vivre est infini en tant qu’acte *en acte*. Dès lors qu’il est limite (horizon, *terminus*) de tout événement, il est lui-même son propre terme. Il n’a pas de dehors. Dans les termes employés par Cuses et Bruno pour désigner Dieu (et ce, nous le verrons, pour les mêmes raisons...), il est « termine interminato ». En effet, celui qui voudrait contempler la vie du dehors ainsi qu’on contemple un spectacle ; celui qui voudrait, par exemple, la soumettre à un jugement (et nous savons, hélas, combien sont aujourd’hui ceux qui prétendent nous enseigner *ce que c’est que* la vie) ne serait après tout encore rien d’autre qu’une vie en train de vivre en acte. La vie précède toujours d’un pas la connaissance de la vie (et sur ce point convergent les recherches de Canguilhem, Henri et Barbaras, pour ne citer que quelques noms).

---

<sup>2</sup> René Descartes, *Méditations II, Discours de la méthode suivi des Méditations*, Éditions 10/18, Paris 2002, p. 181.

Ce n'est donc pas un hasard si la métaphysique classique, en tant que regard survolant le tout, a dû, dès sa fondation platonicienne, assigner à l'observateur panoramique, c'est-à-dire au philosophe, une « posture » paradoxale et littéralement insoutenable : la posture du mort-vivant. En effet, le monde, *en tant que tout donné*, ne pourrait apparaître comme tel qu'à un mort, à quelqu'un qui ne vit plus. Il devrait donc *apparaître* à quelqu'un qui n'a plus d'yeux pour le voir. Et il reviendra précisément à la métaphysique de fournir au mort vivant ces fantastiques yeux logiques. C'est à cette posture paradoxale du savoir que Platon faisait allusion lorsque, dans un passage célèbre, il définissait la philosophie comme « exercice de mort » (*melete thanatou*)<sup>3</sup>.

Dans la langue de Giovanni Gentile, la différence entre 'vie' et 'vivant' est la même qui s'établit entre les deux différentes manières d'entendre la notion d'acte'. Suivant la première, l'acte est acte « en acte » ou acte « attuoso », « actueux », acte qui est en train de s'accomplir « ici et maintenant » et qui ne peut en aucun cas être transcendé ; suivant la deuxième, l'acte est acte accompli et solidifié, ayant atteint l'état de fait, acte que l'on peut regarder du dehors comme un objet donné. Pour ce faire, il faut cependant présupposer un autre acte duquel il faut dire qu'il demeure à son tour, aussi longtemps qu'il est en acte, inobjectivable (comme une sorte de tache aveugle qui fonde la vision tout en restant obscure)<sup>4</sup>.

Les amis philosophes français, qui n'ont guère de familiarité avec le philosophe italien, n'auront aucun mal à reconnaître dans cet acte *en acte* un visage familier : celui de la conscience irréfléchie ou pré-réfléchie que le jeune Sartre, en polémique avec le résidu, à son sens, idéaliste encore présent dans la phénoménologie de son maître Husserl, devait poser comme fondement autonome de la réflexion en acte, de la conscience positionnelle de soi<sup>5</sup>.

Or c'est précisément par référence à la question du *cogito* cartésien que Gentile, dès 1916, avait distingué ces deux différentes notions d'acte (une distinction qui est aussi et toujours une implication mutuelle). Au commencement de sa *Théorie générale de l'esprit comme acte pur*, Gentile écrit en effet : la pensée qui est en train de penser en acte ce qu'elle est effectivement en train de penser, c'est-à-dire la pensée qui pense, c'est une chose ; le pensé de cette même pensée, c'en est une autre. En d'autres termes : la conscience irréfléchie,

---

<sup>3</sup> *Phaedo* 81a

<sup>4</sup> Giovanni Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, *Opere filosofiche* (a cura di Eugenio Garin), Garzanti, Milano 1991, pp. 459-467.

<sup>5</sup> Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris 1978.

non positionnelle, c'est une chose ; la conscience positionnelle, réfléchie, la conscience dotée d'Ego, c'en est une autre<sup>6</sup>.

Cette conscience irréfléchie toujours en acte, jamais dormante, est en définitive un absolu, elle est même l'absolu lui-même, caractérisé par une « spontanéité monstrueuse » (l'expression est de Sartre) : une pure *quodditas*, une pure *existentia* qui précède et fonde tout *quidditas* et toute *essentia*. L'acte pur, selon Gentile (ainsi que le *cogito* pré-réfléchi du jeune Sartre), c'est l'absolu de la vie vivant ici et maintenant, laquelle échappe par définition à la connaissance, lui échappe en la précédant toujours d'un pas, du moment que, nous l'avons vu, la connaissance, le jugement, la réflexion, sont autant d'opérations de la vie qui vit.

La question du rapport entre la notion d'acte chez Gentile et chez Aristote est plus complexe. Comme on le sait, 'acte' se dit chez Aristote aussi bien *énérgéia* que *entelécheia* (*entelécheia*, rappelons-le, est une création néologique d'Aristote). Pour la plupart, les historiens de la philosophie considèrent les deux termes comme synonymes. En réalité, comme l'a écrit Enrico Berti, en polémique avec les interprétations traditionnelles de Ross, de Reale et de Bonitz notamment, les deux termes n'ont pas toujours la même signification : parmi les multiples acceptions de *énérgéia*, une et une seule coïncide avec celle de *entelécheia*, et c'est précisément dans cette acception que *énérgéia* signifie 'acte', et désigne ainsi le nouveau concept technique introduit par Aristote<sup>7</sup>. Et c'est précisément dans cette acception que Gentile reprendra le terme 'acte' dans sa *Théorie générale de l'esprit comme acte pur*. L'« esprit », pour Gentile, c'est alors la substance (*ousia*) qui se résout intégralement dans son acte (*énérgéia*), c'est la pensée éternellement en acte, ou, pour reprendre les mots de Sartre, *une source absolue d'existence* : une spontanéité monstrueuse et pré-humaine que rien ne précède, parce qu'elle est le fondement abyssal de tout ce qui est. Et c'est dans cette acception, en tant qu'acte pur, que cette notion d'acte nous intéresse afin de décrire la structure du vivant. Car l'acte du vivant se révélera être, à tous les effets, *énérgéia*, acte pur.

L'acte, d'après Gentile, est un / 'se faire', tel qu'il s'oppose au 'déjà fait' ou au 'tout fait'. Exactement comme Bergson dans le quatrième chapitre de *L'Évolution créatrice*, Gentile conteste à l'ensemble de la métaphysique occidentale le fait d'avoir antéposé au faire

---

<sup>6</sup> Giovanni Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., pp. 490-505.

<sup>7</sup> Enrico Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Rusconi, Milano 2004, p. 557.

(ou plutôt au 'se faire') le déjà fait, au devenir le devenu, à la pensée qui est en train de penser, le pensé, au processus en acte, le tout déjà réalisé « quelque part » et donné en spectacle à un regard 'en survol'. Pour l'un comme pour l'autre, la proposition métaphysique à mettre à l'Index est celle qui affirme que « le tout est donné ». En supposant le « tout donné », la métaphysique aurait en effet manqué de saisir le sens de la durée créatrice en tant qu'absolu. C'est pourquoi la métaphysique occidentale, que Gentile identifie avec la « méthode de la transcendance » (autrement dit, celle qui présuppose le réel comme accompli et donné entièrement à la pensée pensante), n'a pas pu concevoir le « progrès », c'est-à-dire, dans les termes de Gentile, « une réalité qui se réalise à travers un processus qui n'est pas vaine dispersion de l'activité » (Bergson aurait dit : une durée qui ne soit pas du « logique gâté ») mais qui est, au contraire, « création continue de la réalité elle-même ou accroissement de son être »<sup>8</sup>. C'est là ce que Gentile entendra précisément par la « méthode de l'immanence absolue ».

Or ce « processus créateur » ne peut, ou plutôt ne doit pas, être conçu comme « mouvement » dans le sens aristotélicien du terme. L'acte qui caractérise le vivant et en explique le processus d'individuation ne peut pas être expliqué à partir des termes qui expliquent le mouvement. Autrement dit, il n'est pas le prédicat d'une substance (un devenir *de*). Il n'est caractérisé ni par la *stéresis*, ni par l'aspiration à une forme manquante dans laquelle il atteindrait son achèvement. Il n'est pas entaché par la puissance. L'ontogénèse n'est pas l'actualisation d'une puissance d'être et ne peut pas être expliquée en tant que composition de forme et de matière.

En effet, en tant qu'acte *en acte*, l'acte du vivant est parfait, *entelé*, ne manquant de rien. Il est *énérgiea* coïncidant avec *entelécheia*. C'est pourquoi on ne peut en aucun cas identifier l'*actus purus* de Gentile avec l'*énérgiea atelès* d'Aristote<sup>9</sup>, c'est-à-dire avec un *streben* romantiquement tendu vers un absolu posé toujours « au delà ». De ce mauvais infini – du mauvais infini du mouvement comme manque et comme tension au dépassement de la limite – il n'est aucune trace dans la philosophie de Gentile ni, à la même époque, dans celle de Bergson. Sans comprendre la pureté de l'acte (acte sans puissance) et sa différence d'avec le mouvement, on ne peut en quelque sorte comprendre ni la méthode de l'immanence de Gentile, ni la durée bergsonienne. On confond alors la première avec une mystique qui

---

<sup>8</sup> Giovanni Gentile, *op.cit.*, p. 499.

<sup>9</sup> *Met.* XI, 1066 a 21.

absorbe toute réalité finie dans les brumes d'un absolu non précisé (ainsi Croce, à propos de Gentile) ; la seconde, avec une métaphysique pseudo-héraclitienne du flux indéfini.

Gentile et Bergson proposent en revanche tous deux un nouveau modèle d'intelligibilité du devenir qui le comprend positivement en tant que *enérgeia* de l'*on*, acte parfait de l'*on* (ne manquant de rien). Donc *en tant qu'absolu*. Ils procèdent tous deux à une sorte de 'théologisation' du devenir. Ils attribuent en effet au devenir la définition qu'Aristote, dans le livre *lambda* de la Métaphysique, réserve à Dieu seulement : « pensée de pensée ». La critique résolue que Bergson formule contre la pensée de pensée au cours des années 1903-1904 ne doit pas nous tromper<sup>10</sup>. Bergson interprète en effet la *noéseos noésis* d'Aristote comme une pensée corrélée à un tout totalement déployé, alors que nous essayons, en suivant Gentile, de la penser comme acte en acte, comme vie immanente de Dieu<sup>11</sup>. Dans les *Deux sources*, Bergson dit, au sujet de l'élan vital, que l'élan est « de Dieu, *si ce n'est pas Dieu lui-même* »<sup>12</sup>. La correction que Bergson apporte à sa phrase en cours de route est d'une importance extraordinaire. « Non de Dieu, mais Dieu lui-même », cela signifie en effet que Dieu est cet acte en acte, que son *ousia* est *enérgeia*. Dieu n'est rien d'autre que le nom conventionnel qui désigne l'acte du vivre circulant dans toute la vie, il est le nom pour le vivant en tant que vivant, pour le vivant qui vit, pour cette *quodditas* antérieure à toute *quidditas*. À ceux qui, comme Croce, l'accusaient de mauvais mysticisme, Gentile répondait qu'il avait seulement essayé de *traduire* « le langage de l'empirisme en celui de la philosophie, pour qui la chose finie est toujours la réalité de Dieu ». Le monde, au lieu d'être du logos gâté, est ainsi sublimé en une « théogonie éternelle qui s'accomplit dans l'intimité de notre être »<sup>13</sup>.

Dans un certain sens, Gentile et Bergson utilisent tous deux Aristote contre Aristote. Ils utilisent la théologie d'Aristote contre la physique d'Aristote (et aussi contre sa métaphysique, dans la mesure où elle est la métaphysique de sa physique). Tous deux attribuent scandaleusement au devenir le caractère de l'acte pur. Ce n'est pas un hasard si les philosophes néo-thomistes seront horrifiés par cette affirmation. En France comme en Italie, ils s'aligneront en rangs compacts contre les deux philosophes qui prétendent « absurdement » que le changement ne suppose pas la substance, mais qu'il est la substance

---

<sup>10</sup> *Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique (1903-1904)*, « Annales bergsoniennes », II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie, Puf, Paris 2004.

<sup>11</sup> Cfr. Rocco Ronchi, *Filosofia della comunicazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 89-98.

<sup>12</sup> *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932) in *Œuvres*, cit., p.1162. Nous soulignons.

<sup>13</sup> Giovanni Gentile, *op. cit.*, p.682.

même, qu'il en est l'acte parfait. Pour théologiser le devenir il faut cependant mettre radicalement en question la conception aristotélicienne du devenir, de la *kinesis*. Et tout d'abord, la conception physique du devenir.

Dans le premier livre de la *Physique*, comme on le sait, Aristote résolvait l'aporie éléatique en faisant du devenir un prédicat. Le devenir pour Aristote est intelligible et non contradictoire seulement en tant que devenir de quelque chose, seulement en tant que devenir d'un substrat (de contraire à contraire). Du substrat, on peut prédiquer l'unité du point de vue du nombre et la duplicité du point de vue de l'espèce, du moment que ce qui devient et ce qui devient ce qu'il devient, par exemple Socrate qui devient musicien, sont – et à la fois ne sont pas – la même chose.

Les propositions clés de la conception aristotélicienne classique sont au nombre de deux : « Il n'y a pas mouvement (*kinesis*) hors de chose (*para ta pragmata*)<sup>14</sup> et « tout ce qui est engendré est composé (*synthetón*) : il y a d'un côté la chose qui est engendrée, de l'autre ce qu'elle devient par génération »<sup>15</sup>. Le devenir est un prédicat et le devenir est composition d'éléments. Cette conception est le pilier de la physique, ainsi que, comme l'a très bien expliqué Pierre Aubenque, le fondement de l'ontologie aristotélicienne, laquelle est une ontologie de la physique, une ontologie du monde en mouvement, du monde scindé en sujet et prédicat, en essence et accident<sup>16</sup>. Seul ce qui dure est soumis au changement, dira encore Kant deux mille ans plus tard. Cette conception est encore le pilier de la compréhension courante du processus d'individuation en tant que composition de matière et de forme.

En second lieu, et par conséquent, il faut prendre congé de la métaphysique du devenir, c'est-à-dire de son interprétation classique en termes d'actualisation d'une puissance d'être. En effet, ce n'est pas un hasard si Bergson s'attache à une réhabilitation « scandaleuse » des arguments mégariques, lesquels constituent précisément, pour Aristote et pour toute une tradition de pensée, l'aporie même à résoudre afin de rendre le mouvement intelligible<sup>17</sup>. Je fais référence à la très célèbre liquidation bergsonienne du possible, réduit à effet rétrospectif du réel. Ce n'est que libéré de la puissance que le devenir peut se faire, pour Bergson comme pour Gentile, acte pur. Pour être de Dieu, si ce n'est peut-être Dieu lui-

---

<sup>14</sup> *Fis.* III, 200b, 32.

<sup>15</sup> *Fis.* I, 190b 10-12.

<sup>16</sup> Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris 1962.

<sup>17</sup> *Met.* IX, 3.

même, pour être acte pur, simple et infini, *le devenir ne peut en aucun cas être puissance qui s'actualise*, il ne peut en aucun cas être ce qu'Aristote nomme « mouvement ».

Or, concevoir le vivant comme acte pur et non comme mouvement, cela signifie le concevoir comme *praxis* et non comme *poiesis*. Tout mouvement est imparfait, écrit Aristote. Il est imparfait parce qu'il implique un *telos* dans la forme d'un *ergon* dans lequel il pourra enfin se dire accompli, *enteles*. Dans le cas de la *kinesis*, *énéргеia* et *entelécheia* se dissocient. Par exemple – l'exemple est d'Aristote – la perte de poids est mouvement parce qu'elle doit se conclure par l'acquisition du poids-forme. Le poids-forme est son « œuvre ». Un tel mouvement, visant un objectif externe, est dit *poiesis*, production. Tout mouvement est production et toute production se déploie en tant qu'actualisation d'une puissance. La *kinesis* de la *physis* est *poiesis* et la *physis* est, pour la physique aristotélicienne, le lieu de la scission, elle est du « logique gâté ». Dans le cas de la *poiesis*, l'accomplissement de l'activité ne coïncide pas avec son exercice. L'œuvre n'est pas l'opération. L'*entelécheia* ne coïncide pas avec l'*énéргеia*. Le mouvement est *atelès*. Les activités 'poiétiques' sont marquées par la fatigue et par l'effort. Elles tendent à leur épuisement comme à leur objectif. Elles sont intrinsèquement finies et c'est même dans le rapport avec la fin que leur raison d'être consiste. Raison d'être qu'elles perdent, en effet, lorsqu'on les poursuit absurdement pour elles-mêmes : la perte de poids pour la perte de poids, par exemple, nous l'appellerions aujourd'hui 'anorexie'. Sur le plan grammatical, elles se caractérisent par le fait que le verbe qui les décrit ne garde pas le même sens s'il est conjugué au présent ou au parfait : en effet, je ne peux pas être en train de produire quelque chose et en même temps l'avoir déjà produit. L'acte pur est au contraire cette *énéргеia* qui coïncide avec son *entelécheia*, elle n'est pas mouvement, elle n'est pas manque, elle n'est pas aspiration, mais activité, exercice qui a son but en lui-même, dans son événement même (dans son 'avoir lieu'). C'est une *ousia* qui est sa propre *énéргеia*. L'œuvre est ici l'opération. En tant que terme de soi même, elle est littéralement infinie. Dans ce cas, le temps présent du verbe exprime un sens non seulement compatible mais coïncidant même avec celui qu'exprime le verbe au passé : si je suis en train de voir, je vois et j'ai vu ; si je suis en train de penser, je pense et j'ai pensé ; si je suis en train de vivre, je vis et j'ai aussi vécu. Aristote appelle ce genre de faire autotélique une action parfaite, *praxis teleia*<sup>18</sup>, et il le distingue avec grande attention du faire hétérotélique, qui

---

<sup>18</sup> *Met.* X, 6, 1048 b 21-22.

relève de la *poiesis*. Dans un passage très célèbre de la *Politique*, ce caractère intrinsèquement pratique et non poiétique est attribué au vivant: *bios est praxis et non poiesis*<sup>19</sup>.

Considérer le vivant dans le miroir de la philosophie spéculative, cela veut donc dire penser son acte spécifique comme un acte pratique et non poiétique. C'est une affirmation qui pourrait laisser complètement indifférents aussi bien les scientifiques que ceux qui s'interrogent sur le vivant d'un point de vue éthique et juridique (en l'occurrence, sur la vie humaine). Cela a, au contraire, des retombées très importantes aussi bien sur le plan épistémologique que sur le plan politique, dès lors que la possibilité du réductionnisme en est désamorcée. En tant que *praxis*, le vivant ne peut être réduit au mouvement, il ne peut être compris comme une complication du plan physique et il ne peut être expliqué à partir du mouvement qui caractérise la *physis*. En somme, le vivre, pour un vivant, n'est pas *kinesis*, n'est pas prédicat, n'est pas un composé qui suppose des éléments premiers. Il ne l'est pas, tout du moins, en tant que vivant doté de « santé ». La vie malade ou immature peut et doit même être entendue comme *poiesis*, comme mouvement, par exemple comme tension vers la guérison. Mais la vie pleine et oublieuse d'elle-même (la vie qui a lieu dans le silence du corps) est pure affirmation d'elle-même en tant que vie, elle est *praxis teleia*, ou, comme dirait Georges Canguilhem, « normativité ». En tant que vie *qui vit*, elle a son *telos*, son *entelécheia* en elle-même. En second lieu, en tant que *praxis*, le vivant n'est pas une production et n'est pas reproductible, si ce n'est au prix d'être dénaturé, comme il en advient d'une quelconque *praxis* lorsqu'on en use comme d'une *poiesis*. Dans un certain sens, la biopolitique moderne se fonde sur l'assomption implicite du vivant en tant que constamment « malade » ou infantilisé, nécessitant des soins, des services et des institutions pour le soutenir dans son être. Les pratiques de « normalisation » analysées par Foucault et les dispositifs du biopouvoir étudiés par Agamben supposent une vie-*poiesis* conçue dans l'horizon de la *kinesis* comme manque.

Il est presque inutile de souligner que la distinction de Gentile entre acte et fait est la même qui anime la métaphysique bergsonienne de la durée créatrice : le devenir en tant que *enérgeia*, changement en acte, *se faire*, est autre du devenu, du *tout fait* ; il lui est irréductible bien qu'il soit toujours impliqué par lui. L'échange du premier contre le second est même le fondement de toute illusion métaphysique. La durée est un *mouvant*, esprit en tant qu'énergie, c'est-à-dire, en d'autres termes, littéralement, en tant que *enérgeia*, en tant que acte *en acte*.

---

<sup>19</sup> *Pol. I*, 4, 1254 a 7. Cfr. Franco Chiareghin, *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Marietti, Torino 1990, pp. 178-192.

*L'énergie spirituelle* est, et non par hasard, le titre de l'ouvrage de Bergson paru en 1919. À la différence des systèmes fermés, artificiellement isolés par l'intellect, le vivant est donc un « tout ouvert », une « substance » qui est son « acte » même, c'est-à-dire un processus d'individuation qui ne suppose pas un sujet mais qui est le sujet même de son incessant se faire et se défaire (un « superject », dirait Whitehead).

Dans l'essai à valeur programmatique de Bergson, *Introduction à la métaphysique*, paru en 1903, la substance-acte est la structure même de l'absolu. On ne soulignera jamais assez, à mon sens, l'inactualité de ce geste bergsonien. À un siècle qui se voudra violemment antimétaphysique, Bergson objecte que sans une nouvelle conception de l'absolu, le vivant, la structure du vivant, restera sans explication ou, pire, prisonnier d'une mauvaise métaphysique, la métaphysique naïve des scientifiques, imprégnée d'aristotélisme. Les scientifiques continuent en effet de penser l'acte du vivant d'après le modèle du mouvement. Certes, ils ne privilégient plus, comme c'était le cas des anciens, son acmé, l'idée, en obtenant le phénomène sensible par la voie de la dégradation (le « logique gâté »). En revanche, comme le montre Bergson dans le quatrième chapitre de *L'Évolution créatrice*, ils prennent l'instant quelconque comme référence et procèdent « cinématographiquement ». Toutefois, dès lors qu'ils continuent à penser l'acte du vivant à partir du mouvement, ils seront irrémédiablement conduits à aplatir le biologique sur le plan du physique et il tendront à être toujours réductionnistes et laplaciens. Ils continueront à comprendre le processus d'individuation de manière anthropomorphique, d'après le modèle de la composition matière-forme et sur la base du schéma acte-puissance. Le programme de recherche de la biologie moléculaire actuelle semble confirmer pleinement la prévision bergsonienne.

La nouveauté extraordinaire du bergsonisme – par rapport à Gentile également – consiste alors dans le fait d'avoir non seulement pensé mais aussi imaginé l'acte du vivant. D'en avoir donné une image sous forme de diagramme, d'en avoir tracé un « graphe » pour en suggérer l'intuition (tel est en effet, d'après Bergson, la tâche des images). Il l'a fait, surtout, dans cet essai clé qu'est *L'Effort intellectuel*, paru en 1908, et qui, à mon sens, anticipe et prépare l'essai de Simondon sur l'individuation<sup>20</sup>. Comme on le sait, l'essai de Bergson est construit sur une hypothèse prodigieuse que les philosophes et les scientifiques sont encore loin d'avoir explorée à fond. La structure du travail intellectuel, du plus simple, remémoration d'un mot oublié, au plus complexe, la découverte scientifique ou l'innovation technologique,

---

<sup>20</sup> *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 1989.

ne serait pas simplement analogue, mais encore identique à celle du vivant. L'embryogenèse et la création intellectuelle (à tous ses niveaux) relèveraient d'un même « progrès créateur », d'un même acte. La causalité en serait la même : une causalité créatrice différente aussi bien d'avec la causalité mécanique que d'avec la causalité finale. Mécanicisme et finalisme supposent que le tout soit donné, tandis que le schéma dynamique est le graphe du tout ouvert, le graphe d'une *ousia* qui se résout dans son *énéргеia*, le graphe de la *praxis teleia*.

Par 'schéma dynamique', on entend, sur le plan logique, un type particulier d'inférence synthétique, l'inférence par abduction, formalisé par Charles Sanders Peirce, maître de l'ami américain de Bergson, William James. En effet, l'effort intellectuel est toujours un effort herméneutique. Un étant caractérisé dans son être par l'hésitation dans la réponse motrice se trouve nécessairement dans la situation de devoir-interpréter en ayant déjà interprété. Le vivant, à différents degrés, est en somme une mémoire révisionniste, une synthèse du passé et du présent en vue du futur de la réponse motrice. J'ai analysé cette question dans d'autres études et je n'y reviendrai pas ici<sup>21</sup>.

Je voudrais plutôt déplacer mon attention sur le plan ontologique. En effet, le schéma dynamique est l'image la plus puissante et la plus précise de l'élan vital. Il est l'image de ce que Bergson appelle, dans *L'Évolution créatrice*, la « tendance vitale ». L'image nous montre que cet acte est rigoureusement dé-substantialisé. L'*ousia* qui se résout dans son *énéргеia* n'est pas *ousia*, mais plutôt *yperousia*, sur-essence. Comme l'écrit Bergson dans les *Deux sources*, l'élan n'est pas « de Dieu », il est Dieu lui-même. Dieu n'est pas ailleurs que dans son acte. Il n'est donc rien qui puisse être déterminé positivement comme quelque chose qui est et qui ensuite, dans un deuxième temps, serait communiqué. En effet, quand et surtout pourquoi le communiquerait-on ? Autant de questions qui n'ont jamais cessé d'inquiéter le créationnisme chrétien. D'après la théologie spéculative néo-platonicienne, Dieu est *hyperousios*, suressentiel : c'est-à-dire qu'il n'est pas quelque chose (il n'est pas *ousia*-essence), il n'appartient pas au domaine des choses qui sont. Les théologiens néo-platoniciens disent que dieu n'est rien de ce qu'il est parce qu'il est esprit. Esprit, cependant, ne signifie pas une autre substance, plus parfaite que la substance matérielle. Esprit signifie *énéргеia*, énergie spirituelle : le changement en tant qu'absolu, la causalité créatrice. 'Esprit' désigne une unité qui est multiplicité tout en restant unité, la « unity through multiplicity » chère à

---

<sup>21</sup> *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti, Torino 1990 (chap. IV) et *Bergson. Una sintesi*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011 (chap. VI)

Darwin lecteur du philosophe romantique de la nature Carus<sup>22</sup>. Bergson l'appellera une « multiplicité virtuelle », un *un* qui se fait dans les multiples, qui n'a d'autre consistance que dans les multiples parmi lesquels il n'est par ailleurs pas « comme tel », dont il reste rigoureusement séparé, suivant une relation de trans-immanence ou de différence-implication qui est la vie même de l'Absolu (lequel a toujours deux faces qui s'impliquent mutuellement : simplicité infinie et dénombrabilité inexhaustible d'éléments).

De même que le dieu de la théologie spéculative – il ne s'agit pas ici d'une analogie mais plutôt d'une identité – la tendance vitale n'est rien sans pour autant être un *nihil*. Lorsqu'elle se sera dédoublée en gerbe ou faisceau, en irradiant des lignes d'évolution divergentes (mouvement rétrograde du vrai), elle en sera la tendance. Comme telle, elle n'est aucune d'entre elles, dès lors qu'elle n'a d'autre être que celui de ces lignes parmi lesquelles elle n'est d'ailleurs pas, dans lesquelles elle s'est déjà effacée (un effacement fécond, qui est génération dans l'être). L'unité de la tendance ne subsiste pas comme telle *avant* son dédoublement. Elle ressemble plutôt à une sorte de point a-topique qui n'appartient à aucune des lignes d'évolution et qui cependant est, à la fois, le lieu-non lieu de leur immanence et définitive communication. La tendance vitale a donc une réalité maximale, mais sans avoir, en tant que tendance, aucun être. Sa réalité est de l'ordre du « virtuel », mot clé du lexique bergsonien, surtout après la lecture qu'en a fait Deleuze. Ce mot ne doit rien suggérer qui rappelle, même vaguement, la puissance aristotélicienne, quelle que soit la manière dont on la décline. Le virtuel est plutôt l'actualité (dans le sens où Gentile entend l'« *attuosità* », l'*actuositas*, l'« actuosité ») du processus, son événement, établissant quelque chose qui, en se passant, en devient, de surcroît, rétrospectivement possible (les mégariques ont raison : la puissance vient après, une fois que les jeux sont faits ; la puissance ne relève que de l'intelligence humaine qui, à des fins pratiques, veut gouverner le mouvement, veut maîtriser et produire la vie). Le virtuel n'est jamais, chez Bergson, au dehors de ce qui est actuellement donné<sup>23</sup>. Le virtuel nomme, en somme, le *devenir* de *ce* qui est devenu (le devenir de *ce* qui est devenu réel/possible) – l'apparaître de ce qui apparaît, la pensée qui pense ce qui est pensé, la conscience irréfléchie qui fonde la conscience positionnelle – l'un toujours donné en unité avec l'autre, tout en lui étant irréductible.

Nous approchons de la nature impalpable de la tendance vitale (du virtuel) si nous pensons la différence en tant qu'acte, et c'est exactement ce que Derrida nous invitait à faire

---

<sup>22</sup> Cfr. Rocco Ronchi, *Grammatica e pragmatica del vivente*, «Nuova Civiltà delle Macchine», RaiEri, Roma 2012

<sup>23</sup> Paul-Antoine Miquel, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Kimé, Paris 2007, pp. 71-72.

dans sa célèbre conférence de 1968 sur *La différance*<sup>24</sup>. Il fallait, écrivait-il, tourner son attention non à la différence constituée, à *ce* qui se différencie, aux différents ni même aux opposés, mais au *différer* de la différence qui, en s'effaçant comme tel, pose les différents. La graphie incorrecte du mot ('différance' au lieu de 'différence') devait suggérer au lecteur que la différence en question était (d'après le verbe 'différer') l'acte même de se différencier en acte, *l'acte pur de différer*. L'élan de Bergson, comme la pensée pensante de Gentile, sont cette différence en acte qui s'écrit dans la nature incessamment et tout aussi incessamment s'efface dans ce qu'elle a écrit.

Sa nature est la nature secrète et évanescence du « seuil ». Surtout si l'on pense à l'acte simple par lequel le seuil est tracé au moment d'*instituer* quelque chose. Le seuil génère un champ structuré, divise, par exemple, un dehors d'avec un dedans, un sacré d'avec un profane, mais *comme tel*, il n'est rien de ce qu'il aura ainsi constitué. Il n'est repérable que dans le champ qu'il inaugure. La structure une fois donnée, il n'en est plus rien du seuil-génèse. L'acte se résorbe dans le fait, le constituant dans le constitué, l'acte de fondation dans le fondé. Tout ce qui est donné est maintenant *quelque chose*, une positivité d'être, une substance, tandis que le seuil de ce champ constitue une *limite* irreprésentable : une limite du monde qui ne fait pas partie du monde, dont l'être est dépourvu de consistance en dehors du monde qu'elle constitue pour s'y évanouir aussitôt.

Le graphe de *l'effort* constitue une image efficace du rapport d'implication et de différence qui lie, chez les néoplatoniciens, l'un infini et simple au multiple théoriquement illimité, du rapport qui fait, en même temps, de l'un, un *unum exaltatum* et un *unum coordinatum* ; « un » transcendant et, en même temps, immanent, et même immanent à tout, en tant que séparé et transcendant tout. Un indivisible qui ne cesse de se diviser, un infiniment simple qui ne cesse de se communiquer en restant toujours autre chose d'avec les multiples dans lesquels il passe. Mais se divise-t-il véritablement ? Bien-sûr que non. La division supposerait un tout donné, alors qu'ici, au contraire, l'explosion de la tendance en lignes divergentes crée continuellement ce qui « avant » n'était pas. À ses interlocuteurs mécanicistes et finalistes, Bergson rappelait qu'il aurait suffi d'« Un simple coup d'œil jeté sur le développement d'un embryon » pour se rendre compte « que la vie s'y prend tout autrement. Elle ne procède pas par association et addition d'éléments mais par dissociation et

---

<sup>24</sup> Jacques Derrida, *La Différance, Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972.

dédoulement »<sup>25</sup>. Il n'y a pas division mais différence et la différence est actualisation, création de réalité, accroissement d'être, progrès.

Nous nous demandions au départ : quelle sorte d'*activité* est-ce que le vivre ? Nous pouvons maintenant répondre : le vivant est disjonction en acte (et non division), le vivant est un syllogisme disjonctif. Mais, comme l'a remarqué Deleuze, il est une disjonction d'un autre genre par rapport à celui que la logique codifie. Il n'opère pas par exclusion de prédicats au nom de l'identité du concept. Le syllogisme disjonctif dans son usage analytique et exclusif identifie et détermine. Il se fonde sur l'hypothèse d'un intellect auquel tout serait donné, une *noéseos noésis* dans la forme stigmatisée par Bergson : « Dieu définit l'*Omnitudo realitatis* dont toutes les réalités dérivent par division »<sup>26</sup>. Mais si la durée est créatrice, si le tout n'est pas donné, alors la disjonction prend une autre forme : une forme synthétique et affirmative. « Chaque chose, continue Deleuze, s'ouvre à l'infini des prédicats par lesquels elle passe »<sup>27</sup>. Qu'en est-il alors de l'identité de la « chose » que l'on suppose être le substrat du devenir ? Il faut être absolument drastique et répondre que : *il n'en est absolument rien du tout*. « Il y a, écrit Bergson, des changements, mais il n'y a pas, sous le changement, des choses qui changent : le changement n'a pas besoin d'un support »<sup>28</sup>. L'élan vital n'a pas de substance (*me on*). Il ne peut en avoir, car s'il en avait, il appartiendrait absurdement à la chaîne de ses déterminations exclusives. Il serait *et* le processus *et* un moment de celui-ci. Or il est virtuellement présent dans toute la série des disjonctions ; ou encore, comme l'écrit Deleuze, « il circule » parmi elles et en assure précisément la communication. Mais alors l'élan primitif, qui persiste dans les parties en expliquant comme *vis a tergo* leurs correspondances symétriques et mystérieuses (l'œil du vertébré et l'œil du mollusque, l'instinct animal et l'intelligence humaine, la plus sophistiquée des sociétés et la fourmilière, etc.), c'est l'événement vide d'une distance qui, comme une bombe à fragmentation, génère des lignes d'évolution divergentes mais en rapport les unes avec les autres. « Il n'y a pas de manifestation essentielle de la vie, disions-nous, qui ne nous présente, à l'état rudimentaire ou virtuel, les caractères des autres manifestations. Réciproquement, quand nous rencontrons sur une ligne d'évolution le souvenir, pour ainsi dire, de ce qui se développe le long des autres lignes, nous devons conclure que nous avons affaire aux éléments dissociés d'une même tendance originelle »<sup>29</sup>. L'élan est un pur différentiel, une oscillation impensable ou une

---

<sup>25</sup> *L'Évolution créatrice* in *Œuvres*, cit. p.571.

<sup>26</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minit, Paris 1969, p. 204.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 344.

<sup>28</sup> *La Pensée et le Mouvant*, in *Œuvres*, pp.1381-1382.

<sup>29</sup> *L'Évolution créatrice* in *Œuvres*, cit. pp. 595-596.

virtualité qui est toujours sur le point de précipiter dans une détermination qui, si elle lui donnera une figure déterminée, le rendra en même temps imperceptible. Du « schéma tendance », Bergson dit en effet qu' « il s'efface et disparaît derrière les images une fois évoquées, ayant accompli son œuvre »<sup>30</sup>. Mais alors, pour tracer l'acte pur du vivant dispersé parmi les faits qu'il a généré, il faudra « invertir la direction habituelle du travail de la pensée »<sup>31</sup>, il faudra procéder dans la direction opposée à celle de l'intelligence qui pour maîtriser le vivant l'a réduit à *kinesis* et à *poiesis*. Il faudra, en somme, « spéculer ».

---

<sup>30</sup> *L'Énergie spirituelle*, in *Oeuvres*, p. 957.

<sup>31</sup> *La Pensée et le Mouvant*, in *Œuvres*, p. 1422.

## Bibliographie

### Aubenque, Pierre

1962 *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris 1962

### Barbaras, Renaud

2008 *Introduction à la philosophie de la vie*, Vrin, Paris

### Bergson, Henri

1907 *L'Évolution créatrice, Oeuvres. Édition du centenaire*, Paris, Puf 1970.

1919 *L'Énergie spirituelle*, *ivi*.

1932 *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, *ivi*.

1934 *La Pensée et le Mouvant*, *ivi*.

2004 *Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique(1903-1904)*, « Annales bergsoniennes », II, *Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Puf, Paris.

### Berti, Enrico

2004 *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Rusconi, Milano

### Bruno, Giordano

1594 *De l'infinito, universo e mondi*, in *Dialoghi filosofici italiani*, Mondadori, Milano 2000

### Canguilhem, Georges

1966 *Le normale et le pathologique*, Puf, Paris

1975 *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris

### Chiereghin, Franco

1990 *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Marietti, Torino

### Deleuze, Gilles

1966 *Le bergsonisme*, Paris, Puf

1969 *Logique du sens*, Paris, Minuit

### Derrida, Jacques

1972 *La Différance* in *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris

### Descartes, René

1647 in *Discours de la méthode suivi des Méditations*, Éditions 10/18, Paris 2002

### Gentile, Giovanni

1916 *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in *Opere filosofiche*, Garzanti, Milano 1991

1926 *Avvertimenti* in *Opere filosofiche*, Garzanti, Milano 1991

### Henri, Michel

1990 *L'essence de la manifestation*, Puf, Paris

### Miquel, Paul-Antoine

2007 *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Kimé, Paris

**Ronchi, Rocco**

- 1990 *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti, Torino  
2008 *Filosofia della comunicazione*, Bollati Boringhieri, Torino  
2011 *Bergson. Una sintesi*, Christian Marinotti Edizioni, Milano  
2012 *Grammatica e pragmatica del vivente*, in "Nuova Civiltà delle Macchine", RaiEri, Roma

**Sartre, Jean-Paul**

- 1936 *La transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris 1978

**Simondon, Gilbert**

- 1989 *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris