Le vitalisme bergsonien et sa réception africaine

Essai de critique théorique et contextuelle

Dominique Biakolo Komo
ENS – Université de Maroua

Résumé : Nous nous proposons, au cours de cette étude, partant de l'analyse du vitalisme de Bergson et de son écho dans les pensées de Senghor et Hebga, d'en dégager les limites théoriques ainsi que la signification historique. Concrètement, nous dénonçons l'imposture théorique que constitue le recours du vitalisme à la science ainsi que son caractère fondamentalement irrationaliste. La finalité du vitalisme consiste à recouvrir l'histoire d'un épais nuage qui en brouille l'intelligibilité et la rationalité, inhibant de ce fait toute tentative d'inflexion de sa courbe. Or, le destin de l'Afrique se joue sur le terrain de la rationalité et de la science et non dans l'illusion de puissance et de supériorité que nous fait miroiter le vitalisme.

Mots-clés : vitalisme, science, intuition, irrationalisme, histoire.

Introduction

Bergson apparaît comme une figure majeure de la doctrine vitaliste. Partant de la distinction entre l'espace et la durée, la matière et l'esprit, il considère la vie comme l'insertion de la durée dans la matière. L'univers résulterait, selon lui, de la poussée vitale, matrice de l'évolution et de toutes les transformations qui ont cours dans la nature. Cette poussée vitale est force, énergie, mouvement et flux continu. Ainsi entendue, la vie échappe aux lois physico-chimiques et à l'intelligence. La science, bornée à l'étude des relations entre les phénomènes matériels, est inapte à saisir la vie. Celle-ci ne peut réellement être appréhendée qu'au moyen de l'intuition. C'est peut-être ce qui justifie la mystique de certains penseurs africains pour le vitalisme. Ces penseurs se trouvent en coquetterie avec la doctrine vitaliste parce que celle-ci justifie la médiocrité du développement technoscientifique de l'Afrique. Les Africains seraient plus proches de la réalité que les Occidentaux. Plutôt que d'user de la rationalité

analytico-instrumentale au principe des sciences, ils seraient, au moyen de l'intuition, installés au cœur même de la réalité. Ils la sentent, la vivent et la dansent au lieu de l'analyser et la transformer. Aussi, ces penseurs ont-ils mis en exergue des ontologies énergétistes faisant office de substance de la pensée africaine.

Nous nous proposons, sur la base de l'analyse du vitalisme bergsonien et de sa critique théorique et contextuelle, d'en dégager la signification dans le monde moderne et contemporain. Nous montrerons plus précisément que le vitalisme est une doctrine antiscientifique fonctionnant comme une idéologie irrationaliste et réactionnaire qui s'accommode surtout du mythe et du fidéisme dans le dessein de brouiller les grilles rationnelles de lecture de l'histoire.

1 Le vitalisme bergsonien

Pour rendre intelligible la doctrine vitaliste bergsonienne, nous nous proposons de l'appréhender comme une ontologie débouchant entre autres sur une théorie de la connaissance.

1.1 L'être comme durée, force, énergie vitale

Bergson a beau récuser les systèmes philosophiques (Bergson, 1934 : 1, 123), il n'en demeure pas moins qu'il admet chez chaque philosophe l'existence d'une « intuition philosophique » fondamentale, une espèce d'invariant que ni le temps, ni les circonstances ne peuvent altérer. Cette intuition s'apparente à un contact avec le réel qui impulse la pensée du philosophe. C'est elle que le philosophe s'efforcera d'exprimer toute sa vie, à travers la multitude de ses écrits, sans peut-être jamais y parvenir. L'intuition philosophique qui rend compte de la pensée de Bergson est la durée. Dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson distingue radicalement l'espace de la durée en dénonçant la tendance qui consiste à les confondre, tendance que l'on retrouve entre autres chez Kant (Bergson, 1889 : 67-79). Si l'espace est simultanéité, homogénéité, répétition, division, discontinuité et juxtaposition, la durée quant à elle est écoulement ininterrompu, création, hétérogénéité, continuité et fusion. La méprise qui consiste à penser le temps avec le schème de la matière, l'espace, est due au fait que nous nous installons dans l'immobile pour appréhender le mobile. En d'autres termes, nous appliquons à la pensée du temps les schèmes mentaux avec lesquels nous pensons la matière. C'est une telle méprise qui a conduit aux sophismes des Éléates chez qui le mouvement se confond avec la distance entre deux points immobiles.

Pour saisir la durée, le temps vrai, il suffit de suivre le mouvement de la conscience. Celle-ci apparaît comme un écoulement incessant, un flux continu où des états se compénètrent pour former un tout indivis. La durée s'atteint lorsque le moi renonce à exister superficiellement, sort du domaine du social et du langage qui fige la pensée en mots et en concepts, et pénètre dans ses propres profondeurs (Bergson, 1889 : 123). Un tel moi accède alors à la liberté dans la mesure où ses actes coïncident avec « l'âme entière », avec « le moi fondamental ». C'est la durée ainsi entendue qui constitue l'être et non la matière. Elle est une donnée psychologique incommensurable avec la matière et l'espace qui en constitue le schème mental. À ce niveau, l'ontologie

bergsonienne reste éminemment dualiste : l'être se rattache à la seule subjectivité, la durée ne pouvant être vécue que par le sujet conscient ; alors que la matière réfère à la carapace de l'être, sa dimension superficielle.

Mais Bergson, par la suite, étendra la durée à l'ensemble de l'univers. Il reconnaît qu'on ne saurait nier l'existence du mouvement dans la nature. Refuser cette évidence revient à ignorer les changements qui y ont cours. Le changement n'est donc pas seulement une expérience psychologique, il réfère aussi à une expérience objective. L'univers matériel, vu sous le prisme de la perception pure, s'apparente à un flux continu : « [...] l'univers matériel lui-même, défini comme la totalité des images, est une espèce de conscience, une conscience où tout se compense et se neutralise. » (Bergson, 1896 : 264.) Seule la perception subordonnée à des fins pratiques fige et isole les aspects de ce flux matériel. Cette conscience neutralisée que constitue l'univers ne peut cependant pas se réfléchir. Le mouvement de la nature n'a par conséquent rien à voir avec la durée qui est le propre du sujet. C'est lui qui perçoit le mouvement dans la nature : « Sans doute les choses extérieures changent, mais leurs moments ne se succèdent que pour une conscience qui se les remémore. » (Bergson, 1889 : 170.) Néanmoins, cette extension du mouvement à la nature permet de sortir de la subjectivité et d'envisager réellement l'ontologie. Car, pour que l'ontologie soit possible, « [i]l faut que la durée psychologique ne soit qu'un cas bien déterminé, une ouverture sur une durée ontologique » (Deleuze, 1966 : 44). Dès lors, la durée apparaît comme l'étoffe de toute réalité matérielle ou spirituelle. Une telle affirmation requiert un réexamen et une atténuation du dualisme rigide entre l'espace et la durée développé dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*.

Sans jamais renoncer au dualisme entre l'esprit et la matière, Bergson, dans *Matière et Mémoire*, montre que les deux réalités se rapportent au moyen de la perception. Dans la perception pure, le présent pur – flux matériel – et le passé pur – mémoire – s'unissent et fusionnent : « Si le souvenir pur est déjà l'esprit, et si la perception pure serait encore quelque chose de la matière, nous devions, en nous plaçant au point de jonction entre la perception pure et le souvenir pur, projeter quelque lumière sur l'action réciproque de l'esprit et de la matière. » (Bergson, 1896 : 274.) Deleuze voit dans ce rapprochement entre la matière et l'esprit un véritable monisme qui autorise à entrevoir chez Bergson plusieurs durées, entendons plusieurs degrés de contraction et de détente de la Durée. La conscience serait alors le degré le plus contracté de la durée et la matière, la limite de sa détente : « Il n'y a qu'un seul temps (monisme), bien qu'il y ait une infinité de flux actuels (pluralisme généralisé), qui participent nécessairement au même tout virtuel (pluralisme restreint). » (Deleuze, 1966 : 83.) Cette pluralité de flux renvoyant à une même durée se manifeste chez le vivant.

La vie n'est rien d'autre que l'insertion de la durée dans la matière. Les différents règnes, espèces et individus manifestent les multiples directions dans lesquelles la durée s'est éparpillée, dispersée avec plus ou moins de succès. À travers la reproduction, les êtres vivants transmettent à leur progéniture le courant de vie reçu : « Ce courant de vie, traversant les corps qu'il a organisés tour à tour, passant de génération en génération, s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus sans rien perdre de sa force. » (Bergson, 1907 : 26.) L'indivisibilité de la durée est donc relative

comme le reconnaît Deleuze. En fait, les différences de nature, pour autant qu'elles soient qualitatives, ne s'appliquent qu'à la durée. En dehors d'elle, il n'y a que des différences de degré – espace. Autant dire qu'en se divisant, la durée se différencie contrairement à l'objet qui ne change pas de nature en se divisant : « Ce serait donc une grande erreur de croire que la durée soit simplement l'indivisible, bien que Bergson s'exprime souvent ainsi par commodité. En vérité, la durée se divise, et ne cesse de se diviser : c'est pourquoi elle est une *multiplicité*. Mais elle ne se divise pas sans changer de nature, elle change de nature en se divisant. » (Deleuze, 1966 : 35-36.) D'où pour Deleuze le passage chez Bergson des différences de nature – espace et durée, matière et esprit – aux différences entre les différences de nature – durées. La vie exprime parfaitement les différences entre les différences de nature en ce sens qu'elle est la différenciation de la durée en espèces et individus.

Mais ce qui est fondamental dans la vie, c'est l'énergie. Cette énergie, les plantes la captent directement du soleil alors que les animaux l'obtiennent soit en consommant les plantes, soit en consommant les animaux herbivores. Pour vivre, l'organisme a besoin de l'énergie : « À vrai dire, toute cellule vivante dépense sans cesse de l'énergie à se maintenir en équilibre. » (Bergson, 1907 : 121.) Il faut donc admettre que l'énergie est vitale ou que la vie n'est rien d'autre que l'énergie qui crée, transforme et évolue. Durée et énergie sont une seule et même chose en tant qu'elles impliquent le mouvement, le changement et la création. La vie n'est rien d'autre qu'un effort pour accumuler l'énergie en vue de la réalisation des actions libres. Mais pour bien cerner la nature de l'énergie, il faudrait d'abord en admettre le caractère multiforme. L'énergie qui se confond avec la vie est de nature spirituelle (Bergson, 1889 : 114). C'est pourquoi l'élan vital est force, mouvement et création. C'est la libération de l'énergie contenue dans la matière qui favorise le mouvement (Bergson, 1919 : 14-15). L'organisation de la matière s'explique à partir du vaste courant de conscience qui la traverse et qui en fait un instrument de la liberté. Mais pour être esprit, l'énergie vitale ne se confond pas avec l'intelligence qui en représente un des produits.

L'élan vital est aveugle et ses créations imprévisibles et indéterminées. La théorisation de la durée comme force ou énergie autorise un autre rapprochement entre l'esprit et la matière rendu possible grâce à la science moderne : « Nous voyons la force se matérialiser, l'atome s'idéaliser, ces deux termes converger vers une limite commune. » (Bergson, 1896 : 224-225.) Convergence problématique cependant lorsque *L'Évolution créatrice* et, plus tard, *L'Énergie spirituelle* réaffirment et renforcent la différence de nature entre l'esprit et la matière. Dans ce dernier texte, Bergson, après avoir remis en cause le parallélisme entre la conscience et le cerveau, établit que la conscience est en grande partie indépendante du cerveau, et ne voit plus la raison de ne pas admettre la survie de l'âme après la mort (Bergson, 1919 : 59). En somme, l'être bergsonien est de nature spirituelle. Il est durée, mouvement et création. Lorsque cette durée s'insère dans la matière, elle devient vie, force et énergie à l'origine des transformations observées dans la nature. Quelles sont les conséquences de cette ontologie vitaliste sur la théorie de la connaissance ?

1.2 De l'intuition de la durée à la critique de la théorie de la connaissance

La distinction entre deux ordres de réalité : l'esprit et la matière, la durée et l'espace, entraîne avec elle la distinction entre deux modes de connaissance : celui qui s'applique à la matière – science – et celui qui s'applique à la vie – intuition. L'espace et la matière sont le domaine de prédilection de l'intelligence alors que la durée n'est accessible qu'à l'intuition : « [...] notre intelligence, au sens étroit du mot, est destinée à assurer l'insertion parfaite de notre corps dans son milieu, à se représenter les rapports des choses extérieures entre elles, enfin à penser la matière. » (Bergson, 1907 : V.) L'intelligence, poursuit Bergson, n'est à l'aise que parmi les objets inertes, les solides, parce qu'elle est formée à leur image. La géométrie, en tant qu'émanation de la pensée logique elle-même calquée sur les solides, relève du champ d'opération de l'intelligence. L'intelligence ne peut rien comprendre en dehors des principes du déterminisme, de la causalité et de l'identité. Lorsque nous l'appliquons à la vie ou aux phénomènes qui ne relèvent pas de l'espace, schème analytique de la matière, nous aboutissons aux antinomies kantiennes et proclamons très vite la limitation de notre esprit et son incapacité foncière à appréhender l'absolu.

C'est que la vie n'obéit pas au mécanisme. Elle est exigence de liberté. Ne perdons pas de vue que la découverte de la durée à côté du mécanisme matérialiste dans l'*Essai* est ce qui permet à Bergson de sauver la liberté. Par conséquent, il convient de distinguer deux modes de connaissance, celui qui relève du mécanisme – intelligence, science – et celui qui relève de la vie – intuition, métaphysique. L'intelligence n'opère que sur l'immobile, le fixe. Elle ignore le mouvement qui caractérise la vie : « De la *création* organique, au contraire, des phénomènes évolutifs qui constituent proprement la vie, nous n'entrevoyons même pas comment nous pourrions les soumettre à un traitement mathématique. » (Bergson, 1907 : 20.) La *mathesis universalis* n'est qu'un mécanisme radical et réducteur qui nie l'existence de la liberté dans le monde (Bergson, 1907 : 39). Or, la physico-chimie est incapable d'expliquer la vie. Car, les explications mécanistiques ne valent que pour la matière inerte (Bergson, 1907 : 35-37). Et puisque « tout n'est pas cohérent dans la nature » (Bergson, 1907 : 105), il convient de promouvoir une autre méthode susceptible de s'appliquer à la liberté : l'intuition.

L'intuition ne se réduit pas à une connaissance immédiate. Bergson l'envisage comme une méthode. L'intuition bergsonienne ne sort pas du temps pour appréhender l'éternel et l'immuable, elle est plutôt saisie du temps. Pour coïncider avec la durée au moyen de l'intuition, il faut d'abord se défaire des habitudes du moi superficiel installé dans l'espace. Ce qui permet d'isoler la durée pure et, par un effort d'introspection, de vivre l'écoulement de la conscience, de la durée pour prendre contact avec elle : « L'intuition dont nous parlons porte donc avant tout sur la durée intérieure. [...] C'est la vision directe de l'esprit par l'esprit, [...] vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence. » (Bergson, 1934 : 27.) Bien qu'elle soit chez Bergson une méthode, l'intuition prend néanmoins le contre-pied de l'intelligence et de la science qui impliquent la rationalité, la cohérence, le déterminisme ou encore le mécanisme. Tout ce qui paraît irrationnel, incohérent, illogique au regard de la science peut être pris en charge par l'intuition. C'est pourquoi la durée ou

la vie, objet de l'intuition, est par essence indéterminée, imprévisible, aveugle. Bref, la vie échappe au mécanisme et à la logique : « [...] le principe de la détermination universelle perd toute espèce de signification dans le monde interne des faits de conscience. [...] Nous nous trouvons donc ici en présence d'une illusion si profonde, d'un préjugé si tenace, que nous ne saurions en avoir raison sans les attaquer dans leur principe même, qui est le principe de causalité. » (Bergson, 1889 : 151-152.) Si le principe de causalité connaît beaucoup de succès dans l'explication des phénomènes physiques, il est désarmé pour rendre compte des faits psychiques : « C'est pourquoi toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme. » (Bergson, 1889 : 165.) En d'autres termes, la liberté inhérente à la vie psychique est l'exception qui confirme la règle du déterminisme régissant les phénomènes physiques.

Aussi, l'évolutionnisme, qu'il s'agisse de celui de Spencer, de Lamarck ou même de Darwin, s'avère-t-il incapable d'expliquer la vie. La raison en est qu'il repose sur le matérialisme et la science. Or, la matière, produit de l'élan vital, ne saurait rendre compte de la vie. Les transformations dont témoignent les vivants ne peuvent relever ni du hasard, ni de l'accident, ni de l'adaptation à l'environnement. Sinon, comment expliquer qu'une espèce présente les mêmes caractères à différents points de l'espace sans avoir été soumise aux mêmes influences environnementales ? Pour Bergson, seule la transmission de l'élan originel de vie reçu peut rendre compte d'un tel phénomène (Bergson, 1907 : 56, 88, 133). Si l'intelligence – science – porte sur les phénomènes physiques et l'intuition – métaphysique – sur la vie, comment envisager les rapports entre les deux ? Dans le règne animal, l'évolution a pris deux directions divergentes, l'instinct et l'intelligence. L'intelligence est la faculté de fabriquer des outils alors que l'instinct colle à la nature. « L'instinct est donc la connaissance innée d'une *chose*. Mais l'intelligence est la faculté de fabriquer des instruments inorganisés, c'est-à-dire artificiels. » (Bergson, 1907 : 151.) Il s'ensuit que l'intelligence n'est pas l'instrument privilégié de la connaissance, elle est l'instrument de l'action. Chez l'homme, l'instinct devient intuition. Celle-ci est saisie du dedans ou sympathie alors que l'intelligence est saisie du dehors. La théorie de la connaissance sera donc suspendue à la métaphysique en ce sens que c'est cette dernière qui peut connaître le fond de la réalité. S'agissant des rapports entre l'intelligence et l'intuition ou entre la science et la métaphysique, la position de Bergson oscille entre la division du travail et la complémentarité entre le philosophe – métaphysicien – et le savant. Le savant étudie les faits que le philosophe dépasse pour atteindre la réalité profonde ; ou alors le philosophe tient la connaissance de la matérialité pour une affaire de science et non de la philosophie (Bergson, 1907 : 195).

Toutefois, en approfondissant chacune son domaine d'étude, la science et la métaphysique peuvent contribuer toutes les deux à la perfection humaine : « Une humanité complète et parfaite serait celle où ces deux formes de l'activité consciente atteindraient leur plein développement. » (Bergson, 1907 : 267.) En fait, la méthode bergsonienne consiste à montrer que les différentes directions de la vie, après s'être séparées, se rapprochent et se rejoignent au-delà du tournant. L'intuition gagnerait en précision en se laissant analyser par la science, tandis que la science gagnerait en profondeur en s'enrichissant de l'apport de la métaphysique (Bergson, 1934 : 42-44). Mais si l'on peut régresser de l'intuition à la science, le chemin inverse, savoir la progression

de la science à l'intuition est impossible. On ne saurait parvenir à l'intuition par un élargissement des connaissances scientifiques (Bergson, 1907 : 268). Toutefois, pour parvenir à l'intuition, la maîtrise des connaissances scientifiques est indispensable, bien qu'elle ne détermine pas l'intuition.

En fait, le raisonnement de Bergson est assez subtil. Il reconnaît que matière et esprit présentent un côté commun. Car, des ébranlements superficiels de la matière peuvent agir sur l'esprit, alors que l'esprit, pour agir sur le corps, doit se spatialiser. Par conséquent « l'intelligence, quoique tournée vers les choses du dehors, peut encore s'exercer sur celles du dedans, pourvu qu'elle ne prétende pas s'y enfoncer trop profondément » (Bergson, 1934 : 39-40). Le rapprochement entre la science et la métaphysique ne va donc pas aussi loin qu'il paraît. Bergson préfère maintenir la division du travail entre les deux. Aussi, pense-t-il que la science peut atteindre l'absolu d'une moitié du réel, la matière, alors que la métaphysique atteindrait l'absolu de l'autre moitié, la durée (Bergson, 1934 : 43). Gardons-nous cependant de voir en cette division du travail une hiérarchisation. Pour Bergson, il s'agit plutôt de distinguer et de différencier la science et la métaphysique en spécifiant le champ de compétence de chacune. Les deux modes de connaissance sont d'égale valeur bien que différents. En somme, le vitalisme bergsonien envisage l'être comme une force, une énergie créatrice qui échappe aux lois du mécanisme et n'est de ce fait accessible qu'à l'intuition. Voyons à présent comment cette doctrine a séduit les penseurs africains.

2 Les doctrines vitalistes africaines d'inspiration bergsonienne

Nous nous proposons, dans cette articulation, d'analyser les théories vitalistes développées par des Africains revendiquant eux-mêmes l'influence bergsonienne. Il s'agit des théories de Senghor et de Hebga. Toutefois, nous recourrons, au besoin, à la théorie de Tempels pour une meilleure clarification de l'analyse.

2.1 Le vitalisme de Senghor

Notre intention théorique ne consiste pas à réduire la pensée senghorienne au bergsonisme. Senghor lui-même reconnaît avoir subi l'influence de plusieurs philosophes parmi lesquels Teilhard de Chardin, Karl Marx, Jacques Maritain, Gaston Berger, Nietzsche, etc. (Diagne, 2011 : 15). Mais il admet que parmi ces influences, celle de Bergson fut décisive tant et si bien qu'il qualifia la parution de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de « révolution de 1889 » (Diagne, 2011 : 16). Pourquoi l'*Essai* fascine-t-il autant Senghor ? C'est que Bergson apporte à Senghor deux précieux outils théoriques qui l'aideront à élaborer sa pensée : « le vitalisme et l'intuition » (Diagne, 2007 : 84). Toutefois, bien qu'il parle de « la révolution de 1889 », c'est surtout au Bergson de *L'Évolution créatrice* qu'il faut se référer pour comprendre l'ontologie de Senghor. À la suite de Bergson, il distingue la partie superficielle et matérielle du réel de sa partie essentielle. Pour lui, l'aspect extérieur et visible de l'objet n'est pas l'objet lui-même, mais la manifestation, le signe de son essence invisible. C'est cette essence invisible qui émeut le Nègre. Ce n'est pas la matière qui constitue le fond de la réalité, mais l'esprit, la force vitale ou l'énergie.

Le monde pour le Nègre est un monde d'âmes. Tout objet matériel ou immatériel est mû par une force, un esprit, une âme qui l'habite. L'âme en question n'est rien d'autre qu'« *une force spirituelle, un principe de vie intellectuelle et morale* qui anime chaque être, chaque plante, chaque chose pourvue d'un caractère propre » (Senghor, 1964 : 71). L'âme s'incarne aussi bien dans la matière inanimée que dans la matière vivante. Ainsi, la montagne, le rocher, la plante, l'eau sont tous habités par des âmes. L'âme est une « force active » qui meut chaque corps à travers le souffle vital, matière subtile qui est au principe de la vie organique. « L'âme [...] est le *double* de chaque être, son *essence*. » (Senghor, 1964 : 71.) Senghor a accueilli avec un enthousiasme débordant l'ouvrage de Tempels qui lui a permis de systématiser ses thèses. Tempels pense que l'ontologie africaine repose sur le concept central de force vitale. Il s'agit, de l'aveu de Tempels, d'une ontologie dynamique opposée à l'ontologie statique occidentale. Alors que les Occidentaux pensent l'être, les Bantous quant à eux pensent la force (Tempels, 1948 : 33, 36). Les êtres se distinguent par leur force d'où la hiérarchie des forces avec au sommet « Dieu », « Esprit et Créateur » ; suivi des archipatriarches, fondateurs de clans ; puis viennent les défunts de la tribu selon la primogéniture ; et enfin, les vivants et les forces inférieures, c'est-à-dire animales, végétales et minérales, suivant la puissance vitale de chacune à l'intérieur de sa classe (Tempels, 1948 : 42-43). Parallèlement à cette ontologie vitaliste, Tempels dégage les lois qui régissent l'interaction entre les différentes forces de l'univers : l'homme peut directement renforcer ou diminuer un autre homme dans son être ; de même, il peut influencer directement les forces inférieures ; enfin, un être raisonnable peut agir sur un autre en s'appuyant sur des forces inférieures (Tempels, 1948 : 46).

La théorie des forces de Tempels aboutit à l'« énergétisme pluraliste » qui justifie l'interaction universelle des forces. Ce qu'en retient surtout Senghor, et qui rejoint le bergsonisme, c'est que la force vitale est l'étoffe de la réalité ; que toute force est spécifique ; que différents types d'êtres se caractérisent par différents types et intensités de force ; que chaque force peut être « ren-forcée » ou « dé-forcée » ; que les forces peuvent agir les unes sur les autres en vertu de leur nature interne ; que l'univers est une hiérarchie des forces ; et que enfin, l'action causale directe va de la plus grande force vers la plus faible (Diagne, 2007 : 68-69). Fidèle à Bergson, Senghor, après avoir développé l'ontologie vitaliste, débouche lui aussi sur la critique de la théorie de la connaissance qu'il résume par une belle formule : « L'émotion est nègre comme la raison hellène. » (Senghor, 1964 : 23-24.) Cette affirmation découle du vitalisme caractéristique de l'ontologie africaine. En effet, si le Nègre semble régi par une mentalité prélogique, c'est parce qu'il est installé au cœur de la réalité et non à sa surface. La science, comme l'a souligné Bergson, s'applique à la connaissance de la surface du réel, de la matière. Or, l'essence du réel n'est pas la matière, mais la vie, l'esprit, l'énergie spirituelle.

Senghor entreprend donc de démystifier la science à la suite de Bergson. Pour lui, le Nègre ne se distingue pas du monde. Il s'identifie à l'objet. Tout chez lui est identité immédiate et indifférenciation parce que mû par le psychisme humain. Le Nègre ne sait ni diviser, ni compter, ni même distinguer. Au lieu de s'opposer à la nature pour l'analyser, l'expliquer et la transformer, il communie et sympathise avec elle. Il s'y rapporte par une sensibilité présensorielle. Au « je pense donc je suis » de Descartes,

Senghor oppose victorieusement le « je sens, je danse l'autre ». Il s'ensuit que la connaissance du Nègre, de nature intuitive, est supérieure à la connaissance scientifique parce que portant sur le cœur même du réel et non sur sa surface : « Danser, c'est découvrir et recréer, surtout lorsque la danse est danse d'amour. C'est, en tout cas, le meilleur mode de connaissance. » (Senghor, 1971 : 100.) Senghor est d'autant plus conforté dans sa posture théorique qu'il est convaincu que l'émotion nègre, s'identifiant à l'intuition de la foi, est supérieure à la connaissance scientifique bien que conforme à la physique ondulatoire contemporaine. La physique ondulatoire confirme donc la supériorité de la connaissance intuitive du Nègre.

Senghor est séduit par la critique bergsonienne du mécanisme, de la science, et sa reconnaissance d'une réalité supérieure – la durée, la force vitale ou encore l'énergie – inaccessible à celle-ci parce qu'échappant aux principes de la logique, de la causalité et du déterminisme ; mais uniquement saisissable par l'intuition. Ce qu'il célèbre chez Bergson à travers « la révolution de 1889 », c'est la fin du cartésianisme et du mécanisme de la science galiléo-cartésienne (Diagne, 2007 : 79-80). On peut donc conclure avec Diagne (2007 : 83) à l'identité de la théorie de la connaissance de Bergson et de Senghor. Le plus marquant chez Senghor, c'est que la différence des modes de connaissance entre le Blanc et le Noir ne semble pas relever de l'histoire. C'est une différence de nature essentialiste. De par leurs gènes ou leur hérédité, le Noir semble destiné à la danse et le Blanc à la science. La division du travail entre les deux races semble avoir été fixée d'avance par la nature [1]. Quoiqu'il en soit, l'influence bergsonienne est très prégnante dans la pensée de Senghor. Qu'en est-il de celle de Hebga ?

2.2 L'énergétisme pluraliste de Hebga

C'est la volonté d'expliquer les phénomènes paranormaux qui détermine l'attrait que le bergsonisme exerce sur Hebga. Son projet consiste à partir du rapprochement entre l'esprit et la matière effectué par des penseurs comme Bergson et Teilhard de Chardin pour tenter une explication des phénomènes paranormaux (Hebga, 1998 : 6). Hebga ne prétend pas démontrer la réalité de ces phénomènes, mais seulement la rationalité théorique qui les sous-tend (Hebga, 1998 : 5). Le résultat de ses recherches semble pourtant outrepasser la modestie de son ambition initiale, et Hebga donne l'impression de fonder objectivement, c'est-à-dire scientifiquement son analyse. Pour crédibiliser sa théorie, Hebga (1998 : 13) commence par discréditer la science en mettant en garde contre l'absolutisation injustifiée du discours scientifique qui, à la vérité, n'explique pas tout. Il nous met aussi en garde contre la méprise qui consiste à qualifier d'irrationnel ce que nous ne comprenons pas ou ne pouvons pas expliquer. S'appuyant sur Henri Laborit, il tient pour infondée l'opposition entre le rationnel et l'irrationnel. Seule l'ignorance des lois d'un phénomène nous amène à le qualifier d'irrationnel (Hebga, 1998 : 11).

Pour expliquer les phénomènes paranormaux, Hebga commence par critiquer la philosophie occidentale réduite au dualisme. De Platon à Bergson en passant par Aristote, Saint Thomas et Descartes, la pensée occidentale est restée enfermée dans le dua-

1. Une analyse complète de la pensée de Senghor est effectuée par Marcien Towa dans *Poésie de la négritude*, Sherbrooke, Naaman, 1983 ; et *Léopold Sédar Senghor : négritude ou servitude ?*, Yaoundé, Clé, 1971.

lisme entre la matière et l'esprit. Or, ce dualisme échoue à penser les rapports entre la matière et l'esprit (Hebga, 1998 : 31-80). Il aboutit généralement à l'extrinsécisme instrumentaliste qui réduit le corps à une possession ou un instrument dont se sert l'esprit. Hebga reconnaît cependant une évolution à partir de Bergson qui, après le dualisme radical de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, a tenté un rapprochement entre la matière et l'esprit dans *Matière et mémoire*. Mais l'entreprise bergsonienne a fait long feu, d'abord parce que Bergson n'a jamais renoncé au dualisme, y compris dans *Matière et mémoire*, comme il le précise lui-même dès l'avant-propos de cet ouvrage (Bergson, 1896 : 1). En outre, dans *L'évolution créatrice* et *L'énergie spirituelle*, la séparation entre l'esprit et la matière est encore si grande qu'elle remet totalement en cause les progrès effectués dans *Matière et mémoire ;* Bergson allant jusqu'à envisager l'immortalité de l'âme, conséquence de sa séparation d'avec le corps après la mort. Néanmoins, l'ontologie vitaliste bergsonienne séduit Hebga. Bergson, en faisant de l'univers une espèce de conscience et en considérant la matière comme le plus bas degré de l'esprit fascine Hebga (1998 : 186). Nous savons que la théorie de l'univers comme conscience conduit Bergson au vitalisme, à l'érection de la force ou l'énergie en étoffe de la réalité. C'est plus exactement cela qui fonde l'intérêt de Hebga pour Bergson.

Hebga n'hésite d'ailleurs pas à reconnaître que le projet de Bergson trouve son accomplissement chez Teilhard de Chardin qui entend dépasser le matérialisme et le spiritualisme en faisant de l'Énergie l'étoffe de la réalité, bien que cette Energie soit de nature spirituelle (Hebga, 1998 : 186). C'est cette ontologie dynamique ou énergétiste qui lui sert de grille de lecture de l'anthropologie africaine. Pour lui, le schéma triadique, c'est-à-dire pluraliste, domine l'anthropologie africaine. Dans plusieurs sociétés africaines, l'homme est considéré comme composé du corps, de l'ombre et du souffle (Hebga, 1998 : 95). Le corps est l'épiphanie de la personne. C'est par lui que la personne s'ouvre au monde. Il remplit aussi la fonction de sensibilité. L'homme est aussi souffle, mais ce souffle n'est pas à confondre avec le souffle des narines. Le souffle est envisagé du point de vue fonctionnel. Il remplit la fonction de la vie, de la persévérance dans la durée. Enfin, l'homme est ombre, mais cette ombre n'est pas l'ombre portée. Elle est invisible. C'est la personne vue sous l'angle de la mobilité, de l'agilité, de la maîtrise de l'espace, de l'immatérialité. L'ombre est la personne en tant qu'elle échappe à la pesanteur (Hebga, 1998 : 104-113). Ces différentes instances de la personne ne doivent pas être considérées comme des substances séparées, mais des constituants relationnels obéissant au principe de coprésence intrapersonnelle. Chacune d'elles représente toute la personne. Les relations entre les instances sont régies par le principe de la circumincession ou « déplacement ensemble ». Mais de telles relations sont-elles possibles ?

Hebga doit revisiter les théories philosophiques et scientifiques de la matière pour asseoir sa théorie. Il apprécie la théorie teilhardienne de l'Énergie considérée comme Étoffe cosmique, l'esprit et la matière n'étant que les deux faces de cette Étoffe. Autant dire que cette Étoffe est Esprit-Matière (Hebga, 1998 : 172). C'est précisément dans ce sens que s'orientent les recherches scientifiques sur la matière. Les théories énergétique, électromagnétique, relationnelle et du champ tendent à la déchosification, la désubstantialisation ou la dématérialisation de la matière. Ce qui retient par-dessus

tout son attention, c'est la théorie du champ d'Einstein et Infeld et la théorie relationnelle de Bachelard. Les deux premiers savants « estiment qu'il faut admettre l'existence de deux réalités, à savoir *la matière et le champ*, *dont la distinction est plutôt d'ordre quantitatif que qualitatif*[2] » (Hebga, 1998 : 180). La matière n'est que de l'énergie concentrée. Toutefois, le champ qui entoure la particule représente aussi de l'énergie, mais en quantité réduite. La matière se trouve là où la concentration de l'énergie est grande, et le champ là où cette concentration est petite.

La désubstantialisation aboutit à la théorie relationnelle de la matière. La matière peut être réduite à un ensemble de relations entre les énergies. Hebga se réserve le droit d'user, en fonction des circonstances, de la théorie de la matière qui sied à ses recherches. On peut dès lors redéfinir les différentes instances de la personne à la lumière de la théorie énergétique-relationnelle de la matière. De ce point de vue, le corps est soit de l'énergie condensée, soit un champ énergétique (Hebga, 1998 : 188-189). Le souffle est également énergie, mieux champ, état excité du champ ou champ en état d'excitation. L'ombre pourrait également être envisagée comme un champ de vaste étendue médiatisant émetteur et récepteur (Hebga, 1998 : 190). Hebga systématise donc l'énergétisme pluraliste de Tempels dont il assume par ailleurs les thèses, *mutatis mutandis*. Le réel se ramène à un ensemble de relations entre les forces ou les énergies (Hebga, 1998 : 164-166). La théorie de Hebga serait incomplète s'il ne s'attaquait pas à son tour au principe de causalité et au déterminisme. En effet, le paradoxe d'EPR, qui admet une vitesse de particules supérieure à la lumière, permet à Costa de Beauregard de remettre en question le principe de causalité et, par conséquent, le déterminisme (Hebga, 1998 : 236).

Fort des acquis de la microphysique, Hebga peut jeter un regard nouveau sur les phénomènes paranormaux. D'abord la lévitation : phénomène consistant pour un corps à se soulever et se maintenir en l'air sans aucun support apparent. La lévitation, comme les agressions sexuelles des « incorporels », peut s'expliquer à partir de la théorie énergétiste : « En quoi est-il étrange qu'une forme d'énergie agisse sur une autre ? » (Hebga, 1998 : 271.) En effet, le corps de la personne serait champ dans son degré le plus subtil et corps ou chair dans son degré le plus concret. Si l'ombre est envisagée comme un champ, alors la mobilité ne pose plus problème. « Le déplacement d'un individu dans l'espace, sa suspension dans l'air, correspondent à des changements dus à l'interaction de forces complexes. » (Hebga, 1998 : 204-205.) Il en va de même pour la bilocation ou la multilocation. La personne étant un champ énergétique, elle est présente sur toute l'étendue de ce champ qui constitue son rayon d'action, donc au-delà des limites visibles du corps épiphanique. « Si le sujet situé en A agit également en B (action à distance), il est présent en A et en B. Le champ qui le constitue est déployé et couvre le temps correspondant. » (Hebga, 1998 : 213.) En somme, Hebga a adopté chez Bergson plus que la méthode, comme le reconnaît Folscheid (2010 : 23-24). La théorie bergsonienne de l'énergie, sa critique de la science et du déterminisme mécaniste et même sa tentative d'explication des phénomènes paranormaux comme la télépathie ont beaucoup influencé Hebga. Que révèle et cache cet engouement des penseurs modernes et contemporains pour la doctrine vitaliste ?

2. Souligné par nous.

3 Limites de la doctrine vitaliste

Nous soulignerons, dans cette articulation, les limites théoriques et la signification historique du vitalisme. Au plan théorique, nous montrerons comment le vitalisme se fourvoie dans sa critique et sa tentative de récupération de la science. Envisagé du point de vue pratique, l'irrationalisme inhérent au vitalisme a pour finalité de masquer la rationalité de l'histoire et, par conséquent, ruiner la praxis historique.

3.1 Vitalisme et science

Le vitalisme est au fond une doctrine irrationaliste : « Quant aux variétés de l'idéalisme irrationaliste, leurs adeptes prennent pour élément primordial la volonté aveugle, l'"élan vital" inconscient. » (Spirkine, 1986 : 27.) S'il ruse souvent avec la science, c'est justement parce que le vitalisme est antiscientifique. Chez Bergson par exemple, la science est discréditée en tant que connaissance superficielle empêchant d'accéder au fond du réel. Ce discrédit de la science est parfois très subtil. Dans *la pensée et le mouvant*, Bergson envisage la possibilité pour la science d'atteindre l'absolu de la matière en réservant l'autre absolu à l'esprit. Il pense que les deux formes de connaissance sont d'égale valeur, mais différentes. Il ne s'agit donc pas de les hiérarchiser, mais plutôt de leur reconnaître une différence de méthodes (Bergson, 1934 : 42-43). Il nous est difficile d'accorder à Bergson que la science et la métaphysique, l'intelligence et l'intuition, ont une égale valeur dans sa pensée. Si la science reste au niveau de la surface du réel alors que la métaphysique en atteint la profondeur, peut-on dire que la surface et la profondeur sont d'égale valeur ? Et s'il s'agit simplement d'une différence de méthode, le différentialisme n'est-il pas une forme de hiérarchie ? La prolifération des dualismes dont use Bergson, et que Deleuze (1966 : 11) a tenté de recenser, traduit bien la hiérarchie et non une égalité de valeur. S'il n'y avait pas de hiérarchie, qu'est-ce qui justifie « l'obsession du pur » chez Bergson (Deleuze, 1966 : 12) ? Le « moi superficiel » et le « moi profond » peuvent-ils être d'égale valeur ? Les dualismes sont presque toujours hiérarchisants. Car, ils visent à distinguer la perfection de l'imperfection, la pureté de l'impureté, l'absolu du relatif, le créateur des créatures (Feuerbach, 1968).

Dans *L'Évolution créatrice*, Bergson passe en revue les théories scientifiques de l'évolution pour les discréditer toutes au profit de l'élan vital. Pour Lukács, Bergson s'est surtout appliqué « à la critique des conceptions scientifiques [...] à remplacer [...] les sciences par les mythes biologiques ». En effet, tournée vers l'extérieur, l'intuition bergsonienne tend à ruiner l'objectivité de la connaissance scientifique et à dévaloriser le réel (Lukács, 1958 : 25). Pour lui, l'élan vital de Bergson, le vouloir-vivre de Schopenhauer et la volonté de puissance de Nietzsche – nous pourrions y inclure « l'émotion-féminité » de Senghor – sont autant de mythes que ces auteurs opposent à la science. Nous avons vu comment Senghor avait salué la parution de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* comme une véritable « Révolution ». Nul doute que c'est l'irrationalisme du vitalisme bergsonien qui le fascine, lui qui avait refusé la raison au Nègre. Ce qui l'intéresse chez Bergson est la promotion de l'autre de la raison, l'intuition en l'occurrence. Aussi, se permet-il d'affirmer la supériorité de la connaissance du Nègre par rapport à celle du Blanc ? Si la rationalité sympathique du Nègre lui paraît supérieure à la rationalité analytique et instrumentale du Blanc

grâce à laquelle il domine la nature par le truchement de la technique, c'est sans doute parce que Bergson avait déjà reconnu la supériorité de la connaissance intuitive par rapport à la connaissance scientifique.

Mais on note chez les penseurs vitalistes une attitude ambiguë qui les amène parfois à s'appuyer sur la science pour justifier leurs thèses. Bergson célèbre la matérialisation de la force et l'idéalisation de l'atome dans la physique contemporaine après avoir admis que les explications scientifiques sont superficielles, que tout n'est pas cohérent dans la nature. Senghor quant à lui pense que le vitalisme africain est supérieur à la science, mais conforme à la physique ondulatoire contemporaine. Hebga aussi montre que son énergétisme pluraliste est conforme à la physique quantique qui, en plus, reconnaît le principe de l'indéterminisme. Que faut-il penser de ce recours à la science par une doctrine foncièrement antiscientifique ? L'absurdité ou le non-sens du projet des vitalistes consiste à fonder scientifiquement le spiritualisme. La physique quantique sur laquelle Hebga et les autres vitalistes s'appuient pour discréditer la science reste une connaissance scientifique, donc matérialiste. Hebga semble considérer la matière des champs comme l'esprit. Parce qu'elle n'est pas condensée, il tend à en faire une réalité spirituelle. Pour lui, la matière dématérialisée, déchosifiée, cesse d'être de la matière pour devenir l'esprit. Sinon, comment comprendre sa relativisation de la science et sa légitimation des formes de rationalité alternatives ? Si le comportement de la matière des champs le fascine tant, c'est sans doute parce qu'il croit y trouver des raisons de légitimer le spiritualisme ou toute autre alternative à la rationalité scientifique.

Hebga prétend que la philosophie ne parvient pas à proposer une définition satisfaisante de la matière. Il aurait dû se contenter de celle qu'en donne Spirkine (1986 : 69) : « La matière c'est tout ce qui nous entoure, qui se trouve en dehors de notre conscience, ne dépend pas de celle-ci [...]. » De ce point de vue, le champ, en tant qu'il existe hors de la conscience, n'est donc pas l'esprit, mais la matière. Hebga lui-même nous rappelle que la distinction entre matière et champ établie par Einstein et Infeld est purement d'ordre *quantitatif* et *non qualitatif* (Hebga, 1998 : 180). En d'autres termes, l'énergie des champs reste et demeure de la matière, et cette matière elle-même constitue l'objet d'étude des sciences. La dématérialisation de la matière ne signifie donc pas la légitimation du vitalisme : « L'immatérialité résultant de la découverte de la dématérialisation de la matière demeurera toujours matérielle. » (Folscheid, 2010 : 45.) En outre, les applications qu'autorise la physique quantique sont encore du ressort de la technoscience : « La spintronique [...], ou spin des électrons, est déjà en usage dans nos ordinateurs portables et nos téléphones mobiles. Elle ouvre de nouvelles perspectives pour transférer des informations et pourrait accessoirement expliquer le comportement étonnant des pigeons voyageurs. » (Folscheid, 2010 : 35.)

Bergson et les vitalistes en général donnent l'impression que la découverte de l'indéterminisme appliqué à l'infiniment petit remet en cause la science. Or, non seulement ce principe est l'exception qui confirme la règle, mais aussi, sa découverte n'a pas nécessité un renoncement à la science. C'est bien la science déterministe qui a découvert le principe d'indéterminisme qu'on peut d'ailleurs considérer comme une forme de déterminisme propre à l'infiniment petit. Le fait est que cet indéterminisme, contrai-

rement à ce que postule Hebga, ne peut pas du tout s'appliquer à l'homme qui n'est pas identique à l'infiniment petit. Encore que l'application des connaissances résultant de la physique quantique, comme le montre Folscheid, ne soit pas susceptible de nous sortir de la science et du matérialisme. Il n'est donc pas insensé de dire du vitalisme qui rejette la science en prenant appui sur la théorie de la matière et l'indéterminisme résultant de la physique quantique qu'il est un matérialisme naïf, une apologie de la science et du déterminisme qui s'ignore. Le spiritualisme ou vitalisme ne peut pas être fondé scientifiquement, car la science est essentiellement matérialiste. La critique de la science et la promotion des formes de rationalités alternatives étale une autre incohérence : le refus de la dialectique. Rien ne prouve que ce que la raison n'explique pas aujourd'hui – en admettant qu'elle n'explique vraiment pas certains phénomènes paranormaux, ce qui est pour le moins douteux – est au-dessus d'elle et mérite d'être étudié par d'autres voies. La connaissance rationnelle n'est pas figée, elle est dynamique. Ce qui n'est pas expliqué aujourd'hui peut l'être plus tard. Disqualifier la raison sous le joli prétexte qu'elle n'explique pas tel phénomène revient à refuser la dialectique de la connaissance. Or, notre connaissance s'enrichit chaque jour et à chaque époque de nouvelles découvertes.

La vérité est que l'irrationalisme véhiculé par le vitalisme au détriment de la science conduit ses auteurs au fidéisme. Critiques implacables de la science, les vitalistes font montre d'une extrême crédulité à l'égard du mythe. Ainsi Hebga, après avoir critiqué la science dans *Afrique de la foi, Afrique de la raison*, défend tranquillement sa foi de chrétien catholique tout en invitant tous les chrétiens à le suivre (Hebga, 1995 : 169-204). Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que Bergson – juif d'origine –, n'a pas fait mystère de sa sympathie pour le christianisme auquel il faillit se convertir. De même, Senghor ne cachait pas sa foi de chrétien catholique. Wole Soyinka estime que l'idéologie du pardon qu'il a promue traduit la nostalgie du prêtre qu'il a voulu être (Diagne, 2011 : 40). Quant à Tempels et Hebga, ils étaient tous les deux des prêtres catholiques. Plus d'une fois, Hebga se fourvoie dans sa promotion de l'irrationalisme. Aussi, sommes-nous surpris de le voir condamner l'adhésion aux sectes et autres cercles ésotériques, ainsi que le recours des hommes politiques à la magie et à la sorcellerie noire, comme si de telles attitudes étaient incompatibles avec la relativisation, voire le rejet de la raison et de la science qu'il promeut (Hebga, 1995 : 67-71). Il est étonnant que pareille contradiction ait échappé à ses exégètes (Ondoua, 2010 : 66). Les adeptes des sectes ne peuvent-ils pas lui retourner sa réfutation de l'irrationnel, à savoir qu'il les condamne et tient leurs croyances pour mauvaises parce qu'il ne les connaît pas ; que la science ne peut pas tout expliquer (Hebga, 1998 : 11) ?

En fait, les doctrines vitalistes chevauchent entre la pseudoscience et le postmodernisme[3], c'est-à-dire, l'extrême crédulité et le scepticisme radical à l'égard de la raison : « *[. . .] pseudoscience is characterized by extreme credulity, while postmodernism is characterized by extreme skepticism.* » (Sokal, 2004 : 2.) Si la pseudoscience soutient des thèses scientifiques marginales, le postmodernisme, quant à lui, se distingue par son relativisme épistémologique et son « constructionnisme social ». Relativisme

3. Certes, le postmodernisme est-il postérieur à Bergson. Mais il n'en demeure pas moins que sa pensée développe des idées qui serviront de base au courant postmoderniste notamment le rejet de la tradition rationaliste issue des Lumières.

épistémologique, parce qu'il n'existerait pas de critère universel de la rationalité ; « constructionnisme social », parce que la connaissance dépendrait du système de croyances qui en est à la base. Pour Sokal (2004 : 6), le postmodernisme est « *an intellectual current characterized by the more-or-less explicit rejection of the rationalist tradition of the Enlightenment, by theoretical discourses disconnected from any empirical test, and by a cognitive and cultural relativism that regards science as nothing more than a "narration", a "myth" or a social construction among many others* ». La « cohérence interne », ou la « rationalité théorique », ou encore la rationalité « intrathéorique », dont se réclame Hebga à la suite de Rorty (1990 : 310), trouve sa justification à partir de ce qui précède. La vérité a un statut anthropologique. Elle dépend des sociétés et des cultures. Croire à un statut transculturel et transanthropologique de la vérité est une illusion pour les postmodernes. Est vrai ce qui est conforme à un système de croyances, à une culture. La sorcellerie est rationnelle si on la replace dans le cadre du système de croyances des Africains. Il s'agit d'une récupération doublée d'une amplification des conséquences de la thèse de Kuhn relative à l'incommensurabilité des paradigmes et aux critères de leur adoption (Kuhn, 1983 : 207). Pour Vattimo, le sens général de la théorie des révolutions scientifiques de Kuhn peut se formuler comme « une réduction de la logique scientifique à la rhétorique » (Vattimo, 1987 : 142). La raison en est que pour Kuhn, les théories scientifiques sont tributaires des paradigmes, et le choix d'un paradigme ne relève pas d'une démonstration scientifique. Il obéit plutôt à la logique de la rhétorique et de l'esthétique : la conformité à des formes de vie, c'est-à-dire, à des traditions et des cultures historiquement définies.

Le postmodernisme tend donc à nier la réalité objective du monde et, par conséquent, la possibilité même et le projet d'une connaissance objective de celui-ci. En effet, l'herméneutique dont il se nourrit repose sur l'idée de l'ontologie faible. Pour les postmodernes, le projet de la connaissance objective du réel est insensé, irréalisable et illusoire : « *While scientists try, as best they can, to obtain an objective view of the world, relativist thinkers tell them that they are wasting their time and that such an enterprise is, in principle, an illusion.* » (Sokal et Bricmont, 1998 : 52.) La science ne serait donc qu'une forme de discours parmi d'autres. Par ailleurs, elle n'a pas le droit de se croire supérieure aux autres formes de discours. Elle n'est pas, par exemple, plus rationnelle que le mythe (Feyerabend, 1975). La loi de la chute des corps de Newton dépendrait donc du système de croyances de Newton. Elle cesserait d'être vraie pour celui qui a des croyances différentes. Nous voyons tous le caractère fantaisiste de telles affirmations et la confusion qu'elles créent entre la rationalité anthropologique et la rationalité scientifique. Si les croyances du savant déterminaient absolument la science, celle-ci n'aurait jamais existé ni évolué. En plus, les théories scientifiques n'auraient pas d'application hors de leur lieu d'émergence. Cela reviendrait à ce que l'expérience se plie aux croyances du savant ; que nos croyances déterminent la nature. Or, le plus souvent, l'expérimentation contrarie les croyances du savant. Bien plus, il s'agit, pour Hottois, d'une vision caricaturale de la science moderne qui est loin d'être un simple jeu de langage, une narration, un récit ou un mythe, mais une technoscience poïétique aux effets transanthropologiques et transethnologiques : « Ce qui me frappe le plus dans les évocations et les descriptions rortyennes de la science moderne et surtout

contemporaine, c'est l'absence quasi totale de référence à la technique. » (Hottois, 1994 : 140.) Mais quelle est la signification pratique et historique du vitalisme ?

3.2 Vitalisme et contexte historique

L'irrationalisme est une tendance dominante de l'époque moderne. En effet, la pensée bergsonienne s'inscrit dans une longue tradition qui va de Schelling à Hitler en passant par Nietzsche, Schopenhauer, etc. Pour Lukács, l'irrationalisme moderne doit être considéré comme un phénomène international réactionnaire. Il s'oppose au concept bourgeois de progrès et au socialisme (Lukács, 1958 : 18). Toutefois, le développement de l'irrationalisme à l'époque moderne coïncide aussi avec l'impérialisme. Pour Lukács, l'irrationalisme moderne est le fait des intellectuels bourgeois conservateurs. Il vise à légitimer l'impérialisme et à ruiner l'idée de progrès promue par le socialisme. La légitimation de l'impérialisme et la lutte contre le socialisme avaient besoin, pour se déployer, d'une vision irrationnelle du monde. Brunschwig le démontre assez clairement s'agissant de la Prusse de la fin du XVIII^{e} siècle. Pour lui, les difficultés économiques et l'absence des réformes sociales ont favorisé une interprétation miraculiste de la vie ainsi que la naissance des mouvements sectaires qui promettent aux individus des raccourcis pour atteindre le bonheur : « Les faiseurs de miracles se multiplient alors avec une étonnante rapidité. Partout surgissent les charlatans. » (Brunschwig, 1973 : 296-297.) Comme le remarque Marcien Towa, l'irrationalisme charrie toujours les périodes de crise. Au cours de celles-ci, la bourgeoisie tente de contenir la frustration des masses laborieuses par des explications irrationnelles de l'histoire : « La pensée bourgeoise oscille entre le positivisme en période de paix et de stabilité relatives, et le romantisme plus ou moins explicite[,] plus ou moins teinté de fascisme et d'irrationalisme en période de crise. » (Towa, 1977 : 252.) L'irrationalisme est donc incompréhensible en dehors de la lutte de classes qui culmine avec l'impérialisme. Pour légitimer l'impérialisme, ruiner l'idée de progrès et le socialisme, les intellectuels réactionnaires devaient commencer par détruire la raison et la vision objective du réel et de l'histoire pour les remplacer par des mythes. Une fois ruinée la raison, les hommes peuvent s'accommoder de toutes sortes de mythes : « Dépréciation de l'entendement et de la raison, glorification sans mesure de l'intuition, théorie de la connaissance aristocratique, rejet du progrès historique de la société, création de mythes… sont des thèmes qui se retrouvent chez presque tous les irrationalistes. » (Lukács, 1958 : 13.) Allant dans le même sens, Nkolo Foé rattache la pensée de Hebga, qui émerge vers la fin des années 1960, au contexte culturel dominé par la problématique des savoirs indigènes ou hétérodoxes et les théories postcoloniales (Nkolo Foé, 2010 : 255). Les théories postcoloniales se caractérisent par l'éclatement des cadres analytiques de la modernité – État, nation, universalisme, etc. – et un vif intérêt pour les « fragments », les « histoires locales », la « banalité des petites histoires », etc. Elles voient en la sorcellerie, la magie, la divination et l'astrologie une alternative à la science officielle. Le postcolonialisme rencontre les préoccupations du postmodernisme, surtout au niveau de la religiosité. Le postmodernisme, à travers l'idéologie du *New Age*, veut réaliser la synthèse entre la religion et la science (Nkolo Foé, 2010 : 259). Ce souci est très manifeste chez Hebga.

Pour Nkolo Foé, le but visé est le même : détruire la vision scientifique de l'histoire au profit d'une vision théologique qui empêche aux Africains de penser leur condition en référence aux conditions socio-historiques et aux politiques d'ajustement structurel. Le vitalisme vise à faire abstraction de l'histoire au profit des mythes. Eboussi (2011 : 42) a raison de préciser que l'ontologie bantoue de Tempels est un refus de l'historicité du Bantou. Le vitalisme bergsonien ne nous apprend rien sur la rationalité historique de la société de son temps. Cette rationalité historique est évacuée au profit des héros et des saints (Lukács, 1960 : 70). De même, le vitalisme senghorien se présente comme une négation de l'histoire. Au lieu d'expliquer la condition du Nègre à partir de l'histoire, Senghor enferme le Nègre dans une essence éternelle et immuable. Sa théorie émotionnelle est un essentialisme mythologique négateur de l'histoire. C'est pourquoi le vitalisme apparaîtra toujours comme une idéologie réactionnaire. Lukács pense que le vitalisme bergsonien sert volontairement ou involontairement la bourgeoisie réactionnaire et l'entreprise impérialiste.

On peut en dire autant du vitalisme de Senghor et du vitalisme de Tempels pour qui le Bantou a intégré le Blanc dans son ontologie dynamique en tant que force supérieure (Tempels, 1948 : 45). Nous voyons les conséquences auxquelles conduit le respect de l'ontologie bantoue préconisé par Tempels, et dont il reconnaît pourtant le caractère imaginaire : le statu quo, c'est-à-dire, la ratification du fait colonial. C'est le sens de la critique de Césaire (1955 : 37-39) et Eboussi (1968 : 39). Pourquoi l'ontologie vitaliste ou énergétiste de Tempels, Senghor et Hebga, qui insiste sur l'interaction entre les différentes formes d'énergie – homme, animaux, végétaux, etc. –, ne nous parle-t-elle pas du « rapport des Africains à l'or, au diamant, aux gaz naturels et au pétrole », en tant que formes d'énergie (Bidima, 2005 : 7) ? Le vitalisme africain est une sublimation de nos déficiences et infirmités, une consolation qui nous installe dans l'illusion de supériorité et nous confère une autosatisfaction qui contraste avec notre servitude réelle. Comme le remarque Lukács parlant de l'irrationalisme, « l'une de ses tâches sociales essentielles, consiste à offrir à l'homme un « confort métaphysique joint à l'illusion d'une liberté totale, à l'illusion de l'autonomie personnelle, de la supériorité morale et intellectuelle, supériorité qui, dans la pratique, se trouve mise sans condition au service de la bourgeoisie réactionnaire et liée au destin de celle-ci » (Lukács, 1958 : 23). Les thèses de Senghor sur l'émotivité du Nègre et la supériorité de son mode de connaissance intuitif, ajoutées à celles de Hebga sur la physique quantique, flattent l'amour-propre des Africains et leur donnent l'illusion d'une très grande maîtrise de l'univers, illusion que confirme leur servitude réelle. Enfin, Sokal et Bricmont mettent en garde contre le rejet de la raison promu par les postmodernes. L'herméneute Gadamer, par exemple, après avoir mis en exergue le cercle herméneutique, et préconisé une théorie esthétique de la vérité, fustige le préjugé contre les préjugés hérité des Lumières, c'est-à-dire la critique de la tradition qui, à ses yeux, représente le socle de toute signification (Gadamer, 1976-1996 : 291). C'est à se demander, à la suite de Vattimo, si le « *logos*-conscience commune [...] pourra jamais être révoqué en doute dans ses contenus », et si cette défense de la tradition n'aboutit pas finalement à une « apologie de l'existant » (Vattimo, 1987 : 145). Ce rejet de la raison peut bien s'accommoder de toute forme de fondamentalisme, de dogmatisme, de mysticisme et d'irrationalisme (Sokal et Bricmont, 1998 : 211). Comme le souligne

fort pertinemment Vattimo (1987 : 182) : « La tension vers une pensée absolument autre peut conduire à des conclusions mystiques. »

Conclusion

Quelle sont les limites théoriques et la signification historique du vitalisme ? La critique du vitalisme nous a donné la clé de l'énigme. Le vitalisme est une philosophie dont l'irrationalisme constitue la substance. S'il séduit certains penseurs africains, c'est parce qu'il leur permet de sublimer le déficit de rationalité technoscientifique présent en Afrique et de se donner bonne conscience face à la domination impérialiste en se gardant de penser objectivement les causes historiques de leur servitude. Par là, le vitalisme atteint son objectif : développer une vision irrationnelle du monde et de l'histoire pour empêcher la prise de conscience et par conséquent, la praxis historique. Ce n'est pas en s'enfermant dans une autosatisfaction symbolique et factice que les Africains conjureront leur sort. C'est en affrontant l'histoire, en prenant conscience de leurs forces et de leurs faiblesses tout en travaillant pour les surmonter qu'ils pourront infléchir le cours de l'histoire. Le vitalisme et l'irrationalisme qui le charrie sont une mauvaise réponse à un problème sérieux : l'existence et le devenir historique des sociétés africaines. Il constitue une autolégitimation de la domination de l'Afrique. Les vitalistes font croire aux Africains que le mysticisme est une voie salvatrice. Ce qui s'apparente à une véritable diversion, un mirage. Il nous faut revenir à la voie de la raison et de la science, c'est par elle que tous les peuples respectés ont dû passer pour s'émanciper.

Références bibliographiques

Bergson, Henri [1889] (2007). *Les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».

———————— [1896] (2012). *Matière et mémoire : Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».

———————— [1907] (1966). *L'évolution créatrice*, Paris, PUF.

———————— (1919). *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».

———————— [1934] (2009). *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».

Bidima, Jean Godfroy (2005). « La Nature en Afrique : trajets et projets » : http : //www.africaemediterraneo.it/rivista/documents/Bidima/pdf. Article consulté le 26 novembre 2015 à 14 heures.

Brunschwig, Henri (1973). *Société et romantisme en Prusse au XVIII^e siècle*, Paris, Flammarion.

Césaire, Aimé (1955). *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine.

Deleuze, Gilles (1966). *Le bergsonisme*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».

Diagne, Souleymane Bachir (2007). *Léopold Sédar Senghor. L'art africain comme philosophie*, Paris, Riveneuve éditions.

———————— (2011). *Bergson postcolonial : l'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal*, Paris, CNRS éditions.

Eboussi Boulaga, Fabien (2011). *L'affaire de la philosophie africaine : au-delà des querelles*, Paris, Éditions Terroirs et Karthala.

Feuerbach, Ludwig (1968). *L'essence du christianisme*, trad. J.-P. Osier, Paris, Maspero.

Feyerabend, Paul K. (1975). *Against Method : Outline of an Anarchist Theory of Knowledge*, London, New Left Book.

Folscheid, Dominique (2010). « L'esprit de l'anthropologie et l'anthropologie de l'esprit », Robert Ndebi Biya et Émile Kenmogne (éds.), *Pierre Meinrad Hebga : philosophie et anthropologie*, Paris, L'Harmattan, p. 17-51.

Gadamer, Hans Georg (1976/1996). *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Le Seuil.

Hebga, Pierre Meinrad (1995). *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, Karthala.

——————— (1998). *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan.

Hottois, G. (1994). « Jeux de langage et pratiques technoscientifiques : la science postmoderne », G. Hottois et M. Weyembergh (éd.), *Richard Rorty : ambiguïtés et limites du postmodernisme*, Paris, J. Vrin, p. 139-180.

Kuhn, Thomas Samuel (1983). *La structure des révolutions scientifiques*, trad. L. Meyer, Paris, Flammarion.

Lukács, George (1958). *La destruction de la raison. I : Les débuts de l'irrationalisme moderne de Schelling à Nietzsche*, trad. S. George, A. Gisselbrecht et E. Pfrimmer, Paris, l'Arche Editeur.

——————— (1960). *Histoire et conscience de classe : Essai de dialectique marxiste*, trad. K. Axelos et J. Bois, Paris, Editions de Minuit.

Nkolo Foé (2010). « Meinrad Hebga face à la problématique philosophique et anthropologique des savoirs "hétérodoxes" », Robert Ndebi Biya et Émile Kenmogne (éds.), *Pierre Meinrad Hebga : philosophie et anthropologie*, Paris, L'Harmattan, p. 255-262.

Ondoua, Pius (2010) « Existence et authenticité chez P. M. Hebga : Éloge de la philosophie complexe », Robert Ndebi Biya et Émile Kenmogne (éds.), *Pierre Meinrad Hebga : philosophie et anthropologie*, Paris, L'Harmattan, p. 53-74.

Rorty, Richard (1990). *L'Homme spéculaire*, trad. T. Marchaisse, Paris, Le Seuil.

Senghor, Léopold Sédar (1964). *Liberté I : Négritude et humanisme*, Paris, Le Seuil.

——————— (1971). *Liberté II. Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Le Seuil.

Sokal, A.D. et Bricmont, J. (1998). *A Fashionable Nonsense : Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York, Picador.

Sokal, A.D. (2004). *Pseudoscience and Postmodernism : Antagonists or Fellow-Travelers ?*, New York, Garrett Fangan.

Spirkine, A. (1986). *Le matérialisme dialectique*, trad. A. Karamakov et A. Khaïtsman, Moscou, Editions du progrès.

Tempels, P. (1948). *La philosophie bantoue*, trad. A. Rubbens, Paris, Présence Africaine.

Towa, Marcien (1971). *Léopold Sédar Senghor. Négritude ou servitude ?*, Yaoundé, Clé.

——————— (1977). « Idéologies et utopies », *Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines*, n° 8, p. 237-256.

——————— (1983). *Poésie de la négritude : Approche structuraliste*, Sherbrooke, Naaman.

Vattimo, Gianni (1987). *La fin de la modernité : nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, trad. C. Alunni, Paris, Le Seuil.