

廃墟の造形-ベルクソン／レヴィナス／ベンヤミン-

メタデータ	言語: jpn 出版者: 明治大学文芸研究会 公開日: 2012-05-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 合田, 正人 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10291/11593

廢墟の造形

— ベルクソン／レヴィナス／ベンヤミン —

合 田 正 人

今日「われわれ」は『創造的進化』(*L'évolution créatrice*)と題されたテクストの周囲に集っている。けれども、「われわれ」を集め、この問いと探求の一過的な共同体を構成しているのは、固い核のようなもの、安定的な土台のようなものでは決してない。そもそも「創造的進化」とは何だろう。いや、「進化」とは、「創造」とは——。これらの基本的で前提的な問いはすでに十全な答えを与えられているわけではまったくない。事実、ベルクソン自身、1935年2月、つまり『二源泉』出版以後にも、義理の甥のフロリス・ドラットルに宛てた書簡のなかで、きわめて興味深いことに、『エレホン』(*Erewhon*, 1872)の著者サミュエル・バトラー(1835-1902)をラマルク主義者と規定し、その *life-force* の観念を単に「生氣論的」なものとして斥けながら、その一方で、「創造的進化」「生の飛躍」の観念の説明を改めて試みているのだ。引用しておこう。

「創造的進化は何よりも、獲得された習慣は遺伝的に伝達されないということ、変異は個人的努力には起因しないということ、これらの変異は突然、ひとつの種を代表するものすべてにおいて、あるいは少なくともその多数において生じるということ、最後に、進化のなかに目的性があるとしても、それは哲学的伝統が「目的論」(テレオロジー)に与えてきた意味ではまったくなく、それとは異なる意味においてであって、旧き概念のいずれもそれを定義できないがゆえに、生物学と哲学はその意味を創造しなければならないだろうということ、これを含意している」。
(*Mélanges*, p. 1524. 以下 *M* と略記)

「これら二つの概念(機械論と生氣論)のあいだのどこかに身を置か

ねばならない。(…) 生の跳躍のイメージはこの方位でしかない。それ自体ではこのイメージはいかなる価値ももたない。(M 1526)

とりわけ「生の飛躍」については、ベルクソンはその本質的ニュートラル性（語源的意味での）ないし非決定性を強調している。つまり、ここには哲学者自身にとっても永遠に未解決な問いがあるのだが、このことは、苦痛の哲学者たるベルクソンがある意味では能力の「喪失」の、無能力、非能力（アルトーならそう言うであろうように）の哲学者でもあるだけに、なおさら印象深い。

以下の拙い発表では、「創造的進化」とはいかなる事態なのか、「進化」とは、「創造」とは何なのかという基礎的な問いについて、大きく言って、二つの不可分なアプローチを呈示してみたい。どのような「通路」（パサージュ）だろうか。ひとつは、「創造的進化」の観念を、現代思想の様々な潮流に内包されたメシアニズムもしくは終末論的なもののコンテクストに位置づけ直すこと。この点について今回は、主にエマニュエル・レヴィナスとヴァルター・ベンヤミンを取り上げる。その際、連続／不連続、閉鎖／開放、偶然／必然、持続／瞬間、創造／破壊、フランス的／ドイツ的などの二分法が捉え直されることになるだろう。

レヴィナスにとってもベンヤミンにとっても、メシアニズムはそれがいかなるものであれ、「主体性」の観念と係り、更にはそれを変容するものだった。同じく『進化』でも、「創造的進化」の観念は「個性性」（ならびに／あるいは「種」の）観念と密接に結びついている。本発表では、「個体」と「システム」という視点を設定し、「モザイク」「断片」などの観念にも言及するが、「バロック」という視点からスピノザ、ライプニッツが再検討されることにもなる。結論を先取りしておくなら、「創造的進化」とは、「パイオホロニクス」の理論家が言うように、カオス的でフラクタル的な「個体」（スピノザを参照）の縁で生じる極度に複雑で錯綜した出来事、偶然的ではあるが「必然的な」（M 435）出来事であって、この場合、「個体」（という錯綜体）とは本質的に揺らぎを伴うとともに自己組織的なもので、その意味では、「自己」（*autos, ipse*）は決して「同」（*idem*）として同一化されることがない。

ハイデガーにおける線のトポロジー、ホワイトヘッドのいう出来事、アドルノのいう否定弁証法、メルロ＝ポンティにおける形態化、シモンドンにお

ける個体化、デリダのいう余白、ドゥルーズのいう近傍、ラカンにおける対象 a——これらはいずれも上記の危機的分界地帯で（として）生起するのであり、まさにこの意味でベルクソンは、ウィリアム・ジェームズと同様、現代思想の多様な潮流の汲み尽せぬ源泉のひとつであると言えるだろう。

* * *

総じて、レヴィナスはベルクソンに対してアンビヴァレントな反応を示している。『進化』に関して言うと、レヴィナスは、《ある》(il y a) の観念を、同書第四章「存在と無」での考察——全面的無の不可能性の論証——から引き出す一方で、《アナーキー》(an-archie) の観念を提起するに際しては、同じ章でのベルクソンが「無秩序」(désordre) を「いまひとつの秩序」とみなしているのを批判し、更に、1951年の「自我と全体性」以降、『進化』での「知性」と「本能」をめぐる考察を援用し続けている。

しかし、それだけではない。1946年の連続講演「時間と他なるもの」で、レヴィナスは、ベルクソンの哲学を「死なき哲学」(philosophie sans mort) と規定し、すでに「創造」(création) の観念に批判を加えている。

「ベルクソンの考えは、未来に対する権能を現在に持たせたままである。この死なき哲学を批判するためには、創造を、被造物の第一義的な属性ならしめる近代哲学の潮流全体のなかにそれを位置づけるだけでは足りない。創造ということそれ自体が〔死という〕神秘への開けを前提としているのを示さねばならない。(…) とはいえ、持続についてのベルクソンの記述がわれわれにとって親しいものならしめた予期という事実と異議を唱えることが問題ではなく、その存在論的諸条件を示さねばならない。これらの条件は、神秘と係る主体の営み、いやむしろ主体が神秘と係るという事実である。(…) 時間の営みは単に創造による刷新 (renouvellement par la création) ではない、その限りでは時間の営みは現在への固着したままにとどまり、創造者にピュグマリオンの悲しみしか与えない。時間とは、われわれの魂の諸状態、われわれの諸性質の刷新であるより以上に、本質的にある新たな誕生 (naissance) なのである」(Le temps et l'autre, PUF., 1983, pp. 178-179)

ベルクソンの哲学は「死の神秘」の他者性を看過しており、そのため、

「予見不能性」をベルクソン自身がいかに強調しようとも、彼のいう「創造」は現在、過去に縛られた未来しか描くことができず、「誕生」とは似て非なるもので、主体の同一性は維持されたままである。

まずベルクソンの哲学が「死なき哲学」であるという規定の根拠であるが、少なくとも『進化』では、同書第三章末尾の次の一節を挙げることができるだろう。「人類全体は時間と空間のなかを大軍となつてわれわれ各人の横を、われわれの前後を疾駆するのだが、この見事な襲撃はあらゆる抵抗を排し、数多の障害を乗り越え、おそらくは死をも乗り越えるだろう」(*Euvres*, PUF., 1959, p. 725. 以下頁数のみを表記)。

次に、ベルクソンは『進化』で、自分のいう「創造」が「ものの絶対的創造」ではないことをくりかえし強調するとともに、「創造」は「自己による自己の創造」(*création de soi par soi*)であり、あくまで「形態」(*forme*)の創造と変容であり、「物質」という逆行性につきまといわれていると指摘している。全面的無、無秩序の不可能性という主張もこのような「創造」の概念と不可分であつて、発表の後半部では、「オートポイエーシス」の境界論——カオスの縁——とこれを結びつけるつもりだが、レヴィナスはというと、一方で全面的無の不可能性には同意しながらも、また「老い」(*vieillesse*)の概念を『進化』から引き出しながらも、単なる形態の生成と変化ならざる「誕生」、たとえば「子供の誕生」をそれに対置することになる。

このような考えは『全体性と無限』へと引き継がれていく。同書によると、「死」と「誕生」は連続的持続に「断絶」を刻むもので、そこからレヴィナスは、「時間はベルクソンの言うような連続的持続を成就するのではない。(…)時間の営みは、時間の連続性ゆえに生じた既決事のそのまた彼方に向かう。そのためには、連続性の断絶が、そしてまた断絶を介した連続性が必要である。時間の本質的側面、それは時間が複数の幕からなるドラマだということだ。(…)言い換えるなら、父と息子を分離する死の時間を介した複数の時間のなかで、無限の存在が生起するのである」(邦訳、国文社、pp. 438-439)。

このようにベルクソンの持続を「繁殖性」の時間へと転じたうえで、レヴィナスは1975-76年度の最終講義「死と時間」で初めて先の『進化』第三章末尾の一節を引用し、更にそれを『二源泉』と結びつけて、「私の - 死の - 彼方への - 存在」(*être-au-delà-de-ma-mort*)、「他のために」(*pour-autre*)、

死をも辞さない「身代わり」(substitution), 「犠牲」(sacrifice) としてベルクソンの思想の本義を捉え直すことになる。おそらくここにはジャンケレヴィッチのベルクソン論の影響が作用しているのだろう。「生の跳躍がベルクソンの持続としての時間の究極の意味なのではない。『進化』において生の跳躍とみなされていた持続は、『二源泉』では人間同士の関係と化する。持続はいまや、ひとり人間が他の人間の内面性に呼びかけを発するという事態である。これが物質の役割を超えた聖人や英雄の役割であり、彼らは死がもはや意味を持たないような開かれた宗教へと導いていくのだ。」(*Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset, 1993, p. 69)

では、ベルクソン自身は、「連続性／不連続性」についてどのように述べていたのだろうか。

「心的学的生の見かけの不連続性は、われわれの注意が不連続な一連の行為によってこの生に目を留めるからである。なだらかな斜面しかないところに、われわれは注意の行為の折線をたどって階段が見えるように思い込むのである。たしかにわれわれの心理学的生は予見されざるものに満ちている。無数の出来事が湧出し、それらは先立つものとは際立った対照をなし、後続するものには決して結びついていないように思える。けれども、これらの出来事の不連続性は地の連続性の上に浮き出たものなのだ。この地のうえにそれらの出来事は描かれ、それらを分離する隙間 (intervalle) そのものも地に由来するものなのである」。(496)

ゲシュタルト理論にいう「図／地」構造と「連続性／不連続性」を重ね合わせることができるのは明らかで、ここにはすでに時間の「連続性／不連続性」を「個体」、「固体」と「流体」の観念と結びつける可能性が示唆されているのだが、ここで確認しておきたいのは、「存在論的条件」という語彙が示しているように、レヴィナスが、ベルクソンのいう不連続性と連続性のあいだを単に往復しているのではなく、離散数的な不連続性に対する連続性そのものが、更に別様の不連続性であることを彼が語っているのではないかという点である。

ある意味では、数的ならざる「不可分で、未分割で、純粋に内的強度的で質的な多様体」(*multiplicité indistincte, indivisée, purement intensive*

ou qualitative) (1268) の観念を提起したとき、ベルクソンもまた連続性／不連続の二項対立には収まらない連続性の不連続性を暗示していたとも言えるだろう。「瞬間」の不可分な単一性を否定して「核分裂」(denucléation) なる語彙を援用するレヴィナスにとっては、「瞬間」は「シナプス間隙」、デデキント的切断面 (Schnitt) のごときもので、だからこそ、それは繋ぎかつ切るのであるが、かくして「瞬間」は連続／不連続の対立を超えるものと化し、それにもとづく彼の終末論は、『全体性と無限』の序文が示すように、逆説的ながらも、歴史の終末での最後の裁きではなく、時間のあらゆる瞬間に可能な裁きを本質的特徴とすることになる。

次の瞬間へと単に推移する瞬間ではなく、「永遠への跳躍台」であるような瞬間。『歴史の天使』の著者ステファヌ・モーゼスはフランツ・ローゼンツヴァイクの時間論を分析しながらこのような二重性を摘出しているが、後者の「瞬間」の観念は、ローゼンツヴァイク、レヴィナスだけではない、もうひとりの思想家のうちにも見出すことのできるものだった。

* * *

ベルクソンが一九四一年一月三日にパリで逝去するその約九〇日前、一人の男がスペインとフランスの国境地帯で服毒自殺をした。一九四〇年九月二六日のことで、「歴史のあらゆる瞬間での裁きが重要である」というレヴィナスの言葉を、そしてまた、『進化』第三章を締め括る上記の一節を書き写していると、この男のことが、そしてまた、この男の絶筆となった文章のことがどうしても想起されてしまう。

その男の名はヴァルター・ベンヤミン、その絶筆となった文章とは「歴史哲学テーゼ」もしくは「歴史の概念について」である。その第十八テーゼ B と、パウル・クレーの「新しい天使」をめぐるその第九テーゼをここに引いておこう (引用は晶文社版による)。

「ユダヤ人にとって、未来は均質で空虚な時間でもなかった。未来のあらゆる瞬間は、そこを通過してメシアが出現する可能性のある、小さな門だったのである」。

「彼は顔を過去に向けている。われわれであれば事件の連鎖を眺めるところで、彼はただカタストロフのみを見る。そのカタストロフは、休

みなく廃墟の上に廃墟を積み重ねて、それを彼の鼻先へつきつけてくるのだ。多分彼はそこに滞留して、死者たちを目覚めさせ、破壊されたものを寄せ集めて組み立てたいのだろうが、しかし楽園から吹いてくる強風が彼の翼に孕まれるばかりか、風の勢いが烈しいので、彼はもう翼を閉じることができない。強風は天使を、彼が背を向けている未来の方へ、不可抗的に運んでゆく。その一方で彼の眼前の廃墟の山が、天に届くばかりに高くなる。われわれが進歩と呼ぶのはこの強風なのだ」。

ベンヤミンが『創造的進化』第三章の先の一節を読み、何らかの影響を受けたかどうかは分からない。ただ、ボードレー論のなかで何度かベンヤミンがベルクソンの『物質と記憶』に言及していることを考えると、『創造的進化』を読むベンヤミンという図はまったく成立しないわけではあるまい。いずれにしても、ここには驚くほどの相似と対照がある。どちらでも、後から強風が吹いて人類と天使を否応なしに推している。人類がどちらに顔を向けているのかは分からないが、『創造的進化』の人類が前方へと侵攻するのに対して、新しい天使は後ろ向きであると明言されており、しかも、新しい天使は人類とはちがって、できるなら未来の方へと進まず留まろうと欲する。一方の人類は障害を破壊し、天使は「破壊されてたものを寄せ集め組み立てることを望む」。

ただ、これは単に対照ではなく、破壊から廃墟へ、廃墟から再建へという同一の連鎖でもあるかもしれない。また、ベルクソンが「創造」の思想家で、ベンヤミンが「破壊」の思想家であることを思うとき、この点はより興味深い論点と化していく。なぜなら、「破壊するのは道を開くためである」といったベンヤミンの言葉を勘案するとき、ベンヤミン的「破壊」は「創造」、すなわち「創造的破壊」であり、一方、物質に取りつかれたベルクソンの「創造」は、「自己解体しながらの創造の身振り」(geste créateur qui se défait) (705)、「解体される現実を通して形成される現実」(une réalité qui se fait à travers celle qui se défait) (705) といった表現で語られることになる。例えばわれわれの手をこのような形に形成する「細胞死」(アポトーシス)のことを考えてもよい。また、「無秩序」がいまひとつの「秩序」であるという考えも、この「破壊的創造」と無関係ではないだろう。

更に、人類が死を乗り越えようとするのに対して、新しい天使は死に、死者にこだわり続けるのだが、この点についても、新しい天使も死者を目覚め

させようとしているのだから、その意味では、ベルクソンのいう「軍団」と同様、死を乗り越えようとしていると言えるかもしれない。

このように、ベンヤミンとの比較は、「創造的進化」なるものについて、「ベルクソンのオプティミズム」なるものについてわれわれが抱いているイメージを大きく変えてくれたのではないだろうか。ただ、両名ともに過去からの強風を「進歩」と呼び、ベンヤミンは「創造的破壊」、ベルクソンは「破壊的創造」を語っているとはいえ、勇猛な進軍の表象と、廃墟と死者たちの果てのない堆積——不可思議なバベル——という表象とのあいだにはやはり大きな隔たりがあるようにも感じられる。カタストロフゆえの「廃墟」は、ベンヤミンにあっては、「破片」「断片」「屑」といった事象と密接に結びついていて、この連関は彼の博士号請求論文『ドイツ哀悼劇の根源』ですで見出されるものだった。

実際、『根源』の第三章には「廃墟」と題された節があって、そこでは、「瓦礫の中に破壊されて残っているものは、きわめて意味のある破片、断片である。それはバロックにおける創作の最も高貴な素材である」（邦訳、法政大学出版局、p. 215）と記されている。「ドイツのバロック悲劇は当初から廃墟として、断片として構想されたものである」（同上 p. 294）とも言われており、「ドイツ」という重要なテーマをも得ることができるのだが、ここで「断片」「破片」と言われているものは、同書の「認識批判的序論」では、「モザイク」と呼ばれているものに対応している。

「ドイツ」という論点にここで触れておく。ベルクソンにとって、「断片」「モザイク」と「有機的全体」との関係は、1914年11月4日の講演にいう「消耗される力」と「消耗されざる力」との関係に等しいと言ってよい。この講演ならびに1916年の書評（ポール・ゴルチエ『ドイツ的心性と戦争』）で、ベルクソンは『人種不平等論』の著者ゴビノーの名を挙げている。ただ、「われわれが読むことのない作家」（M 1113）、言い換えるなら、「ドイツの作家」として。しかし、「創造的進化」とゴビノーのいう「墮落」「退化」との連関を問うことは今後の重要な課題となるだろう。また、「有機的全体」がジンメルのような哲学者だけでなく、エルンスト・ユンガーのような作家の鍵後語であったことも忘れてはなるまい。

さて、ベンヤミンは周知のように、この博士論文を「トラクタート」（Tractatus）として構想した。Tractatusという語彙がある「地帯」（Zone）を指し、「トレース」（tracer）という語も同じ語源に由来するものであるこ

とをぜひとも銘記されたい。いや、それだけではなく、「トラクタート」はスピノザの『神学・政治論』(*Tractatus theologico-Politicus*, 1670) — 後にはウィトゲンシュタインの『論理哲学論考』(*Tractatus Logico-Philosophicus*) — を連想させる語彙でもあるのだが、ベンヤミンは、「トラクタート」と「モザイク」を結び付けて、「モザイクは、どのように勝手気ままなやり方でそれを細分しようとしても、その尊厳が失われるということはない。(…)モザイクも省察も、個々のもの、一つ一つの違ったものが寄り集まってできている」(『根源』p.7)と記している。

では、これに対してベルクソンは「断片」「モザイク」についてどう述べているのだろうか。

「スペンサーの質の進化論は、すでに進化をとげた現在の現実を、同じく進化をとげた細片に裁断して、そのうえでこれらの断片 (fragments) から現実を再構成しようとする」。(495)

「われわれの知性のできかたが、画布の像はモザイク効果によって現れるものとしか理解できないようになっていよう。その場合、われわれは小さな四角形の寄せ集めについてだけ語りうるようになり、機械論的仮説に与することになる。寄せ集めの物質性のほかに、モザイク師が仕事をするための計画が必要だったと付け加えることもできるだろう。その場合には、われわれは目的論者として物を言っていることになる。しかし、どちらの場合にも、われわれは現実の過程には行き着けないだろう。なぜなら、そもそも寄せ集められた四角形などなかったからである」。(572)

ベンヤミンが「断片」「モザイク」の自存的重要性を強調したのは、「要素還元論的発想」に立脚しているからではまったくなく、それらが一個の「全体」——「有機的全体」——には統合不能なものだからで、これに対して、『創造的進化』では、所与となることなき「全体」への「再統合」、「全体化」が鍵語となっており、「孤立した系」(*système isolé*)がこのような「全体化」の反対語とみなされている。ベンヤミンは統合不能なものを統合不能なものとして拾い上げることでその事象を救済し、ベルクソンは再統合することで救済しようとしている、と言ってよいかもしれない。

もちろん、完全に「孤立し、閉鎖した系」はありえない。事実ベルクソンは、「個体」というものが厳密な意味ではいかに成立しがたいかを『進化』のなかでくりかえし指摘している。「やがて分かるように、個体性は無数の度合いを許容するもので、それは、どこにおいても、人間においてさえも、完全には実現されえない。しかし、これはそこに生命の特徴を見るのを拒むことの理由にはならない」(505)。

個体化への傾向は生命の特徴ではあるが、それが完全に実現されることはなく、生殖ひとつをとっても、それは個体の分裂であって、個体化への傾向はそれに逆行する動きを伴っている。「実際、生殖とはほかでもない、新しい有機体を、旧い有機体から出た断片で再構成すること以外の何だろうか。そうであるなら個体性はおのが敵に宿を貸しているわけである」(505)。このような分裂も含めて、個体は、ヒドラやミズの断片がまた個体であるように、幼児の多形性が示すように、複数の個体の集合であり、一種の「社会」である。だからこそベルクソンは、「種の発生」の機構については回答を留保しつつも、「新たな種の産出について言えることは新たな個体の産出についても言える」(ce qui est vrai de la production d'une nouvelle espèce l'est aussi de celle d'un nouvel individu) (518) とあるように、「個」と「種」を併置したり、本論冒頭で引用したように、「種」を大多数の「個」の代理表象 (représentation) ならしめたりすることもできたのだろう。しかし、このような調和は不当な前提ではないだろうか (『はじめての進化論』講談社現代新書、など河田雅圭の仕事を参照)。

先にベンヤミンにおける「パロック的なもの」とベルクソンの「有機的全体」とを対比したのもそのためだが、ただ、「個体」についての『進化』の上記のような考えは、「個体はそれ自体がきわめて複雑な複合体である」(『エチカ』第2部定理13要請1)を彷彿させるものではないだろうか。ライプニッツであれば、『モノドロジー』67のように、「物質のそれぞれの部分は、ちょうど、たくさんの草木の茂る庭とか、魚のうようよしている池のようなものと考えることができる。しかも、草木の一つ一つの枝や、動物のそれぞれの肢体や、更に、その樹液や体液の一滴一滴の雫が、またそのような庭であり池である」と言うだろう。すでにモンテーニュが記していたように、「個体」は無数の「鱗」から成っているのだ (『エッセー』2-6)。

ベルクソンにおける「個体」の本質的不完全性は、その「輪郭」の揺らぎによって示される。「トラクタート」の語源を改めて想起されたいが、この

揺らぎは、「動く地帯」(une zone mouvante) (497), 「捉え難いニュアンスの流動性」(fluidité de nuances fuyantes) (497) とも言われており、不連続的「固体」と連続的「流体」とのいわば中間的あり方をそこに見ることができるだろう。この「縁」のいわばフラクタル的な構造(決定論的カオス)を、ベンヤミンはきっと「断片」という語彙で表現しようとしたのだろうが、ベルクソンもまた、少なくともこの点ではライブニッツと同様、「無秩序」と見えるものの「秩序」を、予見不能で偶然的な変化の「必然性」(1900年のインタビュー)を語ることで、また、「生の跳躍」の語源的意味での「ニュートラル性」を改めて告げることで、この「界面」の複雑さを示唆しているのではないだろうか。ここで先端的な「バイオホロニクス」の言葉を引いてみよう。

「生物らしいフレキシビリティの真の原因はその創造性にあると考えられる。創造的な行為は既存の内在的情報をその一部にせよ解体し、新しく生まれた情報の下でこれを再統合する過程を含む。しかし自己組織過程それのみでは既存の体系を解体する働きを生み出すことはできない。既に免疫的なネットワークの場合について説明したように、創造はカオスの発生によって既存の緩め不確定性を与えると同時に、既存の体系の枠内には納まらない様々な新しい情報源を積極的に創り出すことから始まる。そしてこのように新しい素情報〔情報構造の解体によって意味を失った部分的な情報や、信号が分解されてできた単位要素のこと〕によって拡大した情報空間における不確定性を自己組織によって収束させるのである。この意味で生物は情報的な安定性と同時に不安定性を、あるいは自己組織能力と同時にカオス生成能力を合わせ持つものなのである」。(清水博「バイオホロニクスの哲学」、『哲学』日本哲学会編, 38号, 1988年5月, p.60)

この一節はおそらくベルクソンが「創造的進化」という言葉で表現しようとした事態をそれなりの仕方で「言い表して」(traduire) いるのではないだろうか。しかし、この方位でわれわれが読解と解釈を続けていくためには、言うまでもなく、諸科学との困難な協働が不可欠であろう。この点については二つの点を示唆するにとどめる。まず、閉鎖(孤立)と開放の二分法について、人為と自然といった二分法で単にそれを置換することなく、むしろ、

一方では閉鎖／開放の二分法を解体しつつも、相対的閉鎖性によって産み出される「自己組織化」の過程が、このシステムの非線形性をより高めることを銘記し（村瀬雅敏『歴史としての生命』京都大学学術出版会、2000年、参照）、第二に、まさに最新の免疫理論が示しているように、「縁」の高度にランダムな配列・配置（Constellation）を思い描かねばならないだろう。このような未来への要請もまた出版百年という「記念」にふさわしい身振りのひとつではないだろうか。

最後にもう一度、冒頭で引用した1935年の手紙の言葉を挙げておく。「本気で哲学するとはここでは問いを創造し、かつ回答を創造することだろう」（M1528）。そうだとすれば、『創造的進化』は未完成な、途上にある書物、「来たるべき書物」であると言えるだろう。

本論は、2007年10月20日京都大学文学部新館第3講義室にて開催された、「生の哲学の今——ベルクソン『創造的進化』刊行百年記念国際シンポジウム」（同シンポジウム実行委員会主催、在日フランス大使館、関西日仏学院、ベルクソン研究会、法政大学、学習院大学後援）の第3日『『創造的進化』と現代思想』セッション2での筆者の発表の日本語訳である。実際の発表はフランス語でなされたので、以下にその原文を掲げさせていただく。正確な記録が手許にないため、発表に続く質疑応答は割愛せざるをえないけれども、「パロック」概念の多様性を勘案する必要を指摘してくれた東京大学の鈴木泉さん、「錯綜」の観念に関してポール・ヴァレリーの名を挙げてくれたカリフォルニア大学のスザンヌ・ガーラックさん、「科学」への筆者の言及の粗雑さを批判してくれた京都大学の片柳栄一さんには心より感謝申し上げたい。なお、本論執筆後、ヒトラーお抱えの建築家アルベルト・シェペーアが「廢墟価値の法則」なるものを唱えていることを、谷川握さんを通じて知った。その点をも勘案して改めて本論の主題と取り組む必要があるだろう。

Poétique des ruines

— Bergson/Levinas/Benjamin —

Masato GODA

(Université Meiji)

Nous voici réunis voire recueillis autour d'un texte intitulé *L'évolution créatrice (EC)*; ceci est un fait. Et pourtant, ce qui nous réunit ou ce qui constitue notre communauté des questions et des recherches, ne forme ni un noyau ferme ni un soubassement solide: ce serait plutôt un abîme (Ab-grund), étant donné que les questions les plus élémentaires telles que: "qu'est-ce que l'évolution créatrice?", "qu'est-ce que l'évolution?", "qu'est-ce que la création?" sont, même aujourd'hui, loin d'être résolues d'une manière satisfaisante.

En effet, Bergson lui-même, dans sa lettre à Floris Delattre (son neveu par alliance), écrite en février 1935, c'est-à-dire après la parution des *Deux sources (DS)* (1932), s'efforce encore, en critiquant le vitalisme d'un Samuel Butler, de lui expliquer ce que c'est que l' "évolution créatrice" ou l' "élan vital." (*cf.*, citations 1 et 2)

1. "L'évolution créatrice implique, avant tout, que les habitudes acquises ne se transmettent pas héréditairement, que les variations ne sont pas dues à des efforts individuels, que ces variations surgissent au contraire tout d'un coup, chez tous les représentants d'une espèce, ou du moins chez beaucoup d'entre eux, et qu'enfin, s'il y a finalité dans l'évolution, ce n'est nullement au sens que la tradition philosophique a donné au mot «téléologie», mais dans un sens différent *et nouveau*, que la biologie et la philosophie devront véritablement *créer*, aucun des anciens concepts ne pouvant le définir." (*Mélanges*, p. 1524)

2. "C'est quelque part entre ces deux concepts (mécanisme et vitalisme) qu'il faut se placer. (...) L'image d'un élan vital n'est que cette indication. Par elle-même, elle n'a aucune valeur". (*M* 1526)

Surtout à l'égard de la notion de l' "élan vital", Bergson en souligne la neutralité (au sens étymologique de ce terme) ou l'indécidabilité essentielle. Donc les questions à jamais ouvertes pour notre philosophe lui-même. Cela est d'autant plus impressionnant que Bergson, ce philosophe de la douleur, est aussi, dans un certain sens, philosophe de la perte des facultés, de l'impuissance ou de l'impouvoir (comme le dirait A. Artaud).

Dans ce petit exposé, je vais présenter, dans l'espoir de parvenir un jour à éclaircir les points mentionnés ci-dessus, deux approches ou deux "passages"; l'une consisterait à re-situer l'idée d'évolution créatrice dans la perspective du messianisme ou de l'eschatologie que portent en soi les divers courants majeurs de la philosophie contemporaine. A cet égard, je me référerai à deux penseurs juifs: Emmanuel Levinas et Walter Benjamin, en réexaminant les dichotomies continu/discontinu, instant/durée, fermé (isolé)/ouvert, créer/détruire etc.. Il s'agirait de trouver dans la continuité bergsonienne des césures (Schnitte) dedekindiennes — surface ou lézarde microscopiquement rugueuse —, et de rechercher ce qui rapproche paradoxalement l'évolution créatrice de l'histoire catastrophique et destructive chez Benjamin ("Sur le concept de l'histoire").

Pour Levinas tout comme pour Benjamin, le messianisme, quelles que soient ses modalités, doit nécessairement engager jusqu'à un certain point le statut de la subjectivité; de même dans l'*EC*, l'idée d'évolution créatrice se rattache étroitement à la notion d'individualité. C'est sur cette dernière notion que je vais réfléchir dans un deuxième temps en considérant son rapport avec les notions de "mosaïque", de "fragment", de "système", d' "espèce" etc.. A travers cette analyse, je voudrais suggérer, en guise de conclusion, que l'évolution créatrice peut s'interpréter, du point de vue de la "bioholonics", comme un événement extrêmement complexe, comme un processus non-linéaire et contingent, mais "nécessaire" (*M* 435), qui a lieu sur le bord chaotique et fractal de l' "individu" — "individu" conçu comme à la fois essentiellement flou et relativement auto-poïétique — *autos* non-identique, *ipse* qui ne

s'identifie jamais comme *idem*.

Topologie de *linea* chez Heidegger, Event chez Whitehead, information chez Merleau-Ponty, individuation chez G. Simondon, marge chez Derrida, plan de consistance (voisinage) chez Deleuze, objet chez Lacan — tout cela a “lieu” sur (comme) cette zone critique; c'est précisément pour cela que Bergson, ainsi que W. James, est une des sources inépuisables de divers courants de la philosophie contemporaine.

I

Comme je l'ai écrit ailleurs, Levinas réagit en général d'une manière ambivalente à la pensée de Bergson. Concernant l'*EC*, Levinas, d'une part, s'en inspire pour élaborer la notion d' “il y a”, de l'impossibilité du néant absolu que montre Bergson dans le quatrième chapitre, tandis que lorsqu'il s'agit de présenter sa notion d' “an-archie”, il rejette la conception bergsonienne d'après laquelle tout désordre n'est qu'un autre ordre. Cependant, il n'a cessé d'examiner par exemple, depuis “Le mot et la totalité” (1951), la distinction faite par Bergson dans l'*EC* entre l'intelligence et l'instinct.

Les ambiguïtés ne s'arrêtent pas là. Déjà dans une série de conférences données en 1946: “Le temps et l'autre”, Levinas caractérise la philosophie de Bergson comme “philosophie sans mort” et critique sa notion même de “création” Je cite:

3. “elle [la conception bergsonienne de la liberté] conserve au présent un pouvoir sur l'avenir: la durée est création. Il ne suffit pas pour critiquer cette philosophie sans mort de la situer dans tout le courant de la philosophie moderne qui fait de la création l'attribut principal de la créature. Il s'agit de montrer que la création elle-même suppose une ouverture sur un mystère [de la mort]. (...) Il ne s'agit pas de contester le fait de l'anticipation auquel les descriptions bergsoniennes de la durée nous ont habitués; il s'agit d'en montrer les conditions ontologiques; elles sont le fait plutôt l'œuvre d'un sujet en relation avec

le mystère (...). Elle (l'œuvre du temps) n'est pas simplement le renouvellement par la création: celle-ci reste accrochée au présent, ne donne au créateur que la tristesse de Pygmalion. Plus que le renouvellement de nos états d'âme, de nos qualités, le temps est essentiellement une nouvelle naissance". (PUF., 1983, pp. 178-179)

Malgré son attention au phénomène de "vieillessement"—c'est aussi la notion-clé de Levinas—, la philosophie de Bergson ignore, selon Levinas, l'altérité du "mystère de la mort"; de là il s'ensuit que la "création" dont parle Bergson reste, bien qu'il en souligne l' "imprévisibilité", prisonnière du présent d'un sujet identique. Et la "création" s'avère alors tout autre chose que la "naissance" véritable qui entraînerait nécessairement une transsubstantiation.

Mais pourquoi la philosophie de Bergson pourrait-elle se définir comme "philosophie sans mort"? Si on se borne au seul texte de l'*EC*, on pourrait relever, en premier lieu, le passage suivant de la fin du troisième chapitre:

4. "l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînant capable de culbuter les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort. (*Œuvres*, p. 725)

En deuxième lieu, il est possible de remarquer que Bergson insiste plus d'une fois sur le fait que ladite "création" n'est point "création absolue d'une chose", elle n'est que le devenir et transformation d'une "forme" qui présuppose la résistance de la matière. En un mot, la création bergsonienne est in-formation (*Gestaltung*); en tenant compte ici de l'expression qu'utilise Bergson: "création de soi par soi". on pourrait rapprocher la "création" bergsonienne de la théorie de l'auto-poïésis.

L'idée de "naissance" comme celle de "mort" marquent une rupture dans la durée continue; c'est pourquoi Levinas arrive, dans *Totalité et infini*, à nier la continuité du temps et à y substituer la rupture de la continuité/la continuité de la rupture. Désormais le temps est un drame

à plusieurs actes dont les personnages tels que père et fils constituent, à travers un intervalle infranchissable, une famille, porteuse de la métaphysique dans le système de Levinas. Le temps de la "fécondité", infinition de l'infini à travers la discontinuité.

Une fois qu'il a ainsi transformé la durée continue en ce temps de la "fécondité"—qui est le contraire de la stérilité de l'il y a—, Levinas, surtout dans son dernier cours universitaire de 1975-76, intitulé "Le temps et la mort", rattache l' "élan vital" à la "religion ouverte" dont parlent les *DS*, et y voit les concepts-précurseurs de ses propres concepts tels que "l'être-au-delà-de-ma-mort", "la substitution", "l'un-pour-l'autre", "le sacrifice"etc..

J'aimerais ici revoir ce que dit Bergson lui-même dit à propos de la continuité/discontinuité? Je cite:

5. "L'apparente discontinuité de la vie psychologique tient donc à ce que notre attention fixe sur elle par une série de nos actes d'attention, les marches d'un escalier. Il est vrai que notre vie est pleine d'imprévu. Mille incidents surgissent, qui semblent trancher sur ce qui les précède, ne point se rattacher à ce qui les suit. Mais la discontinuité de leurs apparitions se détache sur la continuité d'un fond où ils se dessinent et auquel ils doivent les intervalles mêmes qui les séparent (...)" (*OE* 496)

L'usage du terme "fond" semble suggérer une possibilité d'appliquer la notion gestaltiste "fond-figure" à la problématique de la temporalité; et de même, le couple continuité/discontinuité pourrait, du moins à mes yeux, se traduire en couple solide/fluide. Cela dit, ce qu'il faudrait constater ici, ce serait que Levinas, comme en témoigne l'expression "conditions ontologiques", veut sonder une sorte de méta-discontinuité, discontinuité ontologique qui soutient ledit couple ontique continuité /discontinuité. Il est vrai d'ailleurs que Bergson lui-même indique cette troisième dimension quand il parle de la continuité de la durée en termes de "multiplicité indistincte, indivisée, purement intensive ou qualitative" (*OE* 1268).

Pour Levinas, chaque instant, loin d'être indivisible, serait comme une césure (Schnitt) dedekindienne qui nous fait entrevoir, à travers la

séparation unissante, une autre dimension comme celle de “nombre irrationnel”. L’instant dépasse ainsi la dichotomie continu/discontinu et le propre de l’eschatologie levinasienne consiste paradoxalement à respecter, non pas le Jugement dernier et unique, mais tous les jugements possibles de chaque instant.

Instant qui ne passe pas simplement à un autre instant, mais nous amène, ou encore nous élève à l’éternel. Stéphane Mosès, auteur d’un texte intitulé *L’Ange de l’Histoire*, trouve une pareille conception de l’instant dans d’autres penseurs juifs tels que Franz Rosenzweig et Walter Benjamin.

II

A peu près trois mois avant la mort de notre philosophe, Benjamin s’est suicidé dans la zone frontière franco-espagnole. Toutes les lignes de pensée que j’ai suivies jusqu’ici m’amènent à penser à l’écrit posthume de Benjamin: “Sur le concept de l’histoire”. Citons ses IV^e et XVIII^e thèses:

6. “Il existe un tableau de Klee qui s’intitule *«angelus Novus»*. Il représente un ange qui semble sur le point de s’éloigner de quelque chose qu’il fixe du regard. Ses yeux sont écarquillés, sa bouche ouverte, ses ailes déployées. C’est à cela que doit ressembler l’Ange de l’Histoire. Son visage est tourné vers le passé. Là où nous apparaît une chaîne d’événements, il ne voit, lui, qu’une seule et unique catastrophe, qui sans cesse amoncelle ruines sur ruines et les précipite à ses pieds. Il voudrait bien s’attarder, réveiller les morts et rassembler ce qui a été démembré. Mais du paradis souffle une tempête qui s’est prise dans ses ailes, si violemment que l’ange ne peut plus les refermer. Cette tempête le pousse irrésistiblement vers l’avenir auquel il tourne le dos, tandis que le monceau de ruines devant lui s’élève jusqu’au ciel. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès.”

7. “Pour un juif, l’avenir n’était pas un temps homogène et vide. Tous les instants de l’avenir étaient de petites portes à travers lesquelles

pouvaient entrer le Messie”.

On ne sait pas si Benjamin a lu le troisième chapitre de l'*EC* et en a subi quelque influence; et pourtant si on tenait compte du fait que Benjamin mentionne plusieurs fois Bergson dans son essai sur Baudelaire, l'hypothèse “Benjamin lisant l'*EC*” ne serait pas tout à fait inconcevable, tant il y a, en dehors d'un contraste aigu, une affinité frappante entre la IV^e thèse et le dernier passage du troisième chapitre de l'*EC*. Dans un cas tout comme dans l'autre il vente comme *vis a tergo* et le vent pousse dans un cas l'Ange, dans l'autre l'armée de l'humanité. Comme l'armée veut vaincre la mort, l'Ange veut ressusciter les morts. On ne sait pas si le visage de l'humanité est tourné vers le passé ou vers l'avenir, alors que Benjamin affirme que l'Ange tourne son visage vers le passé. A la différence de l'armée de l'humanité qui s'avance toujours et détruit les obstacles, l'Ange veut s'arrêter là, ramasser et remonter. Cependant, cela n'empêche pas de trouver dans les deux cas une même séquence destruction→ruines→remontage.

Tout cela est d'autant plus intéressant que Benjamin, contrairement à Bergson philosophe de la création, se fait passer pour penseur de la destruction. Mais le tourniquet tourne encore une fois, parce que si, comme le dit Benjamin lui-même, détruire c'est pour défricher, Benjamin serait penseur de la création (destructrice), et parce que dans l'*EC* se trouvent des expressions telles que “geste créateur qui se défait” ou “une réalité qui se fait à travers celle qui se défait” (*OE* 705) qui font penser à un Bergson, philosophe de la destruction (créatrice) comme “apotosis”.

Le rapprochement entre ces deux penseurs ne permet-il pas ainsi de modifier l'image qu'on se fait de l'“évolution créatrice”, de l'“optimisme bergsonien” à l'âge de la crise écologique(je pense par exemple aux travaux de Hans Jonas)? Bien sûr ces affinités profondes n'annulent point les contrastes aigus qui opposent les deux penseurs et vice versa. De toute façon, il reste, me semble-t-il, une grande différence entre l'amoncellement indéfini des ruines et des morts—Babel mystérieux— et la représentation de l'avancée virile de l'armée, même si nos deux

penseurs appellent tous les deux le vent *a tergo* le “progrès”, et se réclamaient l’un de la “destruction créatrice”, l’autre de la “création destructrice”. Les ruines à la suite des catastrophes s’accompagnent toujours chez Benjamin des “débris”, “fragments”, “déchets” déjà présents dans sa thèse de 1923: *L’origine du drame baroque allemand*”.

En effet dans le troisième chapitre de l’*OD* se trouve une section qui a pour titre “Les ruines”, où on peut lire:” Ce qui reste dans des décombres après la destruction sont des débris, des fragments très significatifs et ce sont des matériaux précieux de la création baroque, ou encore, “Le drame tragique allemand a été conçu dès le début comme ruines, fragments”. Et les notions baroques telles que “ruines” “fragments” correspondent bien à la notion de “mosaïque” abordée dans “L’introduction critico-épistémologique” de l’*OD*.

Or, soit dit en passant, ici apparaît la problématique de l’“Allemande”. Chez Bergson, les fragments, la mosaïque sont à la totalité organique ce que l’Allemagne est à la France, ce que l’énergie qui s’use est à l’énergie qui ne s’use pas, dont il avait parlé dans la conférence tenue le 4 novembre 1914. Dans ce discours comme dans la recension écrite en 1916 (Paul Gaultier: *La mentalité allemande et la guerre*), Bergson a mentionné Gobineau, auteur de *L’essai sur l’inégalité des races humaines* (1853-1855), comme “écrivain que nous n’avions pas lu”, c’est-à-dire comme “écrivain allemand”. Quel serait le rapport entre l’“évolution créatrice” et la “dégénérescence” dont avait parlé Gobineau? Cela constituera, dans un proche avenir, un sujet de recherche intéressant sur la philosophie de Bergson.

Revenons à l’*OD*. Benjamin a conçu cette thèse sous la forme d’un “Tractatus”, qui évoquerait certainement le “*Tractatus theologico-politicus*” de Spinoza, plus tard le “*Tractatus logico-philosophicus*” de Wittgenstein. J’aimerais ici rappeler le sens étymologique de ce mot, qui signifierait “zone”, et qui le relie au mot “tracer”. D’après Benjamin ni le “Tractatus” ni la “mosaïque” ne perdraient leur importance même si on les fragmentait à l’infini.” Chaque “Tractatus”, chaque “mosaïque” n’est qu’assemblage des fragments uniques en leur genre et différents

l'un de l'autre". A cela s'ajoute un passage du "Sens unique" où le "Tractatus" est identifié avec l'arabesque.

Essayons maintenant d'écouter ce que dit Bergson au sujet des "fragments" et de la "mosaïque"? Je cite:

8. "le faux évolutionnisme de Spencer, — qui consiste à découper la réalité actuelle, déjà évoluée, en petits morceaux non moins évolués, puis à la recomposer avec ces fragments (...)". (OE 495)

9. "supposons notre intelligence ainsi faite qu'elle ne puisse s'expliquer l'apparition de la figure sur la toile autrement que par un travail de mosaïque. Nous pourrions alors parler simplement d'un assemblage de petits carreaux, et nous serions dans l'hypothèse mécanistique. Nous pourrions ajouter qu'il a fallu, en outre de la matérialité de l'assemblage, un plan sur lequel le mosaïste travaille: nous nous exprimerions cette fois en finalistes. Mais ni dans un cas ni dans l'autre nous n'atteindrions le processus réel, car il n'y a pas eu de carreaux assemblés." (OE 572)

Pourquoi Benjamin a-t-il été amené à souligner l'indépendance et l'autonomie des "fragments", des "mosaïques"? Qu'est-ce qui l'a poussé à le faire? Ce n'est pas parce qu'il a adopté une position "réductionniste" qui se croit capable de ramener un ensemble complexe à la somme de ses éléments; c'est, tout au contraire, parce que les "fragments", les "mosaïques" ne sont pas "réintégrables" au Tout organique. Or dans l'EC, la "réintégration" au Tout organique occupe une place centrale et décisive, non pas seulement à titre de méthode de la philosophie, mais encore à titre de la modalité même de l'évolution créatrice. Benjamin veut "sauver" les phénomènes en les prenant pour non-réintégrables au Tout, alors que Bergson, lui, veut les sauver en les réintégrant au Tout.

A plusieurs reprises, Bergson remarque dans l'EC qu'il n'y a pas d' "individu" parfaitement clos et isolé. Par exemple: "On verra que l'individualité comporte une infinité de degrés et que nulle part, pas même chez l'homme, elle n'est réalisée pleinement. Mais ce n'est pas une raison pour refuser d'y voir une propriété caractéristique de la vie."

(OE 505)

Même si l'individuation constitue la tendance majeure du vivant, il est impossible qu'elle se réalise, s'accomplisse intégralement; le seul exemple de la "reproduction" nous indiquerait qu'il y a, dans un individu, une division de l'individu, une résistance à l'individuation. Je cite:

10. "Qu'est-elle [reproduction], en effet, sinon la reconstitution d'un organisme nouveau avec un fragment détaché de l'ancien? L'individualité loge donc son ennemi chez elle." (OE 505)

Comme le montre déjà ce cas de la "reproduction", auquel s'ajoutent les cas de *Lumbriculus* (des vers de terre), des Hydres, l'individu constitue toujours une complexité; chez l'homme aussi, le polymorphisme de l'enfant décrit dans l'*EC* témoigne de ce que l'individu est bien une sorte de société. C'est à partir de ce principe que Bergson peut soit juxtaposer l'individu et l'espèce, soit faire de l'espèce le représentant de la majorité des individus, sans arriver toutefois, du moins pour moi, à éclaircir ni la genèse de l'espèce elle-même ni le rapport des individus à l'espèce. Mais aujourd'hui laissons de côté ces questions.

La conception selon laquelle tout individu est une sorte de complexe, on peut la retrouver dans une proposition de l'*Ethica* (2-13-1) de Spinoza: "L'individu constitue lui-même un complexe si compliqué". La proposition 67 de la *Monadologie* de Leibniz ne voudrait-elle pas dire presque la même chose? En un mot, l'individu implique une infinité de plis, comme le dit Montaigne. Tout en jouant un rôle de philosophe anti-baroque, Bergson conçoit donc une idée baroque à l'égard de la notion d'individu.

L'imperfection essentielle de l'individualité se traduit chez Bergson par la fluctuation du contour; en d'autres mots, cette fluctuation est, ainsi que le sens étymologique du terme "tractatus" le suggère, "une zone mouvante", "fluidité de nuances fuyantes" (OE 497), qui se situe "entre" le "solide" discontinu et le "fluide" continu. Il se peut que Benjamin entende par le "fragment" le statut fractal du bord chaotique; et

Bergson, en trouvant un certain ordre dans ledit "désordre", en soulignant la "neutralité" de l'élan vital (voir la lettre citée au début de cet exposé), la "nécessité" de l'évolution imprévisible (voir l'entretien fait le 4 août 1900), n'annonce-t-il pas lui aussi une implexité de la fluctuation du bord? Pour mieux comprendre ce fait, citons ici une remarque de la part de la "bioholonics".

11. "La flexibilité propre au vivant consisterait en sa créativité. L'acte créateur démembré, même si partiellement, les données des informations internes et les réintègre peu à peu sous les nouvelles informations. Et pourtant, seul le processus auto-poïétique ne suffirait pas pour engendrer les mouvements destructifs à l'égard des systèmes déjà existants. Comme je l'ai déjà expliqué en ce qui concerne le réseau de l'immunité, la création commence par donner, en produisant du chaos, de l'incertitude aux systèmes donnés et engendrer de nouvelles sources d'informations qui les débordent. (...) Dans ce sens, le vivant est ce qui comporte en soi à la fois la stabilité informatique et l'instabilité, la capacité auto-poïétique et la créativité du chaos." (Hiroshi Shimizu: "Philosophie de la bioholonics" 1988)

Ce passage ne réussit-il pas à traduire (ou trahir) ce que Bergson a entendu par "évolution créatrice"? Cependant, afin de donner une impulsion à cette interprétation-là, la collaboration très difficile avec les sciences (informatique, systémique, immunologie etc.) s'imposerait à nous. En ce qui la concerne, je me bornerais à suggérer les deux points.

D'abord, en ce qui concerne la dichotomie ouvert/fermé (naturel/artificiel), il faudrait, tout en détruisant ces dichotomies elles-mêmes, accorder plus d'importance, à la fermeture ou clôture relative (fini indéfini) d'un système et admettre le fait que cette fermeture, ce processus auto-poïétique en augmente plutôt le degré de complexité, de non-linéarité. Et puis, en adoptant les résultats des recherches les plus récentes en l'immunologie, il faudrait concevoir une Constellation incroyablement "random" de ladite "zone mouvante", du bord fractal, sans tomber dans un piège du romantisme agnostique de l'implexité aléatoire.

Pour conclure, je voudrais citer de nouveau la lettre de 1935: "Philosopher pour de bon consisterait ici à *créer* la position du problème et à *créer* la solution". (M 1528) Si c'était le cas, *EC* retraits inachevés, à mi-chemin: en un mot *livre à venir*.