

Abstracts du colloque Projet Bergson au Japon 2009 :
« Tout ouvert. *L'Evolution créatrice en tout sens* »

1^{re} journée : Métaphysique
(vendredi 23 octobre 2009 à l'Université Hosei)

Session 1 : Ouverture (10h10-12h40)

Frédéric WORMS (Université Lille III, France)

« L'ouverture, critère métaphysique et moral selon Bergson »

Il s'agira d'analyser à la fois l'ouverture comme critère et les critères de l'ouverture selon Bergson. Il s'agira donc de montrer que, de *L'Evolution créatrice* aux *Deux sources de la morale et de la religion*, l'ouverture devient un critère de vérité métaphysique et morale (ainsi que religieuse) chez Bergson, avec une importance décisive, mais aussi en quoi elle a deux conditions importantes qui sont aussi des critères pour la définir. Importance décisive, puisque la distinction du clos et de l'ouvert, en métaphysique comme en morale, oriente non seulement cette pensée mais le siècle avec elle. Conditions, puisque non seulement il faut toujours distinguer l'ouvert du clos (tout n'est pas ouvert), mais en outre "l'ouvert" court le risque de devenir une image spatialisante et vide, perdant alors le sens actif et libérateur que l'ouverture, avec ce qu'elle laisse passer dans le monde et l'histoire, doit toujours garder.

Masato GODA (Université Meiji, Japon)

« Spinoza. La métamorphose. Le cas Bergson/Sartre »

Rares sont les philosophes qui ont été aussi violemment controversés que Spinoza ; et pourtant ce trait témoigne, comme l'a remarqué Levinas, de la grande actualité du philosophe et de la vaste portée des impacts de sa philosophie. Par exemple, le jeune Sartre a voulu être à la fois Spinoza et Stendhal : tout en suivant les lignes majeures « anti-substantialistes » de la pensée contemporaine, Sartre a transformé la « substance » spinoziste en « conscience diasporique » et basé sa « psychanalyse existentielle » sur la conception de Spinoza selon laquelle les « modes » (individus) expriment, à chaque instant, et chacun à sa manière, la « substance ».

Qu'en est-il de Bergson ? Malgré les oppositions apparentes (éternité-durée, nécessité-liberté), et bien qu'au quatrième chapitre de *L'Evolution créatrice* Bergson critique le dit « parallélisme » de Spinoza, il avoue se sentir chez lui en lisant Spinoza, et découvre en avance sur Deleuze, quelque chose de léger comme air dans son imposant système. Quels seraient donc les rapports possibles entre le bergsonisme et le spinozisme ? Comment interpréter aujourd'hui la réconciliation qu'en propose Jankélévitch ? Nous tenterons, dans cet exposé, d'y répondre en nous référant tout particulièrement à la notion d'« intuition » en tant que méthode, aux rapports substance-durée, corps-esprit, ainsi qu'aux problèmes de l'individualité ou de la mort, d'« empirisme intégral » conçu comme métaphysique, en passant par une reconsidération de la « justice relative » du judaïsme dans les *Deux sources de la morale et de la religion*.

Tatsuya MURAYAMA (Université Kéio, Japon)

« Une source des *Deux Sources* »

Le but de cet exposé est de mettre en relief les traits marquants de la méthode du *Rire*, qui sera notamment utilisée dans *Les Deux Sources*, en prenant appui sur la conception de la vie élaborée dans *L'Évolution Créatrice*. L'étude des caractéristiques de cette méthode sera menée en comparant Bergson avec le dernier Wittgenstein et la nouvelle critique (en particulier J.-P. Richard et J. Starobinski).

Session 2 : Aux marges de l'intelligence – de l'Évolution créatrice aux Deux sources de la morale et de la religion (14h30-15h30)

Debora MORATO-PINTO (Universidade Federal de São Carlos, Brazil) ne pourra pas venir à cause de sa maladie.

Kaoru KAMIYAMA (Université Séibu-Bunri, Japon)

« Création inconsciente »

Sur la brève étude que nous avons présentée l'année dernière, nous approfondirons notre analyse du thème de « l'inconscient » et de ses variations dans la philosophie bergsonienne, surtout dans le passage de *L'Évolution créatrice* aux *Deux sources de la morale et de la religion*. Plus précisément, nous essaierons de définir la signification de ce thème en le reliant au développement du bergsonisme en tant que philosophie de la création.

Kaoru TANIGUCHI (Université de Shikoku)

« Fonction fabulatrice et Intelligence dans *les Deux Sources* »

Lorsque nous suivons la démarche de la pensée Bergsonienne, on pourrait remarquer que dans *les Deux Sources*, un rôle particulier est donné à la notion d'intelligence. Dans les œuvres précédentes, l'intelligence était une faculté productrice, qui n'était pas capable de cerner la vie comme tel, mais qui était très doué pour nous renseigner sur les objets matériels. Elle nous apportait des connaissances pratiques pour diriger notre action, avec lesquelles nous pouvions développer des connaissances scientifiques ou des systèmes mathématiques. Toutefois, dans *les Deux Sources*, c'est cette même intelligence qui sera la source de superstitions et de fausses-images du monde matériel: il s'agit ici de la fonction fabulatrice et de la religion statique du 2ème chapitre. Dans notre exposé, nous allons étudier cette fonction fabulatrice. Cela nous ramènera en même temps à une reconsidération de l'intelligence s'ouvrant ici à d'autre être humain et à de nouvelles relations personnelles.

Arnaud FRANCOIS (Université Toulouse II, France)

« La théorie bergsonienne du sur-homme »

L'objet de cette communication sera d'étudier la théorie bergsonienne du sur-homme, telle qu'elle apparaît depuis sa première – et unique – formulation dans *L'évolution créatrice*, jusqu'à sa reprise, qui est en même temps une transformation profonde, au sein la théorie du mysticisme dans *Les deux sources*. Une confrontation point par point avec Nietzsche sera menée.

2^e journée : Epistémologie (samedi 24 octobre 2009 à l'Université Hosei)

Session 3 (10h00-12h30) : Au-delà de la science – une philosophie vitaliste des sciences

Pete A. Y. Gunter (University of North Texas, USA)

“Bergson, the Sciences, and Beyond: Intuition as a Generative Concept”

Intuition has many meanings. In this talk I distinguish three and relate them to Bergson's use of the word: 1. Rationalistic definitions of intuition 2. Obscurantist definitions 3. Empirical definitions. Clearly Bergson's intuition is not rationalistic (resting on rational self-evidence alone). Nor is it obscurantist (consisting of vague notions that lead to no significant ideas or applications) Nor is it empirical, in the sense of being limited only to sensations or sense data (experience for Bergson being much richer than this).

Bergson's intuition is, by contrast, a painstaking focus of attention on modes of change (including motion). Such an intuition has great breadth. It can be brought to deal with many aspects of the world including human reality. But it is also, in itself, epistemologically inclusive. That is, it contains, like rationalism, noetic content. And, like empiricism, it contains experiential content. It combines both in its quest for new insight.

But, in addition, Bergsonian intuitionism contains something like a hunch. A hunch or suspicion leads somewhere. If I have a hunch that some new sort of mathematics may solve problems in basic physics, I may make an investigation into quantum mechanics or thermodynamics and see. If I get the notion that some dean candidate might make a brilliant administrator, I may move to have him or her accepted for the position. These are somewhat limited examples. But for any possible case I am arguing that intuition behaves as a "generative concept" which can lead to new conceptual schemes. It is not a dead end. It is a doorway to the conquest of new meaning.

Did Bergson's intuition lead anywhere? Did it produce any novel, applicable conceptual schemes? The answer is yes. I will cite only two of these: the study of biological time by A. Carrel and P. Lecomte du Nouy and the formulation of the United Nations Universal Declaration of Human Rights.

Elie DURING (Université de Paris Ouest-Nanterre, France)

« Temps réel, temps universel, temps cosmique : trois dimensions de la cosmologie bergsonienne »

Bergson a nourri le projet d'une cosmologie qui se constituerait comme une « psychologie retournée » (EC, 209). Trois images permettent d'en cerner les orientations principales : le cinématographe, le kaléidoscope et la cocotte-minute, auxquelles correspondent trois déterminations du « temps des choses ». On s'intéressera en particulier à la manière dont se construit, entre *L'Évolution créatrice* et *Durée et Simultanéité*, un nouveau concept du temps mesuré, à l'articulation du temps de l'univers matériel et de la durée du Tout. Ce « temps réel » élaboré au contact de la théorie de la relativité s'oppose au « morcelage » des durées ; il ne s'identifie pas purement et simplement avec la « durée réelle » de *l'Essai*, sans se confondre pour autant avec le temps homogène et mathématique. Quant au temps cosmique (que nous distinguons du temps universel), on montrera de quelle manière il intègre, non

sans ambivalence, le phénomène de l'irréversibilité, à travers une interprétation originale de la seconde loi de la thermodynamique (« la plus métaphysique des lois physiques », *EC*, 244). Finalement, ces dimensions de la cosmologie bergsonienne nous conduiront à distinguer plusieurs sens du Tout ou de la Totalité, et peut-être plusieurs manières de totaliser, c'est-à-dire de passer du local au global.

Takuya NAGANO (Kumamoto National College of Technology)

« Le modèle scientifique et le principe vital dans *L'évolution créatrice* »

『創造的進化』は、熱力学の示唆する物質の傾向性を踏まえて、生命の方向性を、物質の傾向性に対抗する方向性として提示する。

だがこうした相補的な構造によって生命を語る上で、生命の、また不可逆性の契機を、ベルクソンのそうしたように非物質的な原理とみなさなくてもよいという議論が、近年の散逸構造論などに見て取れる。また現代の進化論哲学は、議論のもっともらしさという観点から、生命を非物質的な原理とみなすことを避け、物理主義に接近する。私たちの常識もおそらくこれと近い。

しかしベルクソンは、万能の切り札として非物質的な生命原理を持ち出すのだろうか。生命原理の意義は、進化の哲学という意味でも、ベルクソンの哲学という意味でも、もっと限局されているだろう。

平衡へ向かう物質の傾向と逆行する傾向性を理解するためにベルクソンが参照するのは、意識の生の自由・創造性である。ここからは、以下のような、進化論についての認識論的な批判の筋道を見て取れる。『創造的進化』は、生物についての理論を数理的な理論に還元し、かつ、数理的なモデル、特に力学の可逆的で機械論的なモデルの実在性の根拠を、物質が空間を、平衡・安定な状態として目指す傾向性に求めた。モデルの実在性は、この傾向性とモデルとの類似にある。だが、物質の傾向性がモデルに相対的であれば、議論は循環し自閉する。これを避け、物質の傾向性をモデルの外の過程として示すために、ベルクソンは非平衡へと向かう傾向性を持ち出すと見ることができる。この方面に議論を展開する上で、ベルクソンには強みがある。

ベルクソンは、『創造的進化』に先立って、自由・創造として位置づけられる意識の生を、最初は数理的にモデル化されない現実として、次に数理的モデルを構成する力として理解しようとしている。この議論を進める上で、ベルクソンは物質について、確率論と相性の悪くない見方を提示する。つまり、意識の生がそれ自体の休止において自動的なプロセスを発動させ、自動的なプロセスの停止によって発動する、という、意識と物質との相殺と相補の関係である。そしてこの関係のもとで、自動的なプロセスを探る数理的モデルには、実践的な意義を持つ意識的知覚を拡張するという、実践的な役割が与えられる。

『創造的進化』に現れる自動的なプロセスのうち、微視的な物質運動の、反復、平均としての性格づけは先立つ著作から継承される。ただ、この微視的運動を極限として持つ、ひとつの傾向性が、それ自体としても自動的なプロセスであるとする、包括的な議論を展開するのは『創造的進化』が最初である。この包括的な構図のもとで、自由と創造性に、平衡に逆行し、平衡と相殺される瀬戸際で展開する生命、という地位が与えられる。生命としての自由と創造の実在性によって、逆行する平衡へのプロセスの実在性が示される。これによって、先立つ著作では実践的ではあっても実在的とは言い切れなかった数理的モデルに、実践的であるがゆえの実在性が授けられる。

散逸構造論とのベルクソンの相違は、彼が不可逆、散逸といったことを、すべて数理的モデルの構成者にゆだね、自動的で可逆的な過程を、このモデル構成者と相殺しあう関係に置くところである。数理的モデルの知識に関する時代的な制約によるところはあるが、ここには、当時可能だったベルクソンの哲学者としての射程が明白に出ているだろう。また、現代の進化論哲学の主張と比較するとき、ベルクソンにおいて、物質を利用し適応する非物質的生命原理が、物理的なモデルを構成する主体の性格を強く帯びることを確認すべき

だろう。現代の立場と比べると、確かにベルクソンには、科学諸分野における実在論的な諸成果の連携から解決を引き出すのではなく、哲学がひとり決定的解決をもたらすことを望むところが多少はある。だがこの解決は、敢えて自然主義的な立場をとる点で、現代の進化論哲学と遠くない。また私たちが心理的な生を生きるものである限りは、十分に合理的と認めうる解決である。

Session 4 (14h30-15h00) : Bergson et l'histoire des sciences

Shin ABIKO (Université Hosei, Japon)

« **Bergson cartésianisé et Bergson pascalisé** » (*titre provisoire*)

Jean-Louis VIEILLARD-BARON (Université Poitiers, France)

« **L'impact de la psychologie expérimentale sur *L'évolution créatrice*** »

La référence majeure de Bergson à la psychologie expérimentale concerne le fondateur allemand de cette discipline, auteur d'un grand système philosophique, Wilhelm Wundt (1832-1920). Son œuvre énorme prolonge la *Naturphilosophie* de Fechner (1801-1887). Le spiritualisme de Bergson prend son point de départ dans la science de la nature, et dans la philosophie qui en résulte. Fechner croit pouvoir mesurer les sensations pour déterminer l'âme comme puissance spirituelle. Wundt appuie sa grande Psychologie physiologique sur l'observation extérieure et intérieure. Il s'agit d'étudier l'âme humaine sur des bases corporelles et biologiques. Le spiritualisme traditionnel, issu de Descartes, a reproché à Bergson de trop accorder à la neurophysiologie dans la sensation et dans le travail de la mémoire ; mais Bergson reproche à ce spiritualisme de postuler *a priori* l'opposition du corps et de l'esprit. L'importance de la vie est précisément dans ce fait qu'elle est un mixte de matière et d'esprit. Le corps vivant est étudié par la physiologie, mais jusqu'à un certain point seulement. L'erreur de Wundt a été de généraliser le déterminisme, qui lui-même est incomplet et ne permet pas de rendre compte de la vie du corps vivant, car la vie est d'essence psychologique. En ce sens l'impact de la psychologie expérimentale et du psychologisme de Wundt sur *L'Évolution créatrice* de Bergson est de rendre possible la fondation d'une philosophie naturelle de l'esprit. C'est en prenant appui sur la psychologie et sur la biologie expérimentales qu'une philosophie de la science peut devenir « une vision d'au-delà dans une expérience scientifique élargie ».

Su-Young HWANG (Université de Hallym, Corée du sud)

« **Le genre et l'individu chez Bergson et Simondon** »

Depuis la disparition de l'essentialisme fondé sur la réalité du genre, on parle moins du problème du rapport du genre et de l'individu. Bien que les sciences modernes reposent sur les lois, et non pas sur le genre, celui-ci en tant qu'universel est toujours à l'œuvre dans les lois scientifiques eux-mêmes, si l'on pense aux termes qui constituent les lois. Par ailleurs, la notion du genre qui fonde l'espèce vivante resterait encore valable, tant qu'on admet le système de la classification en biologie. Or l'état actuel de des sciences naturelles ne nous donne pas l'éclaircissement suffisant vis-à-vis de ce problème. Bergson et Simondon dans leur philosophie du devenir, envisagent chacun à sa manière originale les problèmes du genre et de

l'individu. Il est particulièrement intéressant de voir comment les idées de ces deux penseurs reflètent chacun le fond scientifique auquel ils font face. Notre objectif est d'analyser leurs idées par rapport à notre problème et de les comparer les unes avec les autres, en essayant de rapporter leur travail métaphysico-épistémologique aux résultats des recherches scientifiques de notre temps.

3^e journée : Esthétique, politique (dimanche 25 octobre 2009 à l'Université Meiji)

Session 5 (10h10-12h40) : Vie et Politique

Kuni'ichi UNO (Université Rikkyo, Japon)

« Les images ou matières vivantes » (titre provisoire)

Dans son *Cinéma*, Gilles Deleuze commence par adopter le concept de l'image, tel que Bergson l'a proposé. Mais en partant de l'image-mouvement-matière que Deleuze appelle le *métacinéma*, en passant par l'image-perception, l'image-affection et l'image-action, il entre de plus en plus dans une sphère de l'image de la vie, du temps humain. Alors dans sa théorie de l'image, ou du cinéma, comment la dimension acentrée de la matière double-elle une autre dimension de la vie et de l'homme, quels types de plis sont condensés dans l'image-temps par rapport à son bergsonisme ?

Paul-Antoine MIQUEL (Université Nice, France)

« L'humanité divine »

En 1932, Bergson écrit son dernier livre : *Les deux sources de la morale et de la religion*. Il y est question du « religieux », mais aussi clairement et directement de « Dieu » à travers « l'âme mystique ». Il s'agit donc de ce qu'il y a de plus spirituel dans le culturel humain. Dieu gagne l'amour de certains hommes, mais c'est parce qu'il est lui-même amour pour les hommes. L'âme n'est plus ramenée à elle-même, mais à Dieu qui agit en elle. Comment en sommes-nous arrivés là et pourquoi ?

Les esprits faibles y verront le signe de ce que Bergson était véritablement : un penseur spiritualiste qui voulait finalement asseoir la philosophie sur la croyance religieuse et son exégèse. Le Dieu dont il s'agit ici, n'est plus le Dieu métaphysique de *L'évolution créatrice*¹, un autre nom pour désigner la dimension spirituelle du vivant. Il s'agit bien du Dieu révélé par les porteurs de bonne nouvelle et par le Christ des évangiles. Par conséquent, il semble que Bergson déroge à son principe. Plutôt que de partir des faits, ou des « lignes de faits » pour philosopher, il part ici des croyances durcies et institutionnalisées en dogmes. La foi religieuse repose toujours, ou presque toujours sur le dogme, c'est-à-dire sur une vérité qui ne souffre pas d'être contestée au nom de la raison. Parmi ces dogmes, ceux qui meublent la religion catholique ne sont certes pas les moindres. Nous les envisagerions volontiers au contraire, comme les témoins universellement sanglants d'affrontements abominables. Bergson l'évoque lui-même : « la divinité » est loin d'avoir toujours « pris offense de l'immoralité ou même du crime » (217). Et l'expérience mystique ne permet pas d'apporter au philosophe « la certitude définitive » (263). Le lieu naturel

¹ « Nous dépassons ainsi, sans doute, les conclusions de *L'évolution créatrice* » (272).

du religieux est donc plutôt le « vraisemblable » – terme répété à multiples reprises – que le vrai.

*

Pourtant nous allons voir d'abord que le religieux fait bien apparaître un premier problème central pour le philosophe : le sens et la valeur de la fiction, de la fabulation. Certes toute œuvre d'art est également une fiction, comme le note aussi Bergson. Mais il s'agit d'une fiction intentionnelle, assortie de la suspension d'incrédulité. Il n'est pas de même en ce qui concerne la fabulation, elle n'est rien d'autre qu'une certaine forme d'hallucination collective.

Et nous allons voir ensuite que le religieux dont parle Bergson ne saurait se contenter de cette dimension fabulatrice. Il y a dans le vraisemblable lié à l'expérience mystique, quelque chose comme une exigence de dépassement, ou plutôt d'auto-dépassement du vrai. Nous lisons le « vraisemblable », non pas seulement comme le signe d'un « recoupement » des diverses formes d'expérience mystique dans l'histoire (ce qu'il est effectivement), mais plutôt comme l'exigence de comprendre le vrai autrement qu'un simple endroit, dont le faux serait l'envers. L'expérience mystique, en effet, lorsqu'elle prend la forme de ce que l'auteur appelle « le mysticisme complet », n'est plus seulement un « sentiment ». C'est aussi une « volonté » et une « promesse ». Mais cette volonté va plus loin que l'intuition philosophique ou métaphysique, qu'elle ne recoupe pas entièrement. Si en effet l'intuition est liée à l'intelligence, dans la métaphysique, elle s'exprime en termes de « volonté » dans l'expérience mystique (46). Par « volonté », il ne faut pas entendre ici la simple faculté de vouloir disponible pour le sujet humain qui la manipulerait comme un outil et qui en serait en quelque sorte la substance. Il s'agit plutôt de ce que l'on pourrait nommer « l'élévation de l'âme » (212) du mystique qui rend l'expérience religieuse « ouverte », là où elle tendait au contraire à être naturellement « close », dans et à travers l'institution religieuse, quelle qu'elle soit.

C'est cette expérience qui d'une certaine manière « prolonge » (266) celle qui a conduit à « la doctrine de l'élan vital ». Puisqu'elle la prolonge, d'une certaine manière, elle ne saurait en être, comme l'affirme pourtant Bergson « le simple auxiliaire » (266). C'est aussi une expérience « individuelle » et « exceptionnelle » (260). Mais l'expérience de quoi ? La volonté agit. La volonté n'est pas ici une simple possibilité d'action, mais une invention de possibilité par l'action. Ce n'est pas l'expérience d'une idée, mais d'un Idéal. L'idéal n'est pas une chose directement observable, mais il n'est pas non plus une simple idée, car il oriente l'action. Il n'est pourtant pas une fin, comme le Bien de Platon ou d'Aristote. Bergson fournit une conception non finale de l'idéal. Il est un décalage par rapport au futur que l'intelligence attend. L'idéal, au lieu d'être une « pression », c'est-à-dire une manière d'être ramené au passé par le futur, fait apparaître le futur véritable comme un décalage par rapport au passé que Bergson nomme « aspiration », ou « élévation ». Et ce décalage, cette promesse d'idéal n'est pas seulement constatée rétrospectivement comme telle, une fois le présent déroulé. Elle est au contraire réellement agissante et en même temps consciente, intentionnelle, « réfléchie » dès et dans le présent lui-même. Jusqu'à quel point ce vouloir peut être réfléchi par un sujet humain ? Tel est le premier problème que pose cette anticipation de l'idéal proposée par l'expérience mystique. Nous nous étions habitués chez Bergson à l'idée que le « nouveau » est invention de possible. Il l'était déjà au niveau du vivant, mais ici il s'agit bien de tout

autre chose. Le vivant était déjà ouvert sur la vie, sur le principe vital, mais il ne saurait se donner à lui-même comme tel un idéal d'ouverture. La vie du vivant est simplement vécue, elle n'est jamais véritablement voulue.

**

En quoi consiste cette nouvelle dimension ? La réponse de Bergson est claire. Cette dimension, cet idéal visé par le mystique, n'est autre que « l'humain ». Etrange but, étrange dimension en vérité, s'il ne s'agit pour lui que de « transformer radicalement l'humanité » (253). On aurait plutôt attendu « le divin » bien sûr, même en sachant que les mystiques « n'obéissent qu'à eux-mêmes » et qu'ils n'hésiteraient pas à « secouer » l'autorité de ceux qui les dirigent (262). D'ordinaire une transformation radicale de l'humanité ne semble pouvoir être l'œuvre que du politique, voire du théoricien de la politique. Comment donc le mystique peut-il venir remplacer ici le politique ? S'agit-il s'asseoir la politique sous l'autorité de la religion et le d'institution religieuse. Ce que l'institution religieuse catholique et son Chef vont faire ou plutôt ne pas faire pendant la Seconde guerre mondiale ne semble pas nous permettre d'aller dans cette direction. Mais il faut bien comprendre ce dont il s'agit ici, il s'agit d'une humanité susceptible de se modifier y compris dans un sens biologique. Nous allons voir en effet que si « toute morale et d'essence biologique », toute religion naturelle aussi. Toute religion naturelle, infraintellectuelle est ramenée à des besoins fondamentaux de l'homme que Bergson pense comme soumis à la « non hérédité des caractères acquis ». Quoique la société évolue, ces besoins ne changent pas. Voilà qui explique pourquoi la prétendue « civilisation » n'est souvent qu'un vernis et pourquoi nous sommes bien plus proches de la « mentalité primitive » que les anthropologues français veulent le faire croire. Prendre ainsi comme idéal, un idéal d'ouverture n'est donc rien d'autre qu'engager une transformation de l'espèce humaine. De quel ordre cette transformation peut-elle être ? La réponse de Bergson est claire : « le but ne serait atteint que s'il y avait finalement ce qui aurait dû théoriquement exister à l'origine, une humanité divine »(253).

Transformer radicalement l'humain, c'est le rendre « divin », de telle sorte que l'univers puisse bien finalement apparaître comme « une machine à faire des Dieux » (338). Que peut vouloir dire une telle phrase.

C'est-à-dire d'abord, que peut-elle vouloir dire de philosophique ? Comment situer plus clairement la place de la philosophie par rapport à la mystique, là où leurs interactions semblent pour le moins embrouillées, de telle sorte que le critère de vérité en sort plutôt affaibli que renforcé.

C'est-à-dire ensuite, comment une telle formule peut elle devenir acceptable et que présuppose-t-elle, comme conception du divin ? Suppose-t-elle effectivement que les êtres humains, en tant que choses « créées », puissent également devenir des « créateurs » au sens traditionnel, c'est-à-dire assortis de pouvoir transcendants, comme par exemple celui de se débarrasser de leurs enveloppes corporelles et matérielles ? Nous serions alors ramenés aux fables traditionnelles de la religion catholique. Mais rien dans les mythologies qui y sont liées ne laisse entendre que le Grand livre de la nature est susceptible d'engendrer des Créateurs. Pour qu'ils puissent l'être, il faudrait que le divin soit un phénomène, un effet produit (« à faire ») par la mécanique de l'univers. C'est peu de dire qu'une telle conclusion

embarque Bergson sous les douces terres de l'hérésie théologique. Peuvent-elles cependant prétendre à une justesse métaphysique ? Telle est la seconde question à laquelle nous tenterons de répondre dans ce travail.

Hisashi FUJITA (Université Kyushu Sangyo, Japon)

« Deux philosophies politiques de la vie : Deleuze ou Bergson II » (*titre provisoire*)

Suite à celle du dernier colloque (« Deleuze ou Bergson : A quoi reconnaît-on le vitalisme »), la présente étude vise à discerner la différence qui sépare Deleuze de Bergson au niveau politique. Chez Deleuze, la vie est non-organique ; elle est un enchaînement infini des machines désirantes, c'est-à-dire mouvement sériel et atonal se composant uniquement des images cristaux et n'ayant aucun Sujet comme point central. Le "voyant" vit en quelque sorte une vie sans vie. Tandis que chez Bergson la vie est (non)-organique ; le courant de la supra-conscience vitalise même les machines. Non individuelle, il reste subjectif. Ces deux désubjectivations appellent chacune à leur façon une bio-politique qui se séparent toutes deux de celle de Negri-Hardt. Car « le peuple manque » de Deleuze et la communauté désœuvrée des mystiques chez Bergson appellent une politique non pas de la multitude mais de la solitude. C'est dans cette perspective que la présente étude propose de lire les derniers textes de Deleuze et de Bergson, pour éclaircir ainsi le passage de *l'Evolution créatrice* aux *Deux Sources*.

Session 6 (14h30-17h00) : Philosophie et Image

Tatsuya HIGAKI (Université d'Osaka, Japon)

« L'existence de la mémoire – Bergson et Benjamin »

Il n'y a que très peu de choses qui rapprochent directement Bergson de Benjamin. Mais tout change, si l'on tient compte du fait que la ville de Paris et sa culture, telles qu'elles se montraient au 19^{ème} siècle, ont profondément influencé leurs manières de penser. La théorie bergsonienne de l'image s'appuyait sur la croyance absolue en l'existence du passé, au moment même où Benjamin découvrant l'appareil à images développait sa théorie sur l'« art de la reproduction ». La « contraction » pour Bergson produit la qualité de ce qu'on vit, alors qu'en dépassant l'expérience de l'homme, « l'histoire naturelle » dont parle Benjamin constitue *virtuellement* l'existence de ce qu'on voit, et la *Dialektik im Stillstand* donne une vision singulièrement messianique de l'histoire. L'Aura de la vie comme création/évolution du corps s'élève ainsi au-delà de *l'Evolution créatrice*.

Rocco RONCHI (Università dell'Aquila, Italia)

« Le raisonnement bâtard. Le rôle de l'image dans la métaphysique de la durée créatrice »

Tout « ouvert » veut dire que « le tout n'est pas donné ». Bergson utilise fréquemment cette expression, surtout dans les passages essentiels de son œuvre, quand il présente au lecteur l'intuition essentielle de sa pensée : la *durée créatrice*. Mais quelle est la structure immanente de cette durée créatrice, de ce « tout ouvert » ? Comment peut-t-on penser cette « ouverture » qui est l'essence du « tout » ? Comment peut-t-on penser, enfin, *l'élan vital* ? La réponse bergsonienne se rapproche à celle

platonicienne concernant la possibilité de penser la *chora* dans le *Timée*. Il faut un raisonnement bâtard, il faut un *loghismós tis nóthos*, pour faire apparaître le virtuel dans sa différence de l'actuel. Il nous faut des images « semblables à celles des rêves ». La réponse se trouve dans la formidable description bergsonienne du phénomène paramnésique : la « fausse reconnaissance ». Le *déjà vu* nous met en présence de ce qui arrive toujours au fond de la durée, de ce que de la durée créatrice est le fondement de possibilité. A travers cette image troublante d'un présent qui se dédouble en souvenir l'événement devient sensible. La différenciation en acte, qui est à la base des différents, sans être aucun d'entre eux, paraît; elle apparaît grâce et à cause de la catastrophe du signifié, c'est à dire quand le processus de reconnaissance qui est fonctionnel à la vie elle-même s'arrête.

John MULLARKEY (University of Dundee, UK)

'Was Deleuze Right to Say: "Cinema is Bergsonian"'

Deleuze claims that cinema is Bergsonian. This paper asks:

1. whether Deleuze was right to make such a claim, and
2. if he was correct, whether he made this claim for the right reasons.

In answering these questions we will see that Deleuze forces Bergson into being more Deleuzian than Bergsonian. Where Deleuze ignores the actual movement of the cinematic apparatus in favour of the virtual movement of the cinematic image, Bergson is open to the reality of movements *of all kinds*. This variance is also seen in Deleuze's general attitude to the Event as virtual (and so most real), that is, as existing *elsewhere* beyond actual movement, whereas, for Bergson, all movement (and every event) is real. Moreover, Bergson also offers us a theory as to why some movements disappear (become imperceptible) before our eyes – not because they are less real (or even 'more real', or virtual), but because we *suppress* them in an act that is both political and metaphysical. His theory of suppression thereby reflects back on the reasons why cinema is so important for Bergson – reasons to which Deleuze must remain blind.